

الحكمة المتعالية

فى الاسفار العقلية الاربعة

الإمام

صدر الدين الشيرازي

المعروف بملا صدرا

ج ١، ص: ١

الجزء الأول

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسئول والصلاة على صفوة عبادہ وهداة الخلق إلى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث إلى كافة الثقلين اللهم فصل عليه وعلى الأرواح الطاهرة من أهل بيته وأولاده والأشباح «١» الزاهرة من أوليائه وأحفاده.

و بعد فيقول الفقير إلى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي- إن السعادة ربما يظن بها أنها الفوز بالدرجات الحسية والوصول إلى الرئاسات الخيالية- وما أبين لمن تحقق الأمور وتقفن بالمعارف أن السعادات العاجلية واللذات الحسية الفورية ليس شي ء منها سعادة حقيقية ولا ينالها بهجة عقلية لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيما انقطعت السكينات الإلهية عن حواليه وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه إخلاص النية الإلهية الصادرة عن حاق الجوهر النطقي من غير معاوكة همة دنياوية أو مصادمة طلبية عاجلية التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها والاتصال بالفيض العلوي الذي يزال به الكمه «٢» عن حدقة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد- واحتباسها عن ملاحظة جمال الأبد ومعاينة الجلال السرمد ولا شك أن أقصى غاية يتأتى لأحد الموجودات الوصول إليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب إليه وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه وإن كان كمالا بالإضـافة إلى مــــا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢

في رتبة الوجود تاليه وما من دابة فما دونها إلا ومن شأنها البلوغ إلى أقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق ولنوع الإنسان كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته- لا يفوقها فيه فائق ولا يسبق به عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري- والتجرد عن الماديات وإن كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة أو يليه فلسائر الأجسام في حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان في حياته بأنفاسه وحركته بإرادته وإحساسه- وتلك الخاصة إنما تحصل بالعلوم والمعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف. ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الإدراكات متكثرة والإحاطة بجملتها متعذرة أو متعسرة ولذلك تشعبت فيه الهمم كما تفننت في الصنائع قدم أهل العالم-

إليها- كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم فهي حرف وصناعات كباقي الحرف والملكات.

و أما الحاجة إلى العمل والعبادة القلبية والبدينية فلطهارة النفس وزكائها- بالأوضاع الشرعية والرياضات البدنية لئلا تتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن- ونزوعها «٣» إلى شهواته وشوقها إلى مقتضياته هيئة انقهارية للبدن وهواه فترسخ لها ملكة انقيادية لمشتهاه وتمنعها إذا مات البدن عن لذاتها الخاصة بها من مجاورة المقربين- ومشاهدة الأمور الجميلة وأنوار القدسين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن ينسيها فصدر من الرحمة الإلهية والشرعية الرحمانية الأمر بتطويع القوى الإمارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الإلهية رياضة للجسد وهواه- ومجاهدة للنفس الآدمية مع أعداءه من قواه لينخرط معها في سلك التوجه إلى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقها بل يشايعها في مطالبها ويرافقها في ما يريه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤

ثم إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعيان «١» في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور وبلغ إليه قسطنطين من السعي الموفور - واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيدا من أبحاث ضمايرهم وأسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلًا يختار للباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والإطناب مجتنبًا في ذلك طول الأمل مع قصر العمل معرضًا من إسهاب الجدل مع «٢» اقتراب الساعة والأجل طلبًا للجاه الوهمي وتشوقًا إلى الترويض الخيالي من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل كما يرى من أكثر أبناء الزمان من مزاولي كتب العلم والعرفان من حيث كونهم منكبين «٣» أولًا بتمام الجد على مصنفات العلماء منصبين بكمال الجهد إلى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن

كل فن بسرعة ويقنعون عن كل دن «٤» بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حداهم
«٥» إليها شهواتهم شهوات العنين- ودواعيهم دواعي الجنين «٦» ولهذا لم
ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا الشقي الغوي منهم يصير سعيدا بصيرا بل
ترى من المشتغلين ما يرجي «٧» طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل
وأطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين «٨» ويصير مطرحا للعار والشين وهم
المذكورون في قوله تعالى قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ
فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥

يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا أعادنا الله من هذه الورطة المدهشة
والظلمة الموحشة وإني لقد صادفت أصدافا علمية في بحر الحكمة الزاخرة
مدعمة بدعائم البراهين الباهرة مشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها
لآلىء دقائق زاهرة- وكنت برهة من الزمان أجيل رأيي أردد قداحي «١»
وأؤامر نفسي وأنازع سري حدبا «٢» على أهل الطلب ومن له في تحقيق
الحق أرب «٣» في أن أشق تلك الأصداف السمينة وأستخرج منها دررها
الثمينة وأروق بمصفاة «٤» الفكر صفاها من كدرها وأنخل «٥» بمنخل
الطبيعة لبابها عن قشورها وأصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب
الأقدمين مشتملا على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الإشراق من
الحكماء الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الإعصار
وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار ولم يسمح بمثله دورات
السموات ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من
المراد وعوادي «٦» الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد فأقعدني الأيام
عن القيام وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام لما رأيت من معادات
الدهر بتربية الجهلة والأرذال وشعشة نيران الجهالة والضلال ورثاة الحال
«٧» وركاكة الرجال- وقد ابتلينا بجماعة غاري الفهم «٨» تعمش عيونهم
عن أنوار الحكمة وأسرارها تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء

واستترت بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرا على فرض
أُؤديه وتقريط في جنب الله أسعى في تلافيه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٧

لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب الملل والاختلال واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكتب عليه الناس في هذا الألوان من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف- وخفض الأعالى والأفاضل ورفع الأدانى والأراذل وظهور الجاهل الشرير والعامى النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال- فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض إخواني في

الف

از سخن پر در مکن همچون صدف هر گوش را قفل گوهر ساز یا قوت
 زم_____رد پ_____وش را
 در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر می خواهد لب
 خ_____اموش را

فكنت أولا كما قال سيدي ومولاي ومعتدي أول الأئمة والأوصياء وأبو الأئمة الشهداء الأولياء قسيم الجنة والنار آخذا بالتقية ومدارة مع الأشرار مخلا عن مورد الخلافة قليل الأنصار مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الأولى مولى كل من كان له رسول الله مولى وأخوه وابن عمه ومساهمه في طمه «١» ورمه طفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقي ربه فصرت ثانيا «٢» عنان الاقتداء بسيرته عاطفا وجه الاهتداء بسنته- فرأيت أن الصبر

على هاتي أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فأمسكت عناني
عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت
علي معادة الدوران ومعاندة أبناء الزمان وخلصت عن إنكارهم وإقرارهم
وتساوى عندي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٨
إعزازهم وإضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الأسباب وتضرعت
تضرعا جبليا إلى مسهل الأمور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من
الاستتار والإنزواء والخمول والاعتزال زمانا مديدا وأما بعيدا اشتعلت نفسي
لطول المجاهدات اشتعالا نوريا- والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهايا قويا
ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء
الأحدية وتداركتها الألفاف الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها
إلى الآن وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل
كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار
الإلهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل
«١» من أنوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه وخلص إليه نجيا فركا بظاهر
جوارحه فإذا هو ماء ثجاج وزوى «٢» بباطن تعقلاته للطالبيين فإذا هو بحر
مواج أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت من رشحه
بنهرها فأبرزت الأوادي على سواحل الأسماع جواهر ثاقبة ودررا وأنبتت
الجداول على الشواطي زواهر ناضرة وثمرات وحيث كان من دأب الرحمة
الإلهية وشريعة العناية الربانية أن لا يهمل أمرا ضروريا يحتاج إليه
الأشخاص بحسب الاستعداد ولا ييخل بشيء نافع في مصالح العباد
فاقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والأستار هذه المعاني المنكشفة لي
من مفيض عالم الأسرار ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضة
علي من نور الأنوار فألهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين
والإلاحة «٣» مما وجدنا لعمه لقلوب السالكين ليحيا من شرب منه جرعة

ويتنور قلب من وجد منه لعمه فبلغ الكتاب أجله وأراد الله تقديمه وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره فرأيت إخراجهم من القوة إلى الفعل والتكميل و

إبرازهم من الخفاء إلى الوجود والتحصيل فأعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده أمري وسألت الله تعالى أن يشد أزرى ويحط بكرمه وزري ويشرح لإتمامه صـدري فنهضت عزيمة في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٩ بعد ما كانت قاعدة وهبت «١» همتي غب ما كانت راکدة واهتز الخامد من نشايطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أصول يستتبط منها الفروع وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة وإبراز الحق في صورته المعجبة الرائقة فصنفت كتابا إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وأبرزت حكمة ربانية للطالبيين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب أن ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد أطلعني الله فيه على المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته وصفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنبابه- وترجعهم حاسرين «٢» وألهمني بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالية أسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهم الفضلاء حريم حماه وتردادهم خاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة «٣» ولا اضطراب يعثره حافظا للأوضاع رامزا مشبعا في مقام الرمز والإشباع قريبا من الأفهام في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهية- في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية وتسربت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع فالبراهين تتبخر «٤» اتضاحا وشبه الجاهلين للحق تتضاءل «٥» افتضاحا- انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثم أرجع

الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ إِلَى أَلْفَاظِهِ- هَلْ تَرَى فِيهِ مِنْ فُطُورٍ وَقَدْ أَشْرَتْ فِي رَمُوزِهِ إِلَى كُنُوزٍ مِنَ الْحَقَائِقِ لَا يَهْتَدِي إِلَى مَعْنَاهَا إِلَّا مَنْ عَنِ «٦» نَفْسَهُ بِالْمَجَاهِدَاتِ

العقلية حتى يعرف المطالب ونبهت في فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها «٧» إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينية لكيلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٠ يذوق المشرب وقد صنفته لإخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين لأنه لا ينتفع بها كثير الانتفاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكرا لما وراء مفهومه فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم ولا يتقدر بقدر كل عقل ووهم فإن وجدته أيها الناظر مخالفا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم فلا تتكره وفوق كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ فافقه أن من احتجب بمعلومه وأنكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا أسرار ربه وديانه.

و إني أيضا لا أزعم أنني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلا فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصي ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى «١» لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحد وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإن أحللت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الإلهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم وأحمده على ما أسبغ عليك من النعم واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وعلى آله من الصلوات أنماها ومن التسليمات أزكاها- لا تؤثوا الحكمة غير أهلها فتضلوها ولا تمنعوا أهلها فتظلموها فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة وإياك واستيداعها إلا للأنفس الحية كما قرره وأوصى به الحكماء الكبار أولي الأيدي والأبصار. و اعلم أنني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي إلى ذكر طرائق القوم وما يتوجه إليها وما يرد عليها ثم نبهت عليه في أثناء النقد «٢» والتزييف «٣» والهدم والترصيف «٤» والذب عنها

بقدر الوسع والإمكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها «٥» وتقوية الأذهان من حيث اشتغالها على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١١
تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق أن أكثر المباحث المثبتة فى الدفاتر المكتوبة فى بطون الأوراق إنما الفائدة فيه مجرد الانتباه- والإحاطة بأفكار أولي الدارية والأنظار لحصول الشوق إلى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول فإن مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب- وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتديا بطريقة الأبرار متصفا بصفات الأخيار- وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثته وتلقا «١» فإن المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة والذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة فى تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس أيضا هو مجرد البحث البحث كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإن جميعها ظلماتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذُ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف فى قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وحب الرئاسة والإخلاق إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد وإني لأستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري- فى تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جريزتهم فى القول وتفننهم فى البحث حتى تبين لي

الجزء الأول من الأمور العامة أو العلم الإلهي بالمعنى الأعم
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٠
السفر الأول وهو الذي من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود
وعوارضه الذاتيه
وفيه مسالك
المسلك الأول في المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم
وفيه مقدمة وسلسلة من مراحل
المقدمة في تعريف الفلسفة وتقسيمها الأولي وغايتها وشرفها
اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما
هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع
الإنساني وإن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية-
ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صورة
معنوية أمرية «١» ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه أيضا جهتا تعلق وتجرد
لا جرم افتتت الحكمة بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوتين إلى فنين
نظرية تجردية وعملية عقلية- أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة
الوجود على نظامه بكماله وتمامه- وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم
العيني لا في المادة بل في صورته «٢» ورقشه
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢١
و هيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسئول في
دعائه ص إلى ربه حيث قال
: رب أرنا الأشياء كم هي
و للخليل ع أيضا حين سأل ربَّ هَبْ لِي حُكْمًا والحكم هو التصديق بوجود
الأشياء المستلزم لتصورها أيضا وأما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير «١»
لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية
للبدن من النفس وإلى هذا الفن أشار بقوله ع
: تخلقوا بأخلاق الله

و استدعى الخليل ع في قوله وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ وإلى فني الحكمة كليهما أشهر في الصحيفة الإلهية لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وهي صورته التي هي طراز «٢» عالم الأمر ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ وهي مادته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا إشارة إلى غاية الحكمة النظرية وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إشارة إلى تمام الحكمة العملية وللإشعار بأن المعترف من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بأحوال المبدأ والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال أمير المومنين ع

: رحم الله امرأاً أعاد لنفسه و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٢

استعد لرمسه وعلم «١» من أين وفي أين وإلى أين

و إلى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا تأسيا بالأنبياء ع

الفلاسفة هي التشبيه بالإله

كما وقع في الحديث النبوي ص: تخلقوا بأخلاق الله

يعني في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات.

ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها أنها صارت سببا لوجود الأشياء على الوجه الأكمل بل سببا لنفس الوجود إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه - لا يمكن إيجاده وإيلاده والوجود خير محض ولا شرف إلا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وبهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ووصف أنبياءه وأوليائه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات فقال وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ وَقَالَ خصوصاً في شأن لقمان وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ كُلَّ ذَلِكَ فِي سِيَاقِ الْإِحْسَانِ ومعرض الامتتان ولا معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمة المذكورة حدها التي لا يستطيع ردها ومن

العلوم الإلهية- فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق ومسائله إما «٣» بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود وإما بحث عن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥

موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية أن الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود كما أن الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضا في الفلسفة الأولى وبالجمله هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستقيما عن التعريف والإثبات وإلا لم يكن موضوعا للعلم العام وأيضا التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم وكلا القسامين باطل في الموجود. أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له. و أما الثاني «١» فلأنه تعريف بالأعرف ولا أعرف من الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦ فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه «١» لأن «٢» الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس وكما أن من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخر مثل أن نريد أن نعلم أن العقل موجود نحتاج أولا إلى أن نحصل تصديقات أخرى ولا محالة ينتهي إلى

تصديق لا يتقدمه تصديق آخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧

بل يكون واجبا بنفسه أوليا بينا عند العقل بذاته كالقول بأن الشيء شيء «١» وأن الشيء ليس بنقيضه وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع - فكذا القول في باب التصور فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والإمكان والوجود فإن هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما أوليا فطريا فمتى قصد إظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيهها للذهن وإخطارا بالبال وتعيينا لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل - لإفادتها بأشياء هي أشهى منه.

و أما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم أي الموجود بما هو موجود فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقة لأن إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات وخصوصا إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فإن الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما أن المضاف «٢» بالحقيقة هو نفس الإضافة لا غيرها إلا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو أي المطلق لا يأبى شيئا من القسمين وليس يستوجب ببرهان ولا تبين بضرورة أن الكون في الواقع دائما هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتة بل البرهان والحس أوجبا القسمين جميعا الثاني كالوجود الذي لا سبب له والأول كالوجود الذي يتعلق بالأجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه والوجود العارض هو موجودية غيره

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨

غشاوة وهمية وإزاحة عقلية

لما تيقنت أن الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود وعن أقسامه الأولية أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيا أو طبيعيا «١» وبالجملـة أمرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت القسمـة بها مستوفاة أم لا وربما كانت القسمـة مستوفاة والأقسام «٢» لا تكون أولية فلا يكون البحث عنها من الفن الأعلى بل يكون من العلم الأسفل كقسمـة الموجود إلى الأسود والـلأسود بالسلب المطلق فتأمل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم «٣» في تفسير الأمور العامة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيتين- بل تحيروا في موضوعات العلوم كما سيظهر لك فإنهم فسروا الأمور العامة تارة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٩

بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتنقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فإن الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا كيف لعروضه للجواهر والأعراض وتارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وأمـثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات- إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر وهو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي- واعترض عليه بعض أجلة المتأخرين بأنه إن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايـف والسلب والإيجاب والعدم والملكة فالإمكان والوجوب ليسا من هذا القبيل إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاإمكان أو ضرورة الطرفين أو سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وإن أريد بها مطلق المباشنة والمنافاة فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فإنها من المقاصد العلمية.

لنوعه- أو عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل
موضوع العلم أو عرضا ذاتيا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣

لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع أو عرضا عاما له بالشرط
المذكور «١» وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فرقوا
بين موضوعيهما بأن محمول العلم ما ينحل إليه محمولات المسائل على
طريق الترديد إلى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم
يتقنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع
بما هو هو وأخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من
حيث هو هو وذلك كالفصول المتنوعة للأجناس فإن الفصل «٢» المقسم
عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها- والعوارض الذاتية
أو الغريبة للأنواع قد تكون أعراضا أولية ذاتية للجنس وقد لا تكون كذلك وإن
كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية فاستيعاب القسمة الأولية قد يكون
بغير أعراض أولية وقد يتحقق أعراض أولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة
نعم كل ما يلحق الشيء لأمر أخص وكان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه له
إلى أن يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما
هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير
تعليميا أو طبيعيا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤

ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء وما أظهر لك أن تتفطن
بأن لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس أن
يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها فهي
مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أولية له ومن عدم التفطن بما
ذكرناه استصعب «١» عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ
وغيره من الراسخين في الحكمة- حيث صرحوا بأن اللاحق لشيء لأمر

أخص إذا كان ذلك الشيء محتاجا في حقوقه له إلى أن يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع أنهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست أدري أي تناقض في ذلك سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشيء لا يكون عرضا أوليا له- حكموا بأن مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون عرضا أوليا للخط بل العرض الأولي له هو المفهوم المـررد بينهما. و مما يجب أن يعلم أن بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفتقرة في الوجودين العيني والذهني إلى المادة لكنها مما قد يعرض لها أن يصير رياضيا كالكم أو طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد- أو يبحث عنها في علم أسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك بأحد وجهين- الأول أنه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فإن العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٥ و يعتبر أخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فإنهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في أوهام الناس أو في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة.

و الثاني أن يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض أنواعها التي لا توجد إلا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على أن يكون من المسائل هاهنا فصل (٢) في أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حملا للتواطؤ

أما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فإن العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمثابة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد أصلا لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجحة في حق المصنف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وإن لم يكن مقنعة للمجادل والعجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه بل هاهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٦

فيه أم لا فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك.

و أيضا الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الأحكام- مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد ومن الشواهد أن رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لاضطر كل أحد إلى العلم بأن القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلا فإنه لم يحكم عليه بأنها مكررة فيه ولو لا أن العلم الضروري حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة الأخرى.

و أما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك أعني بالأولية والأولية والأقدمية والأشدية فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجي ء دون

بعض وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها أتم وأقوى فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض. و أيضا فإن الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فإنها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف كالمقومين للوجودات وإن لم يكن كذلك للماهيات فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى لا سابقة ولا لاحقة - ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق والمشاعون إذا قالوا إن العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع أو بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا أن ماهية شيء من تلك الأمور متقدمة على ماهية الآخر - وحمل الجوهر على الجسم وجزأيه بتقدم وتأخر بل المقصود أن وجود ذلك متقدم على وجوده.

و بيان ذلك أن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين - أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٧
كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإن القبلات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المقتضية لذاتها لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم في مسألتنا الكتاب إن شاء الله.

و الآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن - لا في معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان - فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان وما به التقدم والتأخر هو خصوص الأبوة والبنوة فكما أن تقدم

بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود كذلك إذا قيل إن العلة متقدمة على المعلول فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده- وكذلك تقدم الاثنين على الأربعة وأمثالها فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم ولا تأخر- فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها وسيأتي لك زيادة إيضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد استوضح هاهنا « ١ » أن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً

فصل (٣) في أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده بيان ذلك أن كل ما يرسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان- وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان فكل ما يرسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجهها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٨

من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانا من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي- كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفات المعنوية.

و أيضا لو كانت جنسا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل- فيتركب ذاته وأنه محال كما سيجي ء.

و أما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها والوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من الشيعة الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله

بالزمان كانا فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.
فإن قيل فيكون كل وجود واجبا إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه
بنفسه

قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل
وقابل- ومعنى «٢» تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في
الواجب أو بفاعل- لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير
الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١
الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود والحاصل أن الوجود أمر عيني بذاته سواء
صح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة أم لا لكن الحكماء إذا قالوا كذا
موجود- لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون وقد لا
يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهية فكون الموجود ذا ماهية أو غير
ذي ماهية إنما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود
مشترك عندهم بين القسمين.

و بذلك يندفع ما قيل أيضا من أنه إذا أخذ كون الوجود موجودا أنه
عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد إذ
مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود وفي نفس الوجود أنه هو الوجود
ونحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد وإن ذاك فلا بد من أخذ كون
الوجود موجودا كما في سائر الأشياء وهو أنه شيء له الوجود ويلزم منه أن
يكون للوجود وجود إلى غير النهاية وعاد الكلام جذعا لأننا نقول هذا
الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود- بل المفهوم
واحد عندهم في الجميع سواء طابق إطلاقهم عرف اللغويين أم لا وكون
الموجود مشتملا على أمر غير الوجود أو لم يكن بل يكون محض الوجود
إنما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود ونظير
ذلك ما قاله الشيخ في إلهيات الشفاء إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب

الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك أن ماهيته مثلا هي إنسان أو جوهر آخر من الجواهر وذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود كما أنه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد «١» قال ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد أو الموجود- وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال أيضا في التعليقات إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود فإن الوجود هو الموجودية ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفة وهو أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا وإلا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢

ضرورية «١» فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري- فذكر الشيء في تفسير المشتقات «٢» بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب إليه بعض أجلة المتأخرين من اتحاد العرض والعرضي «٣» وإن لم يكن مثبتا فيه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣ و كذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن «١» النفس وما فوقها من المفارقات إنيات صرفة ووجودات محضة ولست أدري كيف يسمع له مع ذلك نفي كون الوجود أمرا واقعا عينيا وهل هذا إلا تناقض في الكلام.

ثم نقول لو لم يكن للوجود أفراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف «٢» بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنه متصف بها فإن الوجود الواجب مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر إليها لذاته إذ لا شك أن الحاجة والغنى من لوازم الماهية أو من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالا ونقصانا وحينئذ لا بد أن يكون في كل من الموجودات أمرا وراء الحصة من

مفهوم الوجود وإلا «٣» لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشاعون أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى إذ الكلي مطلقا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفـاوت. و أما قول القائل لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على ثبوتها ضرورة أن ثبوت الشيء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشؤه اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له أفراد عينية أو لم يكن له إلا الحصص. و تحقيق ذلك أن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور «٤» حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤

يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء وتارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام- وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنًا ولا عينا بل يقولون إن الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج إلى غير ذلك من التعسفـات فصل (٥) في أن تخصص الوجود بما ذا «١»

و ليعلم أن تخصص كل وجود إما بنفس حقيقته «٢» أو بمرتبة من التقدم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٥ و التأخر والشدة والضعف أو بنفس موضوعه «١» أما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر- فإنما هو تخصص له بشئونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٦
لا جنس لها ولا فصل وأما تخصصه «١» بموضوعه أعني الماهيات
المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شئونه في نفسه بل باعتبار
ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وإن كان الوجود والماهية في
كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا أمر غريب سيتضح لك سره فيما بعد.

قال الشيخ في المباحثات إن الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف
بالنوع بل إن كان اختلاف فبالأكد والضعف وإنما تختلف ماهيات الأشياء
التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان
يخالف الفرس بالنوع- لأجل ماهيته لا لوجوده فالتخصص للوجود على الوجه
الأول بحسب ذاته بذاته وأما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل
مرتبة من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه
متعلقا بالغير هو مقوم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود
بذاته والمقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له وقال في موضع آخر
منها الوجود إما أن يكون محتاجا إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومة
له وإما أن يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح أن يوجد الوجود
المحتاج غير محتاج كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغني محتاجا وإلا
قوم بغيره وبدل حقيقتهما انتهى أقول إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من
كلامه —————

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٧
بصد إقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الإمكانية
والإنيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشئون للوجود الواجبي وأشعة وظلال
للنور القيومي- لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتا
منفصلة وإنيات مستقلة لأن التبعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين
حقائقها لا أن لها حقائق على حيالها- عرض لها التعلق بالغير والفقر
والحاجة إليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق- فلا حقائق لها إلا

كونها تابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شئونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها ولمعات نورها وضلال ضوئها وتجليات ذاتها- كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ضلال .

و أقمنا نحن بفضل الله وتأبيده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب العالي الشريف- والمحجوب الغالي اللطيف وسنورده في موضعه كما وعدناه إن شاء الله العزيز وعملنا فيه رسالة على حدة سمينها بطرح الكونين هذا وقيل تخصص الوجود في الممكنات إنما كان بإضافته إلى موضوعه- لا أن الإضافة لحقته من خارج فإن الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فإنه متقوم بوجوده في موضوعه فوجود كل ماهية متقوم بإضافته إلى تلك الماهية لا كما يكون الشي ء في المكان فإن كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بسديد- فإن كون العرض في نفسه وإن كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من أن وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها فإنه ليس هو كون شي ء غير الموضوع- يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شي ء آخر له كما أن النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شي ء للجسم ففرق إذن بين كون الشي ء في المكان وكون الشي ء في الموضوع وهو المفهوم من كـ لـ ا م القائل المـ ذكور.

ثم فرق آخر أيضا بين كون الشي ء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع- نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الأعراض فـ يـ أنفسها هـ و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٨

وجودها في موضوعاتها سوى أن العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها إلى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن

الوجود حتى يكون موجودا- لم يصح أن يقال إن وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى أن للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى أن وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا يجب أن يحمل أيضا لا على ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه أمرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضوع آخر من التعليقات وهو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم- لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض لأن الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال تلميذه في كتاب التحصيل نحن إذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجود خاص والوجود إما أن يتخصص بفصول فيكون الوجود أي المطلق على هذا الوجه جنسا أو يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجودا.

و قال فيه أيضا كل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة- وتلك الصفة حقيقتها أنها وجبت.

أقول ولا يغرنك قوله فيما بعد إذا قلنا وجود كذا فإنما نعني به موجوديته- ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل- فإذا الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان انتهى فإن مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه وموجودية الماهية به لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الأعيان وعن ذلك الأمر الآخر المفروض بما به يصير الشيء في الأعيان ليتلاءم أجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما أكثر ما زلت أقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس وأتباعه على اعتبارية الوجود وأن لا فرد له في الماهيات سوى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٩

الحصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبدا كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله وستعلم أيضا أن مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ليست إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي أمور مستقلة بخيالها وهويات مترتبة بذواتها بل إنما هي شئون ذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه إن شاء الله تعالى.

و بالجملة فقد تبين لك الآن أن مفهوم الوجود العام وإن كان أمرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن أفراده وملزوماته أمور عينية كما أن الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده لكن الوجودات معان مجهولة الأسماء سواء اختلف بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية شرح أسمائها أنها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له ثم يلزم «١» الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيات معان معلومة الأسماء والخواص الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٥٠ فصل (٦) في أن الوجودات هويات بسيطة وأن حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم أن الحقائق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل. و بيان ذلك بعد ما تقرر في علم الميزان أن افتقار الجنس إلى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فإن الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو أنه كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه إما حقيقة الوجود أو ماهية

أخرى معروضة للوجود «١» فعلى الأول يلزم أن يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف- وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود إما الفصل أو شيئا آخر وعلى كلا التقديرين يلزم الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥١ خرق «١» الفرض كما لا يخفى لأن الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم وهاهنا ليس الأمر كذلك. و أيضا يلزم تركيب الوجود الذي لا سبب له أصلا وهو محال.

و أما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا من أنه لو كان جنسا لكان فصله إما وجودا وإما غير وجود فإن كان وجودا يلزم أن يكون الفصل مكان النوع إذ يحمل عليه «٢» الجنس وإن كان غير وجود لزم كون «٣» الوجود غير وجود فهو سخي فإِنْ فصول الجواهر البسيطة مثل جواهر وهي مع ذلك ليست بأنواع مندرجة تحت الجوهر بالذات «٤» بل إنما هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان- وليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعا له «٥» وسيجيء كيفية ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

و إذا تقرر نفي كون الوجود جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه فبمثل الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥٢ البيان «١» المذكور يتبين انتفاء نوعيته. و بالجملة عمومته و كليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلي عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها فإن تلك الأمور إنما هي أسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها وكما أن النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي «٢» بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج إلى الشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجودا وهذا إنما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود-

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥٣

من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى فظهر أن الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصة بأمر زائد على ذاتها بل إنما هي متميزة بذاتها لا بأمر فصلي أو عرضي وإذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها وإذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرت الإشارة إليه فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضرية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بهــــــــــــــا إلا معرفـــــــــــــة ضــــــــــــــــيفة

فصل (٧) في أن حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه إني لأظنك ممن ينقطن مما تلوناه عليك بأن الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية أو ذهنية فعلية أو عقلية تحليلية أ لست إذا نظرت إلى ما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات في نسخها وجوهرها مفتاقة إليهما وإن لم يكن على أنها الأثر الصادر منهما بل على أن حقيقتها في أنها هي هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقاً فإذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مباد جهورية قد انتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات أو بعضها إما أن يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه وإما أن يكون أو واحد منها أمراً غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود إلا الذي هو ما وراء ذلك الأمر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى أنه بعضـــــــــــــــــها أو خــــــــــــــــارج عنــــــــــــــــها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥٥
قابلية ولا صفتية أو قبله فهي قبل الوجود موجودة أو معه فالماهية موجودة
مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر وأقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك.

و الجواب عنه باختيار أن الماهية مع الوجود في الأعيان وما به
المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج إلى وجود آخر كما
أن المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك
الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهاية.
ثم إن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر
الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد ولوجودها وجود ثم
يتصف أحدهما بالآخر بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر
ولا معية أيضا بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل.
و تفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من أنه إذا
صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للأول «١» ومفهوم
كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فإذن هاهنا أمران معقولان.
أحدهما الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود.
و الثاني «٢» هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من
حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥٦
ماهية أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها
انتهى فقد علم مما ذكره ومما ذكرناه أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع
نوعا من الاتحاد والعقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب
الواقع وهو الوجود لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ والماهية
متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم
الآخر بحسب الذهن وهي الماهية لأنها الأصل في الأحكام الذهنية وهذا
التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهية وسيجيء أن

هنا تقدمنا غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة
كتقدم «١» ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود.

و بالجملة مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي إنما يكون في
الذهن لا في الخارج وإن كانت في الذهن أيضا غير منفكة عن الوجود إذ
الكون في العقل أيضا وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي
لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من
الوجودين الخارجيين والذهني معها ويصفها به.
فإن قلت هذه الملاحظة أيضا نحو من أنحاء وجود الماهية فالماهية كيف
تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعدة
الفرعية فـ في الاتصاف.
قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران «٢».
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٥٧
أحدهما اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع أنحاء الوجود-
وثانيهما اعتبار كونها نحو من أنحاء الوجود فالماهية بأحد الاعتبارين
موصوفة بالوجود وبالأخر مخلوطة غير موصوفة به على أن لنا مندوحة عن
هذا التجشم حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهية «١» لا ثبوت شيء
للماهية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥٨
 مجال للفرعية هاهنا وكان إطلاق «١» لفظ الاتصاف على الارتباط الذي
 يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع أو الاشتراك فإنه ليس كإطلاقه
 على الارتباط- الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال بل اتصافها
 بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لا اتحادها به.

و منها أن الوجود لو كان في الأعيان لكان قائما بالماهية
فقيامه إما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهية المعدومة

فيلزم اجتماع النقيضين - أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين .

و أجيب عنه بأنه إن أريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الأمر - فنختار أن الوجود قائم بالماهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما أن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وإن أريد بهما ما يكون مأخوذاً في مرتبة الماهية من حيث هي هي على أن يكون شيء منهنهما معتبراً في حد نفسها بكونه نفسها أو جزءها فنختار أنه قائم بالماهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة فلا يخلو الماهية في الواقع عن أحدهما كما أن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن أحدهما والفرق بين الموضعين بأن الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابلته فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهنهما بخلاف الماهية بالقياس إلى الوجود فإنها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا أقل المغايرة بينهما وإن لم يقتض الفرعية وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج إلا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعاة جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره - وقد علمت أنا في متسع عن هذا الكلام فإنه لا يلزم من كون الوجود في الأعيان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٥٩

قيامه بالماهية أو عروضه لها إذ هما شيء واحد في نفس الأمر بلا امتياز بينهما - فإن الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن - لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى أن «١» المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين

الدواني ويرد على المورد أيضا أشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجنا عن
طـور هـذا الكتـاب.

و منها ما في حكمة الإشراق والتلويحات من أنه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود فإننا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل إلى غير النهاية وهذا محال ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٦١

و جوابه بما أسلفناه من أن حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناء بماهيته التي هي عين الإنسية لا يبقى مجال لذلك الشك.

و الأولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشائين كما فعله في حكمة الإشراق لأنهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بأننا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران «١» في الأعيان فالوجود زائد على الماهية والشيخ ألزمهم بعين هذه الحجة لأن الوجود أيضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم أنه موجود في الأعيان أم لا فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا إلى غير النهاية لكن ما «٢» أوردناه عليه يجري مثله في أصل الحجة فانهدم الأساس.

و منها ما ذكره أيضا في حكمة الإشراف -
و هو أنه إذا كان الوجود للماهية - وصفا زائدا عليها في الأعيان فله نسبة
إليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة وهكذا فيتسلسل إلى غير
النهاية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقائدية الاربعه، ج ١، ص: ٦٢
و جوابه أن وجود النسب إنما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع

بانقطاع الملاحظات العقلية على أن الحق عندنا كما مر أنه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع أصلا بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية ووجود ويلاحظ بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المسفور سابقا. و منها أيضا قوله إن الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان وليس بجوهر فتعين أن يكون هيئة في الشيء

و إذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لأنه هيئة قارة لا يحتاج في تصورهما إلى اعتبار تجز وإضافة إلى أمر خارج- كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ————— الوجود. ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقا بل الكيفية «١» والعرضية أعم منه من الوجود —————.

و أيضا إذا كان عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه إليه ولا شك أن المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال والجواب أنهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات- كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر ماهية- حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا ماهية إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس الكيفيات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٦٣ و سائر المقولات «١» فسقط كون الوجود في ذاته جوهرًا أو كيفًا أو غيرهما لعدم كونه كليًا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالماهية الموجودة به وإن كان»

عرضيا متحدا بها نحواً من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضاً لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الأعراض العامة والمفاهيم الشاملة للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري- الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ولمخالفته أيضاً سائر الأعراض- في أن وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية- لا وجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه إلى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكره على أن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى- لما مر أن الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل

توضيح وتنبيه

قد تبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود أنه كما أن النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري أي نورانية شيء من الأشياء ولا وجود له في الأعيان بل وجوده إنما هو في الأذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٦٤

لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة كنور الكواكب والسرّج وله وجود في الأعيان لا في الأذهان كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله تعالى وإطلاق النور عليها بالتشكيك والاتفاقي والمعنى الأول مفهوم كلي عرضي لما تحته من الأفراد بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النورية- مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف «١» بالكلية ولا بالجزئية- بمعنى المعروضية للتشخيص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه إما من جهة ضعف الإدراك عقلياً كان أو حسياً أو لاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب «٢» تنزلاته بحسب

اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الإمكاناني وشوائب الفتور الهولاني
لأن كل مرتبة من مراتب نقصان النور - وضعفه وقصوره عن درجة الكمال
الآتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة والجمال وقع «٣»
بإزائها مرتبة من مراتب الظلمات والأعدام المسماة بالماهيات الإمكانية كما
سيقع لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد
منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٦٥

المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر ويسمى بالوجود «١»
الإثباتي وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم
واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهية بانضمامه إليها ولا شبهة في أنه
بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية لا
يمنع المعدومية بل إنما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو
الوجود الحقيقي سواء كان وجوداً صمدياً واجبياً أو وجوداً ممكنياً تعلقياً
ارتباطياً والوجودات الإمكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود
الواجبي لا أن معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالماهيات الإمكانية -
حيث إن لكل منها حقيقة وماهية وقد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب
الوجودات الحقيقية التي ليست هي إلا شئونات ذاته تعالى وتجليات صفاته
العليا ولمعات نوره وجماله وإشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لك برهانه إن
شاء الله العزيز والآن نحن بصدد «٢» أن الوجود في كل شيء أمر حقيقي
سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجدية - سواء كانت «٣» موجدية
الوجود أو موجدية الماهية فإن نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي
كنسبة الإنسانية إلى الإنسان والأبيضية إلى البياض ونسبته إلى الماهية
كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضية إلى الثلج ومبدأ الأثر وأثر المبدأ
ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا
الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء

ولا الماهية _____ ات المرسلات _____ لة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٦٦

المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود
كما سنحقق في مبحث الجعل من أن المجعل أي أثر الجاعل وما يترتب
عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهية وكذا الجاعل
بما هو جاعل ليس إلا مرتبة من الوجود لا ماهية من الماهيات فالغرض أن
الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات- من دون الوجودات العينية كما
توهمه أكثر المتأخرين كيف والمعنى الذي حكموا بتقديمه على جميع
الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمرا عديميا- ومنزعا عقليا
والأمر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح أن يمنع الانعدام ويتقدم على
الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم أن له حقيقة متحققة في نفس
الأمر- وهذه الحقيقة هي التي يسمى بالوجودات الحقيقي وقد علمت أنها
عين الحقيقة والتحقق لا أنها شيء متحقق كما أشرنا إليه فما أكثر ذهول
هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعي العقلي
دون الحقيقة _____ العينية _____.

و قد اندفع «١» بما ذكرناه قول بعض المحققين من أن الحكم يتقدم الوجود
على فعالية الماهيات غير صحيح لأنه ليس للوجود معنى حقيقي إلا
الانتزاع _____ ي.

لأننا نقول ما حكم بتقديمه على تقوم الماهيات وتقررهما إنما هو الوجود بالمعنى
الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي ومما يدل على أن الوجود موجود في
الأعيان ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما
إن كان فهو غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له
باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود- فلذلك لا شيء
غير الواجب عري عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه وهو الفرد
وغير _____ ره زوج تركيب _____ ي انته _____ ي.

فقد علم من كلامه أن المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهية ومعنى الوجود
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٦٧

الإثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا
فى الوجود- أن للماهية موجودة وللوجود موجودة أخرى بل الموجود هو
الوجود بالحقيقة- والماهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لأحد فى أن
التمايز بين الوجود والماهية إنما هو فى الإدراك لا بحسب العين.
و بعد إثبات هذه المقدمة نقول إن جهة «١» الاتحاد فى كل متحدتين هو
الوجود سواء كان الاتحاد أي الهو هو بالذات كاتحاد «٢» الإنسان بالوجود أو
اتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض فإن جهة الاتحاد بين
الإنسان والوجود- هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات وجهة الاتحاد بينه
وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين
الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض
«٣» بالعرض فحينئذ لا شبهة فى أن المتحدتين لا يمكن أن يكونا موجودتين
جميعا بحسب الحقيقة وإلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب
إليهما نحو من الانتساب فلا محالة «٤» أحدهما أو كلاهما انتزاعي وجهة
الاتحاد أمر حقيقي فالإتحاد «٥» بين الماهيات والوجود
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٦٨
إما بأن يكون الوجود انتزاعيا واعتباريا والماهيات أمور حقيقية كما ذهب إليه
المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود وإما بأن تكون الماهيات
أمورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور.

و بالجملة الوجود العيني وإن كان حقيقة واحدة ونوعا وبسيطا لا جنس
له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد
والتميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج إلا أنه مشترك بين جميع الماهيات
متحد بها صادق عليها لاتحاده معها- فإن الوجود الحقيقي العيني معنى
الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث إنه منشأ لانتزاع الموجودية هو

الموجود ومن حيث إنه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودة الماهيات هو الوجود فكل «١» من مفهومي الوجود أي الحقيقي والانتزاعي «٢» مشترك بين الماهيات إلا أن الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه أمراً عقلياً من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والإمكان العام وأشباهاها بخلاف الحقيقي - لأنه محض التحقق العيني وصرف التشخيص والتعين من دون حاجة إلى مخصص ومعين بل بانضمامه إلى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصيل ويخرج من الخفاء والإبهام والكمون فالوجود «٣» الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور ومظهر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٦٩ لغيره وبه يظهر الماهيات وله ومعها وفيه ومنه ولو لا ظهوره في ذوات الأكوان - وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء إذ قد علم أنها بحسب ذاتها وحدود أنفسها معارة عن الوجود والظهور فالوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق أزلاً وأبداً لا في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفارسي - سیه روی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

ترجمه

لقوله ع: الفقر سواد الوجه في الدارين

فظهر الوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان وتنزله إلى كل شأن من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة وكلما كان مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود بأعيان المظاهر واختفائه بصور المجالي وانصباغه بصبغ الأكوان أكثر فكل برزة من البرزات يوجب تنزلاً عن مرتبة الكمال وتواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة وشدة

النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها أكثر
كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك
القوية كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون
إدراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك
المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا أشد منها في
الوجود والنورية إلا باريها ومبدعها وهو نور الأنوار ووجود الوجودات حيث
إن قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة ولشدة وجوده وظهوره
لا تُدركُهُ الأبصارُ ولا تحيط به الأفهام بل تتجافى عنه الحواس والأوهام وتتبو
منه العقول والأفهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة
بالأعدام والملكات المختفية المحجوبة بالأكوان - المنصبغة بصبغ الماهيات
المتخالفة والمعاني المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى - وإنما التفاوت
فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٧٠

لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها
كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن
إدراك الأشياء على ما هي عليها لكان ينبغي أن يكون ما وجوده أكمل وأقوى
ظهوره على القوة المدركة وحضوره لديها أتم وأجلى ولما كان واجب الوجود
من فضيلة الوجود في أعلى الأنحاء وفي سطوع النور في قسبا المراتب
يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا وحيث نجد الأمر على خلاف
ذلك علمنا أن ذلك ليس من جهته إذ هو في غاية العظمة والإحاطة والسطوع
والجلاء والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملاستها
الأعدام والظلمات تعتاص عن إدراكه ولا نتمكن أن نعقله على ما هو عليه
في الوجود فإن إفراط كماله يبيهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن
النور والظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فإنه لعظمته وسعة رحمته وشدة
نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء كما أشار إليه بقوله

تعالى - وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وبقوله تعالى وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ فَثَبَّتْ أَنَّ بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك أصح إدراكا وعن الملابس الحسية والغواشي المادية أبعد درجة كان ظهور أنوار الحق الأول عليه وتجليات جماله وجلاله له أشد وأكثر ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ولا يدركه حق الإدراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنورية وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و مما يجب أن يحقق أنه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرناه من الكمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب أوصاف معينة ونعوت خاصة إمكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات وفي أنفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها إلا بشدة اللمعان ونقصها فمن توقف مع الزجاجات وألوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٧١ اختفى النور عنه كمن ذهب إلى أن الماهيات أمور حقيقية متأصلة في الوجود- والوجودات أمور انتزاعية ذهنية ومن شاهد ألوان النور وعرف أنها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف أن مراتبه هي التي ظهرت في صورة الأعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب إلى أن مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي وظهورات للوجود الحق الإلهي ظهرت في صورة الأعيان وانصبغت بصبغ الماهيات الإمكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الإلهية الواجبية ومما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكررها لا ينافي ما نحن بصده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من

عظماء أهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعيينات الحق الأول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه وانتظره مفتشاً. و ذهب جماعة «١» أن الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات البارى تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٧٣
و الماهيات أمور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبى وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصى عندهم والموجود كلى له أفراد متعددة وهى الموجودات- ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين. أقول فيه نظر من وجوه- الأول أن كون ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيات من الجواهر والأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع أن بعضها متقدم على بعض بالوجود ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود فى الجميع واحداً وحدة حقيقية منسوبة إلى الكل فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس فى الوجود الحقيقى بل فى نسبتها وارتباطها إليه بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقى أقدم من بعض آخر- نقول النسبة من حيث إنها نسبة أمر عقلى لا تحصل ولا تفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شىء من المنتسبين فإذا كان المنسوب إليه ذاتاً أحدية والمنسوب ماهية والماهية بحسب ذاتها لا تقتضى شيئاً من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية ولا أولوية أيضاً لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعاليتها فى أنفسها وبحسب ماهيتها فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهية واحدة بالتقدم فى النسبة إلى الواجب والتأخر فيه. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٧٤

و الثانى أن نسبتها إلى البارى إن كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهيات غير الوجود بل ذا ماهيات متعددة متخالفة وسيجيء أن لا

ماهية له تعالى سوى الإنية وإن كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فيلزم أن يكون لكل ماهية من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها إذ لا شبهة في أن حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فإننا كثيرا ما نتصور الماهيات ونشك في ارتباطها إلى الحق الأول وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات- إذ يمكن أن يقال إن هوياتها لا يغير تعلقها وارتباطها إذ لا يمكن الاكتفاء بنحو من أنحاء الوجود إلا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

الثالث أن وجودات الأشياء على هذه الطريقة أيضا متكثرة كالموجودات إلا أن الموجودات أمور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعي كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأن وجود الممكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني لأنه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات إلا أن الأمر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلك- فالقول بأن الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلي متعدد- دون الطريقة الأخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في أن موجودية الأشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات أو شيئا آخر ارتباطيا كان أو لا فإن أطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الأشياء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٧٥

فصل (٨) في مساوقة «١» الوجود للشيئية

إن جماعة من الناس ذهبوا إلى أن الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتها الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فإن

حيثية الماهية وإن كانت غير حيثية الوجود- إلا أن الماهية ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية إذ المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ فالماهية ما لم توجد لا تكون شيئاً من الأشياء حتى نفس ذاتها لأن كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها إذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع وإن كانت متأخرة عنها في الذهن لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الـذهن كما
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٧٦
علمت والموصوف من حيث إنه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فإنه نفيس وقالوا أيضاً إن الصفات ليست موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلموا أن المحال منفي- وأنه لا واسطة بين النفي والإثبات.

و ربما أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم- وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى أمر ليس بموجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالا وكان هذه الطائفة من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب وإما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنية فإن عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز أن يكون الشيء ثابتاً في العقل معدوماً في الخارج وإن عنوا غير ذلك كان باطلاً ولا خبر عنه ولا به- ومما يوجب «١» افتضاحهم أن يقال لهم إذا كان الممكن معدوماً في الخارج- فوجوده هل هو «٢» ثابت أو منفي فإنه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات- فإن قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعاً وهو محال وإن قالوا إن الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شيء فإن الشبهة

ثابتة لها وإن التزم أحدها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٧٧
على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء
وقد قال بأنه شيء وكذا الإمكان «١».
ثم إنهم كما اضطروا في كون الذات مشتركة في أنها ذات إلى صفات
تفترق بها كذلك يضطرون كون الصفات غير مختلفة في أنها صفات إلى
فرض قسم ثالث يفترق بها ويتمادى الأمر إلى غير النهاية ويتبين أنه إذا لم
يعلم الشيء لم يعلم به الشيء - وتبين عليهم أن الصفة مخبر عنها كما أن
الذات مخبر عنها.

و من هذا القبيل جماعة أيضا تحاشوا أن يقولوا إن الباري موجود أو
معدوم لكون «٢» اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك وما بحسب
اللفظ أمر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف - كيف وجل الألفاظ المطلقة في
وصفه تعالى بل كلها إنما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي تكون
أعلى وأشرف مما وضعت الأسامي بإزائها فكما أن المراد من السمع والبصر
السائغين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناه
الوضعي - لتقدسه عن الجسمية والآلة فكذا العلم والقدرة والوجود والإرادة
معانيها في حقه تعالى أعلى وأشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من
وصفه وإطلاق لفظه من هذه الألفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على أن
صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة هذه في
صفاته الحقيقية وأما السلوب والاعتبارات فلا يبعد أن يراد من الألفاظ
الموضوعة بإزائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية.
و أما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجود فيه تعالى بأنه يلزم منه كونه
تعالى - مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل فإنه لا
يصح حينئذ أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٧٨

يقال إنه حقيقة أو ذات أو شيء من الأشياء وإلا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشيء فإذا لم تكن شيئاً يكون لا شيئاً لاستحالة الخروج عن السلب والإيجاب وكذا الهوية والثبات والتقوم وأمثالها فينسب باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله.

و العجب أن أشباه هؤلاء القوم ممن يعدون عند الناس من أهل النظر وهذا هو العذر في إيرادنا شيئاً من هوساتهم في هذا الكتاب إذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردها وذكر صاحب الإشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسوا به من شيءية المعدوم وإثبات الواسطة ومن العجب أن الوجود عندهم يفيد الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع أنه كان يعود الكلام إليه - ولا يفيد إثباته فإنه كان ثابتاً في نفسه بإمكانه فما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً فعطلوا العالم عن الصانع قال هؤلاء قوم نبغوا في ملة الإسلام ومالوا إلى الأمور العقلية - وما كانت لهم أفكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية ووقع بأيديهم مما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة فظن القوم أن كل اسم يوناني فهو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنا وذهبوا إليها وفرعوها رغبة في الفلسفة وانتشرت في الأرض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالفوهم في بعض الأشياء إلا أن كلهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامي يونانية لجماعة صنفوا كتباً يتوهم أن فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها - فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتأخرون وما خرجت الفلسفة إلا بعد انتشار أقاويل عامة يونان وخطبائهم وقبُول النـاس لها

فصل (٩) في الوجود الرباطي
إطلاق الوجود «١» الرباطي في صناعاتهم يكون على معنيين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٧٩

أحدهما ما يقابل الوجود المحموليو هو وجود الشيء في نفسه المستعمل «١» في مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطة في الحملات الإيجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولى بالنوع أم لا ثم تحققه في الهليات البسيطة أم لا والحق هو الأول في الأول والثاني في الثاني - والاتفاق «٢» «٣» النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها «٤» الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد إيضاح على أن الحق «٥» «٦» أن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٨٠ و الثاني ما هو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعية وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه ولكن على أن يكون في شيء «١» آخر أو له أو عنده لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات الإبداعية في الفلسفة المشهورة فإن وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعللة الفاعلية التامة عندنا وعندهم لكننا نقول بأن لا جهة أخرى للمعلول غير كونه مرتبطا إلى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغير الوجودان ويختلف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٨١ النسبتان وهم لا يقولون به إذ المعلول عندنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي وعندهم إما نفس الماهيات كما في طريقة الرواقيين أو اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين فإن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه أن تباين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل إنه أحد»

اعتباراته التي عليها إن كانت وأما الوجود الرابطي الذي هو إحدى الرابطتين في الهلية المركبة فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه وفي قولنا البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وإن

كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول لهل البسيطة والآخر أنه هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه وإن كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وإنما يصح أن يكون محمولا في الهل المركبة ومفاده أنه حقيقة ناعية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم.

ثم وجود الشيء الناعية بعد أن يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة ينسب إلى ذلك الشيء فيكون من أحواله وتارة إلى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض - فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلوناه عليك يقع لفظ الوجود في نفسه أيضا بالاشتراك العرفي على معنيين أحدهما بإزاء الوجود الربطي بالمعنى الأول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه وما لغيره كوجود الأعراض والصور وهو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٨٢ الوجود في نفسه لا لنفسه والآخر بإزاء الربطي بالمعنى الأخير وهو ما يختص بوجود الشيء لنفسه ولا يكون للنوعات والأوصاف.

و الحاصل أن الوجود الربطي بالمعنى الأول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقلها على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل أن يسلم عنه ذلك الشأن ويؤخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولى نعم ربما يصح «١» أن يؤخذ نسبيا غير رابطي وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه - وإنما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجا عن ماهية موضوعه فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الإضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه «٢» الأقسام متأنية في العدم على وزن ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلاح على الوجود الرابط لأول الرابطين والرابطي للأخير - وبإزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين والوجود في نفسه للأخير وكذا في باب «٣» العدم يقع الصيانة عن الغلط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٨٣
المنهج الثاني في أصول «١» الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها
وفيه فصله فصل

فصل (١) في تعريف الوجوب والإمكان والامتناع والحق والباطل «٢»

إن من المعاني التي ترتسم النفس بها ارتساما أوليا هو معنى الضرورة
«٣» واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس أن يعرفها تعريفا حقيقيا لا
لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بأنه ليس بممكن ثم عرف
الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا أيضا الواجب بأنه الذي يلزم
من فرض عدمه محال والممكن بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه
محال وهذا فاسد لا لما توهمه بعضهم من أن هذا يوجب الدور من جهة
تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فإن المراد «٤» منه الممكن العامي وما
عرف بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصي
فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من أجل «٥» أن من عرف الممتنع بما
يجب أن لا يكون عرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الأشياء
يجب أن تؤخذ من الأمور البينة فإن الإنسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود
والشيئية العامتين مفهوما أقدم من الضروري واللاضروري فإذا نسب الضرورة
إلى الوجود يكون وجوبا وإذا نسبها إلى العدم يكون
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٨٤

امتناعا وإذا نسب اللاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان
العام أو الخاص - على أن التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر وهو
أن مفهوم الواجب ليس «١» ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه
محال وليس لأجل محال آخر يلزم بل قد «٢» لا يلزم محال آخر أو لا
يكون ما يلزم أظهر ولا أبين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع
فإن المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء
بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الإمكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث

عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وإن اشتبهت أن تعرف شيئا من هذه المعاني الثلاثة- فلنأخذ الوجوب بينا بنفسه كيف وهو تأكد الوجود والوجود أجلى من العدم لأن الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع بإثبات الوجوب على السبيل.

ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة نظروا إلى حال المهيئات الكلية بالقياس إلى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا أن لا مفهوم كلياً إلا وله الاتصاف بأحد منها فحكموا أولاً بأن كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئاً منهما فحصل الأقسام الثلاثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته وأما احتمال كون الشيء مقتضياً للوجود والعدم جميعاً فيرتفع بأدنى الالتفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقلياً ثم لما جاءوا إلى البرهان وجدوا أن احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي وإن خرج من التقسيم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٨٥

في أول الأمر فوضعوا أولاً معنى الواجب على ذلك الوجه فإذا شرعوا في شرح خواصه- انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسمية ونسبة العلية والإفاضة والآثار إليها أولاً ثقة بما بينوا في مقامه أن لا مؤثر في الوجود إلا الواجب وإنما ينسب العلية والتأثير إلى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من أجل أنها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة- حيث سلطنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها ثم نفرق عنهم في

الغايات لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده في أول الأمر بل يحصل لهم الاستيناس به- ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفافا بهم فكما أنهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما فهم الجمهور كـمـا سـتقف «١» عليه. فالتقسيم الأقرب «٢» إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم أن كل موجود إذا لاحظته العقل من حيث هو موجود ووجد النظر إليه عما عداه فلا يخلو إما أن يكون بحيث ينتزع- من نفس ذاته بذاته الوجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بهـا عليه أم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٨٦

لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك فالأول هو مفهوم الواجب لذاته- الحق الأول ونور الأنوار على لسان الإشراق الوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين- وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتعا لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود- فلنسمه ممكنا سواء كان ماهية أو إنية إلا أن موجودية الماهيات بانضمام الوجود إليها وانصباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الأضواء والأظلال على الهياكل والقوالب بل بتطوره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهيات بنحو الانصباع والاتصاف والاستكمال وإلى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والالتماع والتجلي والفيض والرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فمصدق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة أخرى واعتبار أمر آخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية أو الانتزاعية التعليلية أو التقيدية وفي الممكن بواسطة حيثية أخرى انضمامية اتحادية- إذا أريد به الماهية أو ارتباطية تعلقية إذا أريد به نحو من الوجود

وإذ سينكشف لك بنحو البرهان أن موجدية الممكن ليست إلا باتحاده مع حقيقة الوجود كما أشير إليه وأن مناط إمكان وجوده ليس إلا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا إليه ومناطق الواجبية ليس إلا الوجود الغني عما سواه فإمكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقية وذواتها ذات لمعانية- لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف الماهيات الكلية فإنها وإن لم يكن لها ثبوت قبل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٨٧

الوجود إلا أنها أعيان متصورة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل فإنها ما لم يتطور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها بأنها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الأوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الأصلي أزلا وأبدا وليست حقائقها حقائق تعلقية فيمكن الإشارة إليها والحكم عليها بأنها هي هي وأنها ليست إلا هي وأنها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متأخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجمله ليست محكوما عليها بحسب ذاتها ولو في وقت وجودها المنسوب إليها مجازا عند العرفاء «١» بنعت من النعوت إلا بأنها هي هي لا غير بخلاف الوجودات فإن حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل- بأنها هي هي إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فإنها عينيات صرفة بلا إبهام ووجودات محصنة بلا ماهيات وأنوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصويرها إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل لأن إدراكها يحتاج إلى فطرة مستأنفة وقريحة ثانية فكما أن الماهيات «٢» الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصويرها بحدودها والاكتناه بماهياتها إلا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شيء

من أنحاء الوجودات الفاقرة الذوات إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مبادئه الوجودية ومقوماته الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان أن الحد والبرهان متشاركان في الحدود وأن الحد «٣» الأوسط فـي البرهان بعينه هـو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٨٨

الحد المتأخر الذي هو الفصل «١» في الحد وما ذكره المعلم الأول في أثولوجيا أن الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد يجد إشارة لطيفة غامضة بل واضحة إلى صحة ما قلناه. و بالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب الماهية أو الوجود ليس إلا من تعمـلات النفس وتصرـفاتها. و قد تبين مما ذكر من معنى الإمكان والوجوب أن ما حظه في نفس ذاته الإمكان والافتقار لا يصح أن يقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده أو عدمه سواء بلغا حد الوجوب أو لا فإن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود وأولويته رجحانا متقدما على وجوده وألوية باعته لتحقيقه إنما نشأ من الغفلة عن كون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٨٩ الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا وليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصـلا. و أيضا لو اقتضى ذات ممكن ما أولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لأنه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص فحيث اقتضى ممكن ما أولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن آخر أولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الآخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص - وأشير إلى معنى الإمكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ إِذْ هَلَكَ عِبْرَةٌ عَنِ لَا

س مع ق ول لبـ د-
ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

و طربت طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم إلا أن العيش عيش الآخرة.

و أما الحق «١» فقد يعنى به الوجود في الأعيان مطلقا فحقيقة كل شيء نحو وجوده العيني- وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الأعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق «٢» فهو الصادق باعتبار نسبته إلى الأمر وحق باعتبار نسبة الأمر إليه وقد أخطأ «٣» من توهم أن الحقيقة عبارة عن نسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد والصدق نسبتهما إلى الأمر في نفسه- فإن التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف وأحق الأقاويل ما كان صدقه دائما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٩٠

و أحق من ذلك ما كان صدقه أوليا وأول الأقاويل الحقّة الأولى التي إنكاره مبني كل سفسطة هو القول بأنه لا واسطة بين الإيجاب والسلب فإنه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج وهذه «١» الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود ونقاوة «٢» ما ذكره الشيخ في الشفا- لسبيل مقاييح السوفسطائية أن يسأل عنهم إنكم هل تعلمون أن إنكاركم حق أو باطل أو تشكون فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما- سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بإنكار القول الحق أو اعتقاد البطلان أو الشك فيه فسقط إنكارهم الحق مطلقا وإن قالوا إنا شكنا فيقال لهم هل تعلمون أنكم شككتهم أو أنكم أنكرتهم وهل تعلمون من الأقاويل شيئا معينا- فإن

اعترفوا بأنهم شاكون أو منكرون وأنهم يعلمون شيئاً معيناً من الأشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وإن قالوا إنا لا نفهم شيئاً أبداً ولا نفهم أنا لا نفهم ونشك في جميع الأشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا أيضاً وننكر الأشياء جميعاً حتى إنكارنا لها أيضاً ولعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم إلا أن يكلفوا بدخول النار - إذا النار واللانار واحد ويضربوا فإن الألم واللاألم واحد ذنابة قسمة المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب والممكن والممتنع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٩١

قسمة حقيقية أو في مرتبتها لأن احتمال ضرورة طرفي الوجود والعدم أو الإيجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة القريحة وهي جارية في جميع المفاهيم بالقياس إلى أي محمول كان فكل مفهوم إما أن يكون واجب الحيوانية أو ممتنعها أو ممكنها - لكن حيثما يطلق الواجب وقسيماء في العلم الكلي يتبادر الذهن إلى ما يكون بالقياس إلى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود. و أما ما توهمه بعض من أن هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها فمندفع «١» «٢» بأن اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة «٣» الوجود فاختلف «٤» المعنى بحسب اختلاف المحمول - لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض «٥» أجله أصحاب البحوث حيث لم يتفقه أن لازم الماهية كثبوت الزوجية للأربعة إنما ينسب بالذات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٩٢

إلى نفس الماهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهية إلا بالعرض في الطبائع الإمكانية الغير المتحققة إلا بالجعل ولا على وجودها إلا بالعرض أيضاً - من جهة أنها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية - مركبة عند العقل من الماهيات وحيثية الوجود

لها على أن يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية ظن أن كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجد لها وظن أن «١» الضرورة في قولنا الأربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الأزلية كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود أي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة أ ليس بين الضرورة بالشيء زمانية أو غيرها- وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الأزلية السرمدية الذاتية فرق محصل فاتخذ سبيلا مستتبنا إلى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف- وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة ولوازمها المتأخرة والفارق هو التقدم والتأخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والماهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورية فصل (٢) في أن واجب الوجود لا يكون بالذات وبالعبر جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضنا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٩٣

»

١ « كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لأنك قد علمت أن مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم عليه بأنه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية تقييدية «٢» أو تعليلية فإن مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار آخر مطلقا وهو الضروري الأزلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت- فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم أو تقييده به- كقولنا الإنسان حيوان والإنسان إنسان ويقال له

الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية أخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد أعمى أو إضافية كالسماء فوقنا أو اعتبارية «٣» كزيد ممكن أو انضمامية كزيد أبيض فصدق الموجودية على الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٩٤

الواجب الوجود من قبيل الضرورة الأزلية إذ معنى كون الشيء واجباً لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أي معنى كان وأية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية فحينئذ نقول إذا فرض كون تلك الذات مستتدة في موجوديتها إلى علة موجبة خارجة عنها لا يخلو إما أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها أو فرض ارتفاعه عنها أو قطع النظر عن ملاحظة تأثيره فيها يبقى كونه مطابقاً لصدق الوجود ومحكياً عنها بالموجودية أم لا يكون - فإن كان الأول فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده وعدمه - واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثراً هذا خلف وإن كان الثاني فلم يكن ما فرض واجباً بالذات واجباً بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته. و من هاهنا تبين أنه لا يصح أن يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود آخر لو فرضنا إذ العلاقة العقلية إنما يتحقق بين أمور يكون بعضها علة موجبة لبعض آخر أو بين أمور تكون معلولة لعل واحدة موجبة بلا واسطة أو بوسط فإننا نعلم أن الأمور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط أو بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكاً عن الآخر - فإذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازماً ذاتياً وتكافؤاً عقلياً يلزم معلولية أحدهما أو كلاهما فيلزم إمكان شيء من

الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي هذا خلف.
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٩٥

طريق آخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع «١» «٢»
وجودين معا في ذات واحدة والملازمة تظهر بأدنى تأمل وكذا بطلان اللازم
فالذات الواجبية بما هي واجبية لا يعرض لها الوجوب بالقياس إلى ما لا
يحتاج إليه سواء كان واجبا أو ممكنا «٣» كما لا يعرض لها الوجوب بالغير
ولا يابى «٤» طباع مفهوم الواجبية عن أن يكون للواجب إمكان بالقياس إلى
الغير وللغير إمكان بالقياس إليه إلا إذا لوحظت بينهما علاقة العلية
والمعلولية وارتباط الإيجابي والوجوبي وشي ء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين
كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة
لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية يثبت لكل منهما إمكان بالقياس إلى الآخر
والمضافان للذات وجوب كل منهما مع الآخر لا يكفي في تحققهما
موضوعاهما- بل يفتقران «٥» إلى ثالث جامع بينهما موقع للإضافة كما
فصل في كتاب البرهان- حيث تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وأنه يجب أن
لا يؤخذ في—هـ المضـاف الآخـر
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٩٦
بل إنما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للإضافة بينهما
فصل (٣) فى أن «١» «٢» واجب الوجود إنيته ماهيته
بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية
بخلاف الممكن كالإنسان مثلا فإن له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا وهو
كونه فى الأعيان وفيه وجوه.
الأول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته
يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم أن وجوده لكونه
عرضيا لماهيته يكون معلولا لأن كل عرضي معلول إما لمعرضه وإما لغيره
فلو كان معلولا لغيره يلزم إمكانه إذ المعلولية للغير ينافي الواجبية هذا خلف

فإذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك إن شاء الله. الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده

على وجوده- وبطلانه ضروري من دون الاستعانة «٣» بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٩٧ إلى وجود الشيء مرتين وإلى التسلسل في الوجودات لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهية فذاك وإن كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل وجه اللزوم أن الوجود حينئذ يحتاج إلى الماهية احتياجا العارض إلى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده إلى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها. الثالث لو كان زائدا يلزم إمكان زوال وجود الواجب و هو ضروري الاستحالة- بيان الملازمة أن الوجود إذا كان محتاجا إلى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا إلى ذاته وإلا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هذا خلف- و هاهنا بالبحر-

و هو أن إمكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظرا إلى ذات ذلك الغير فإن أريد بإمكان زوال الوجود إمكان زواله نظرا إلى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم إمكان زواله نظرا إلى ذات المعروض لأن الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير والإيجاب «١» ينافي الاحتمال والإمكان الخاصي وإن أريد بإمكان الزوال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٩٨ ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مر.

و حاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلاثة أنه لم لا يجوز أن يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فيتقدمه لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما أن ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالماهية وكما أن الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما أن ماهية الممكن قابل لوجوده مع أن تقدم القابل أيضا ضروري.

و رده الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الإشارات ونقدي التنزيل والمحصل بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فإنه ما لم تلاحظ كون الشيء موجودا امتنع أن تلاحظه مبدءا لوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد أن يلاحظه العقل خاليا عن الوجود أي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل - وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فإذاً هي الماهية من حيث هي هي وأما الذاتيات بالنسبة إلى الماهية والماهية بالنسبة إلى لوازمها فلا يجب « ١ » تقدمها إلا بالوجود العقلي لأن تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها إنما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض. و مما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود لا يجوز أن يكون معلول الماهية لأن الوجود ليس له حال غير أن يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة - وعلة الشيء من حيث هو شيء و ماهية « ٢ » شيء و ماهية فليس إذا كان الشيء علة لشيء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٩٩

يكون من حيث هو ماهية علة « ١ » لبعض الأشياء يجب أن يكون علة لكل شيء - وكل ماهية لها لازم هو الوجود لا يجوز أن يكون لازمها معلولا لها وقد بين « ٢ » هذا في الشفا وفي الإشارات وبالجملة لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود إلا شيئا حاصل الوجود ولو

قد دريت أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع-
بأن يكون للماهية كون ولوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس
كون الماهية وحصولها وما به تتحصل فهي في حد نفسها في غاية الكمون
والبطون والخفاء وإنما تكونت وتورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية
لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل إنما يتصور بين
متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما
هما «٢» مادة وصورة عقليتان فانصبغ الماهية بالوجود إنما هو بحسب
العقل حيث يحلل الموجود إلى ماهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به
كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل وخصوصا للمتحصل
الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له إلا به بل ذلك المتحصل نفس
تحصله كما أن المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له.
و أما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما يتألف منها وتقدم الماهية على
لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون
بحسب العلية والتأثير.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٠١
فإن قيل فليكن تقدم الماهية بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل.

نقول هذا فاسد «١» من وجوه منها أنا قد بينا «٢» أن العلاقة بينهما
اتحادية- من دون تقدم أحدهما على الآخر في الواقع فإن الموجود في
الحقيقة هو الوجود- والماهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومن قال من المحققين
بتقدم الوجود بحسب العين على الماهية معناه أن الوجود هو الأصل في
الصدور من الجاعل والتقرر في الأعيان- لكونه نفس التقرر في الأعيان
والماهية مفهومة منه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى
المعلولية والتأثر إذ الماهيات غير مجعولة ولا متأثرة لا بالجعل البسيط ولا
بالجعل المؤلف كما سـ تطلع عليه.
و بالجملة ما لم يصدر الوجود الإمكانى عن الجاعل لم يكن هناك ماهية وإذا

صدر الوجود تقررت الماهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متأخرة ولا متقدمة- إذ لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع. و منها أن لوازم الماهية أمور انتزاعية غير متأصلة وقد حققنا أن الوجود أمر حقيقي فكيف يكون من لوازم الماهية والتقدم والتأخر بين الماهية ولوازمها- وإن كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء منها لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالماهية في مرتبة اقتضاؤها للآزمها مخلوطة بالوجود وإن لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه في مرتبتها غير متأخر عنها. توضيح وتبسيطه: الشيء إما ماهية أو وجود إذ المراد بالماهية غير الوجود- ولا محالة يكون أمرا يعرضه الكلية والإبهام فنقول كل ما هو غير الوجود وإن أمكن أن يكون سببا لصفة ويكون صفته سببا لصفة أخرى لكن لا يمكن أن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٠٢

يكون سببا لوجوده فإن السبب متقدم بالوجود ولا شيء من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينبه على أن الواجب الوجود ليس غير الوجود- فإن الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجود فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته وهو موجود بذاته- وهو مازاح- و لك أن تقول ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود- فإن الوجود لو كان سببا لوجوده وكونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وأنه محال لكنا «١» نجيبك بأننا لا نسلم أنه محال فإن تقدم الوجود على موجوديته إنما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك ولزيادة الإيضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لأن الإنسان مثلا إما أن يكون موجودا

للإنسانية ولأنه إنسان - وإما موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل إلى الأول لأن الإنسان إنما يكون «٢» إنسانا إذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لأنه إنسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الإنسان موجودا قبل كونه موجودا - وهذا هو المطلوب -

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٠٣

و هو محال فبقي أن لا يكون الإنسان موجودا إلا عن علة وينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود - وهذا هو المطلوب -

فلو قيل الوجود أيضا كذلك لا يجوز أن يكون موجودا لأنه وجود لأنه إنما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لأنه موجود فيعود المحال. فالجواب أن الوجود إنما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لأنه موجود إلا أن الوجود موجود بنفسه فلا يلزم أن يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم أن الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا ولا محذور فيه.

فقد ظهر أن ما هو غير الوجود إنما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما أن الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكما أن الأجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما أن الأشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض الحكماء وفيه تأمل.

الرابع ما أفاده صاحب التلويحات -

و هو أن الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا وإذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات أخرى معقولة غير ممتعة لماهياتها بل ممكنة إلى غير النهاية وقد علمت أن ما وقع من جزئيات كلي بقي الإمكان بعد وإذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود فهي إذا أخذت كلية أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها

إذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود - ممتنع الوجود باعتبار ماهيته وهذا محال غاية ما في الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون واجبا لأن جزئيات الماهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فإذا كان شيء من ماهياته ممكنا فصار الواجب أيضا باعتبار ماهيته ممكنا وهذا محال فإذا كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصـرف البحـر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٠٤

الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره وأرى أنه برهان متين وتحقيق حسن والإيراد عليه بأنه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمرا موجودا إلى وجود ومعرض له يكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص إطلاق الماهية على الكلية لا ينفع إذ المقصود أن الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب - مندفع بأن كلامه مبني «١» على أن تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده كما هو رأي أهل الحق المصرح به في كلام أبي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن إلى معرض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة وكل ما له ماهية كلية فنفس تصورهما لا يأبى عن أن يكون له جزئيات غير ما وقع إلا لمنازع خارج عن نفس ماهيته فحاصل برهانه أنه لما كان الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم الماهيات والذوات إذ المنظور إليه في تقسيم الشيء إلى الأمور الثلاثة حاله في نفسه مقيسا إلى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات إما أن يكون جميعها ممتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها والشقوق الثلاثة بأسرها باطلة إذ الأول ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع - والثالث ينافي الوجوب فيما يفرض واقعا وبطلان شقوق التالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى

غير الوجود فإذا إن كان في الوجود واجب بالذات- فليس إلا الوجود
الصرف المتأكد المتشخص بنفسه لا يلحقه عموم ولا خصوص.

و ما أشنع ما أورده عليه بعض الأعلام من أن دعوى عدم امتناع
الجزئيات- الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز أن يكون لماهية كلية أفراد
متعددة متناهية- لا يمكن أن يتعدى عنها في الواقع وإن جاز في التوهم
الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم حينئذ
ممنوع ولو سلم أنه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما يلزم أن يكون الواجبات
غير متناهية فلقائل أن يمنع بطلان هذا قائلًا إن دلائل بطلان التسلسل لو
تمت لدلت على امتناع ترتب أمور غير متناهية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٠٥
موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين «١» ولا مبين.
لأننا نقول أما بطلان ما ذكره أولا فبأن كل ماهية بالنظر إلى ذاتها لا يقتضي
شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب أصلا فإذا قطع
النظر عن الأمور الخارجة عن نفس الماهية لا يأبى عند العقل عن أن يكون
لها أفراد غير متناهية- وأما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبأن الكلام هاهنا ليس
في بطلان التسلسل في الواجبات- عدديا أو لا يقفيا مترتبا أو متكافئا حتى
قيل إن بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في أنه إذا كان للواجب ماهية كلية
يمكن أن يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع- إذ الماهية لما لم يكن من
حيث هي إلا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يأبى
بالنظر إلى نفسها من حيث هي أن يكون لها أفراد غير واقعة- ولما كان كل
من الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن
الخارجيات بمعنى أن لا معنى من المعاني في ذاته خارجا عن أحد هذه
المعاني- فإذا وجب لذاته فرد من ماهية كلية كانت جميع أفرادها واجبة
لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وأمكن لو أمكن.

[illegible]

و هو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الإشراف ويناسب مذهب «١» المشائين وهو أن الوجود لو كان زائدا على ماهية الواجب لزم وقوعه «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٠٧

تحت مقولة الجوهر فيحتاج إلى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو محال.

و أيضا كل ما صح «١» على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٠٨

و الجواب أما عن الأول فبأن الواجب نفس «٢» الوجود الخاص
المخالف لسائر الوجودات لأنه متقدم قاهر بالذات عليها غني بالذات عنها
مؤثر بالذات فيها ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو أمر عقلي

كالشيئية ونظائرها عليه كما مر لكن موجودة الواجب بمعنى ما به الوجود ليست أمرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات من أن ماهية الحق موجودة لا بوجود يلحقه أي من خارج وليس كالإنسانية التي هي موجودة بأن لها وجودا خارجا عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الواجبية وهي معنى بسيط «٣» وإن كان المعبر يعبر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١١٢ عنه بلفظ مركب «١» أو إن كان «٢» له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حتى يجب له أو يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازما لا يرفع دائما وهو له من وجود الحق لكونه موجودا أو جعل «٣» أنه موجود في أصله وماهيته فسأل سؤال التضعيف هل هو ذو وجود أم لا فسومح بأن له وجودا أي بالمعنى العام على أنه لازم أو نوقش وقيل ليس هو بموجود على أن وجوده صفة لشيء هي فيه واختار في التعليقات الشق الثاني حيث قال إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنه بحت وجود وصحفوه «٤» بأنـه يـجـب وجـوده وهـو سـهو .
و الحاصل أن حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بأن الحصة من الكون في الأعيان زائدة على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب- وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبأنه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع أنه لا أولوية لأحدهما بالعارضية والآخر بالمعروضية إذ لا نزاع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١١٣

لأحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما- لا ما صدق عليه هو من الوجودات المتخالفة إنما النزاع في الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب أم زائد عليه فإن «١» وقع في كلامهم أن الوجود المشترك عين في الواجب زائد في الممكن كان معناه

أن مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته «٢» وفي الممكنات ليس كذلك وأما عن الوجه الآخر فبأن الوجود ليس بكلي وإن كان مطلقا «٣» مشتركا فتأمل في هذا المقام فإنك لو عرفت «٤» هذا المعنى في الوجود صـرـت مـن الراسـخين فـي العـلم و منها أن الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة و غير المعلوم غير المعلوم ضرورة. و أجيب عنه في المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الـذـي هـو نـفـس حـقـيـقـة الواجـب. لمعـرـة إـشـراقية «٥» أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحسولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء وقد أقيم عليه البرهان - كيف وحقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به وليس الوجود الخاص للشيء

٤

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١١٤

متعددا «١» بخلاف الماهية فإنها أمر مبهم لا يأبى تعدد أنحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس إلا نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة وأما أن حقيقته غير معلومة لأحد علما اكتناها وإحاطيا عقليا أو حسيا فهذا أيضا حق لا يعتريه شبهة - إذ ليس للقوى العقلية أو الحسية التسلط عليه بالإحاطة والاكتناه فإن القاهرة والتسلط للعلّة بالقياس إلى المعلول والمعلول إنما هو شأن من شئون علته وله حصول تام عندها وليس لها حصول تام عنده وأما أن ذاته لا يكون مشهودا لأحد من الممكنات أصلا فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي «٢» ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل

ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام والقوى والمواد لا لمنع وبخل من قبله تعالى فإنه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلى كل أحد من كل أحد غيره كما أشار إليه في كتابه المجيد بقوله وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وقوله وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى - والدنو الأدنى من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه وإليه أشير في الرواية عن النبي ع لو دليتم بالأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى «٣» قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١١٥

و أوفر وأشد استغراقا وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الإلهية الواجب لذاته أجمل الأشياء وأكملها لأن كل جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله فله الجلال الأرفع والنور الأقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه لا بالكنه لأن شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا اكتناهاها لأن شدة نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده- لكن لا نحيط به علما كما ورد في الوحي الإلهي وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ. و اعلم أن معنى كون شدة النورية العقلية أو الحسية حجابا للعقل أو الحس عن الإدراك يرجع إلى قصور شيء منهما وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به فإن الحجاب عديمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شيء - من الأعدام والظلمات والنقائص والآفات.

فإن قيل إذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الإشرافي للنفوس المتألّهة- ولا شك أن المشهود بالشهود «١» الوجودي ليس إلا نفس حقيقته البسيطة لا وجهها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس إلا نفس حقيقته الصرفة لا غير.

قلنا لا يمكن للمعلولات مشاهدة ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول فهو أيضا لا يشاهد ذاته إلا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق الأول له من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود- وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فإنه إنما يحصل بترك الالتفات إلى الذات والإقبال بكلية الذات إلى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه وإنيته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعا عن الشهود ولم يبق له حكم وإن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١١٦

أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون «١» حكمه باقيا كما قال الحلاج «٢» بيني وبينك أني ينازعني فارفع بلطفك أني من البين

حكم عرشية:
اعلم يا أبا الحقيقة أيّدك الله بروح منه أن العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأن المدرك ما ذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك وبأن المدرك هو ذلك الشيء إذا تمهد هذا فنقول إن إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل فطرته لأن المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراك وتلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقیقات المحققين من المشائين كما سيقر «٣» سمعك ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الإدراك حسيا أو

خياليا أو عقليا وسواء كان حضوريا أو حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١١٧ أن وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القويم ومصداق «١» الحكم بالموجودية على الأشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الإلهي وسنقيم البرهان على أن الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله فإذن إدراك كل شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء - على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن «٢» إلا بإدراك ذات الحق تعالى لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع العلاقات لا بجهة أخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع إلى نفس ذاته كما سنبين في مقامه اللائق به إن شاء الله تعالى فكل من أدرك شيئا من الأشياء بأي إدراك كان فقد أدرك الباري «٣» وإن غفل عن هذا الإدراك - إلا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين ع أنه

قال

:

ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله وروي معه وفيه و الكل صحيح فظهر وتبين أن هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشيء لا امتناع ذلك بالبرهان كما أن كماله ر. و أما الإدراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الأولياء والعرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١١٨

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٢٠
للاخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود إن اقتضى العروض
أو اللاعروض - لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وإن لم يقتض شيئا
منهما احتاج الواجب في وجوبه إلى سبب منفصل.
و الجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعيه متواطية ومجرد اتحاد المفهوم
لا يوجب ذلك لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء متخالفة الحقائق
فيجوز أن يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب
التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها
سواء كانت مقوليته عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات
أو بالتشكيك «١» كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع أن نورها
يقتضى إِبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار فلا يلزم من كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة
أفرادا متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق أن الوجود مقول
عليها بالتشكيك وأنه في الواجب أقدم وأولى وأشد منه في الممكن
بحث وتحصيل

و هذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أن أفراد
مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها
بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت أو عرضية بين أفرادها إذ
الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الإمكانية والوجود كما مر لا يكون كلياً
ولا جزئياً - وإنما له التعيين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج إلى تعيين آخر كما
لا يحتاج في موجوديته إلى وجود آخر لأن وجوده ذاته وسنبين في مبحث
التشكيك أن التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون
بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات
والتشخصات والتقدم والتأخر والوجوب والإمكان والجوهرية والعرضية والتمام
والنقص لا بأمر زائد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٢١
عليها عارض لها وتصوره يحتاج إلى ذهن ناقد وطبع لطيف.
و العجب من الخطيب الرازي حيث ذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين - إما
كون اشتراك الوجود لفظيا «١» أو كون الوجودات متساوية في اللوازم فكأنه
لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي «٢» في الحقيقة.
و أعجب من ذلك أنه صرح في بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات
بالتشكيك مع إصراره على شبهته «٣» التي زعم أنها في المتانة بحيث لا
يعتريها شك - وهي ما مر من أن الوجود إن اقتضى العروض أو التجرد
يتساوى الواجب والممكن - وإن لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من
الغير وجملة الأمر أنه لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات.
و من الناس من توهم أن الوجود إذا كان زائدا فهو المطلوب وإلا فاختلفه
في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال.
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٢٢
و على تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل.

فيقال له كلاهما فاسد - أما الأول فلأن المتواطى ربما لا يكون ذاتيا
لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض ومطلوبك زيادة
الوجود الخاص وهو غير لازم - لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم
الوجود الانتزاعي وجودا قيوما بذاته - لكونه حقيقة مخالفة «١» لسائر
المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيات - خصوصا على قاعدتنا
من كونه أصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه وجماله
وأشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله.
و أما الثاني فلأن في وجوب كون المشكك خارجا عن حقائق أفرادهِ ومراتب
حصصهِ كلاما سيأتى إن شاء الله تعالى
فصل (٤) في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية فإن كل ما يمكن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٢٤
واجبنا لذاته هـ ذا خـلف.
بحـث وتحصـيل
و هاهنا إيراد مشهور وهو أنه غاية ما لزم من هذا الدليل أن يكون وجود
الصفة أو عدمها بالغير لا أن يكون الواجب في ذاته أو تعيينه متعلقا بذلك
الغير وذلك لأنه إن أريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير
فالملازمة ممنوعة إذ لا يلزم «١» من عدم ملاحظة أمر عدم ذلك الأمر وإن
أريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الأمر وجودا وعدمها فالملازمة مسلمة
لكن بطلان التالي ممنوع- فإن اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض
المذكور محال والمحال جاز أن يستلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب
واجبا فلا يظهر بطلانه الخلف.

فالأولى أن يقرر الحجة المذكور هكذا إذا اعتبرت ذات الواجب على
الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط أي مع قطع النظر عن ذلك
الغير وجودا وعدمها فإما أن يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال
لاستحالة «٢» وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة أو مع عدم تلك
الصفة وهو أيضا محال بعين ما ذكرناه ولا يخفى أن وجوب الذات لا يخلو
في نفس الأمر عن هذين الأمرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا
شرط فيكون وجوب الذات أيضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من
اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزمه بطلان
المقدم وليس لقائل أن يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدمها ليس اعتبارا لعدم
وجوده هـ عـدم عـدمها حـتى
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٢٥

ينافي تحصل معلولها وجودا وعدمها والحاصل أن عدم اعتبار العلة
بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع وأيضا كما أن اعتبار
الماهية من حيث هي هي ليس اعتبارا لوجود ما يلحقها أو عدمه ومع ذلك لا

تخلو الماهية عن أحدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته وما يكون سببا له وعدمها وما يتحصل ذلك العدم به- لا ينافي حصول أحد الطرفين والسبب المقوم له لأننا نقول «١» مرتبة الماهيات التي يعرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست وعاء للكون الواقعي لشيء ولا لعدمه إذ لا يحصل لها أمر غير ذاتها وذاتيتها إثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدمها فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وإن كان مصحوبا لها غير منفك عنها في الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا يمكن أن يكون مرتبته بحيث لا يكون لها تعلق بشيء لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الأكوان- وملاك طرد الأعدام وردع فقدان ورفع البطلان عن الأشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده في ذاته إما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى إذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته أو مرتبة عدمه لقصور ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يسع له إلا أن يكون متأخرا عنه بمراحل لائقة به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الإمكانات وأعداد مراتب الفقر لأجل تضاعف النزولات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد ثبت أن كل صفة مفروضة له تعالى- يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته إما الوجود أو العدم وأيا ما كان يلزم اعتبار علته معه- إذ كما أن حصول ذي السبب وجودا وعدمه مستفاد من حصول سببه وجودا وعدمه- فكذلك اعتباره وتعقله مستفادان من اعتبار سببه وتعقله كذلك هذا غاية ما يتأتى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٢٦
لأحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال فيه أن هذا الحكم منقوض بالنسب والإضافات اللاحقة لذات المبدأ تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم أن يكون تلك الإضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وأن يمتنع تجددتها وتبدلها عليه مع أن ذات الواجب غير كافية في

حصولها لتوقفها على أمور متغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا حيث قال ولا نبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود- فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضي «١» به من استشرق قلبه بأنوار الحكمة المتعالية وإن قلبه كثير من الأتباع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٢٧

و المقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا بأن واجب الوجود بالذات- قد يعرض له الإمكان بالقياس إلى الغير وللغير أيضا إمكان بالقياس إليه وإن امتنع عليه الإمكان بالذات والإمكان بالغير أيضا ولم يتقنوا بأن الواجب بالذات كما أنه واجب بالذات واجب بالقياس إلى الممكنات المستندة إليه وهي أيضا واجبة الحصول له تعالى لأن وجوداتها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور هاهنا واجب وجود آخر أو ممكنات آخر مستندة إلى واجب وجود آخر لكان لما ذكره وجه صحة- تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لأن وجوب وجود الأشياء مما ينشأ منه تعالى فكما أن لها وجوبا بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس إلى ذلك الغير ووجوب له أيضا إذ الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع إلى أن الغير يأبى إلا أن يكون الشيء واجب الحصول «١» سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان أو من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشحي الوجود ظلي التجوهر استنادي الحقيقة تعلقي الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالإمكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء أخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعقلية أو من قبل اقتضاء مبدعه الفيض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق أن إضافات ذات الواجب تعالى إلى

الممكنات ونسبة الخلاقية القيومية إليها وأضوائه الساطعة على الذات القابلة للوجود ليست متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة وليست إضافته كسائر الإضافات التي تكون بين الأشياء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٢٨

و تكون متأخرة عن المنسوب إليه بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافية ذاته بذاته يعني أن نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب إليه فكما أن بعلمه الكمالى الإجمالى يعلم جميع الأشياء ونسبتها إليه تعالى وبقدرته التامة الكاملة يقيم جميع المقدورات فكذلك «١» ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق- وكيفية لحوقها ونسبتها وإضافتها إليه تعالى فليس في عالم إلهيته وصقع ربوبيته شيء من المعاني العدمية كالعدم والإمكان والظن والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصمير والفقر. و العجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف- أنه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى. و أعجب من ذلك أنه مما قد تفتن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات- أن الأشياء كلها واجبات للأول تعالى وليس هناك إمكان ألبة وفي كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات واضحة بأن الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الأول على الضرورة والبت وأما ما يتراءى «٢» من تجدد الأشياء وتعاقبها وتغيرها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٢٩ فهذا بالقياس إلى بعض أوعية الوجود فإن الزوال والغيبة عن بعض الموجودات- لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الأشياء الحافظ لكل المراتب والأنحاء وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله المفضل المنعم فصل (٥) في أن واجب الوجود واحد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٣٠

في شيء من وجوده فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة أحدهما وهو مستحيل لما مر من أن وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب وإما أن يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء وكل محتاج ممكن وإما أن يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم أن يكون الواجب في تعيينه محتاجا إلى غيره لأن تعيين الشيء إذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم أن يكون معللا لأن كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل إما بذلك الشيء وهو ممتنع - لأن العلة بتعيينها سابق على المعلول وتعيينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وأما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجا إليه في وجوده كما في تعيينه إذ التعيين « ١ » للشيء إما عين وجوده أو في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبا بالذات - قيل هاهنا بحث لأن « ٢ » معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود - أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة أثر صفة وجوب الوجود لا أن تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود

الإلهية كثيرة لكن تتميم جميعها مما يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحث القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد وأن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٣٢

و وجوبه «١» كوجوده يستفاد من الغير وهذه المقدمة مما ينساق إليها البرهان- ويصرح بها في كتب أهل العلم والعرفان وقد أسلفناه القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين وتبلدت أذهانهم مما ينسب إلى ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتغاره بإبداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل- فإني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان «٢» بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٣٣ قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها أية حيثية كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيلان «١» أما الثاني فلما مر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه وأما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات- وبالجمله ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن أية حيثية وأية جهة أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلا.

و ظني أن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيرة لها عن استقامتها- يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٣٥
هذا الوجود فرضا مباينة أصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات
واحدة ووجود واحد كما أشار إليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود
الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف
شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته بذاته تعالى يدل على وحدته كما في
التنزيل شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَى مَوْجُودِيَةِ الْمَمَكَنَاتِ بِهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ
تَعَالَى أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.
برهان عرشي:

و لنا بتأييد الله تعالى وملكوته الأعلى برهان «١» آخر عرشي على
توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور - ويستدعي بيانه
تمهيد مقدمة وهي أن حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا
للواجبية - ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة أخرى غير ذاته وإلا لزم
احتياجه في كونه واجبا وموجودا إلى غيره كما مر من البيان وليست للواجب
تعالى جهة أخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا وإلا
يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء «٢» أو بالأخرة وقد تحقق
بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجي ء فحينئذ نقول يلزم أن يكون
واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحثيات الصحيحة وعلى جميع
الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر وإلا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل
الوجود والوجوب إذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من
وجوه التحصل أو عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود - فلم يكن
ذاته من هذه الحثية مصداقا للوجود فيتحقق حينئذ في ذاته جهة إمكانية أو
امتناعية يخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حثيتي الوجوب
وغيره من الإمكان والامتناع وبالجمله ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة
عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق أن واجب
الوجود بالذات واجب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٣٦
الوجود مـــــــن جميع الحثثـــــــات.
فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها أن كل كمال وجمال يجب أن يكون
حاصلا لذات الواجب تعالى وإن كان في غيره يكون مترشحا عنه فائضا من
لدنه.

فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما
مر من أن الملازمة بين الشئيين لا تنفك عن معلولية أحدهما للآخر أو
معلولية كل منهما لأمر ثالث فعلى أي واحد من التقديرين فيلزم معلولية
الواجب وهو خرق فرض الواجبية لهما فإذن لكل منهما مرتبة من الكمال
وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من
لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء
كانت ممتعة الحصول له أو ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض
حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون «١» ذاته بذاته مصداقا لحصول
شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا
حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود
يجب أن يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشئات
الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود- بما هو وجود للموجود بما
هو موجود فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب أن يكون
مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وإن لم ينفع
للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتئاته على كثير من الأصول الفلسفية
والمقدمات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٣٧
المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه
بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة
فصل (٦) في استيناف القول في الجهات ودفع شكوك قيلت في لزومها

إن من التشكيكات الفخرية في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحث لا يخلو عنها شيء من الأحكام والأوصاف أن الوجود الواجبي لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية.

و الجواب « ١ » على ما ذكره الحكيم الطوسي أنه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فإن الحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصورات إلى الوجود الخارجي وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للأمر التي تستند إليها أو معلولا لها كما أن تصور زيد وإن كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسندا إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب. و منها أن نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عديم فيكون هو ثبوتيا « ٢ » الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٣٨ و أيضا « ١ » هو تأكيد الوجود فكيف يكون عديميا. و الجواب أنه ليس عديميا بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان « ٢ » وإن اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كلياً على جميع الموجودات العينية أليس الممتنع والممكن العام نقيضين وأحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم أن يكون كل ممكن بالإمكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد إلا في الذهن. و منها أن ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل إنما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض

الأمر الذهنية- كالعنى مثلا ثابتا فى الخارج لشي ء ومن المشهورات المسلمة أن وجود الصفة فى نفسها- هو وجودها للموصوف بها بعينه فإن «٣» يكون لمثل هذا الأمر وجود عيني فيكون من قبيل الأعراض الموجودة فى الخارج والعقل يأبى من عد هذا المفهوم وأمثاله- من الموجودات العينية «٤» فضلا عن جعله من الأعراض.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٣٩

و الجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معني الوجود الرابطي وأن أحدهما وهو الوجود الذي فى الهليات المركبة غير الآخر وهو وجود الأعراض والصور الحالة وأن قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج فى نفسه هو أنه موجود لب وأن ج فى الأول لا بد وأن يكون من الأمور الموجودة فى أنفسها لا بالعرض بخلاف الثانى» و من لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يسلم الفساد اللازم والتزم ومن حقق الأمر يعرف أنه قد يكون الشي ء ممتنع الوجود فى نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس إلى الغير- ومن هاهنا أيضا نشأت الشبهة التى أوردها طائفة من أهل الشغب والجدال- على المحصلين من الفلاسفة العظام وهى أنه إذا لم يكن للإمكان صورة فى الأعيان- لم يكن الممكن ممكنا إلا فى الأذهان وفى اعتبار العقل فقط لا فى الأعيان فيلزم أن يكون الممكن فى الخارج إما ممتنعا أو واجبا لعدم خروج شي ء عن المنفصلة الحقيقية- ولك أن تدفعها بما تحصلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على الشي ء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعا فى الأعيان.

و أيضا يجرى هذا الاحتجاج فى الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة فى الأعيان- فالحل ما ذكرناه

تصالح اتقيا:

«٢» إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود

هذه المعاني العامة كالوجوب والإمكان والعليّة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤٠

و التقدم ونظائرها وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث
قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل واعتباره فمناً ذلك
ما حققناه- وفي التحقيق وعند التفقيش لا تخالف بين الرائن ولا مناقضة بين
القولين فإن «١» وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية
بها بحسب الأعيان وقد دريت أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية
لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو
وأبناعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين- سيما الشيخ المتأله صاحب
الإشراق.

و مما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات
الكلامية- من أن عدم الفرق «٢» بين نفي الإمكان والإمكان المنفي وهما
مفاد لا إمكان له وإمكانه لا- يوجب كون الإمكان ثبوتياً وأن كل عدم فإنه
يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت وما له ثبوت فهو
ثابت فإنه «٣» إن عني به إثبات أن الإمكان من الموجودات العينية فالكذب
فيه ظاهر وإن عني به أنه ليس من الأعدام- بل من المحمولات العقلية على
الماهيات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام
ومعنى إمكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الإمكان ومعنى لا إمكان له
عدم صدق الإمكان كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي أوصاف الأشياء
ولا يحتمل عليه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤١

الوجود في الأعيان وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله
على الأشياء العينية وصدقه عليها وهذا أحد معاني الوجود الرابطي وأما
التعريف بالوجود «١» فإنما يلزم في عدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق
السلوب للأشياء فإن من السلوب سلب لطبيعة عدم فضلاً عن طبيعة أخرى

نعم «٢» لا يكون المسلوب سلبا لسلبه فيكون ثبوتا إضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه «٣» الطبيعة الإطلاقية كما في الشفاء- أن الثبوت وأعني به الإضافي المطلق أعم من أن يكون «٤» حقيقيا في نفسه أو بالإضافة فقط يقع جزء من بيان «٥» السلب لا أنه موجود في السلب كما ذهب إليه بعض أتباع المشائين من مفسري كلام أرسطاطاليس فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه ومن قال أن البصر جزء من العمى وأن الأعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به أن البصر موجود مع العمى بل يريد أن العمى لا يمكن أن يحد إلا بأن يضاف السلب إلى البصر في حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهية أن الحد قد يزيد على المحـود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤٢
و منها أن جعل الإمكان وقسيميه وأشباهاها من المعاني العقلية إنما يقطع لزوم السلاسل المتولدة إلى لا نهاية في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فإن اتصاف الشيء بالإمكان يلزم «١» أن يكون على سبيل اللزوم وإلا لزم جواز الانقلاب فيكون لإمكان الشيء وجوب في العقل- واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجود وهكذا إلى غير النهاية على أن كون الاتصاف بالإمكان على أي حال من عناصر العقـود يوجب اللانهاية أيضا.
و الجواب أن التسلسل هاهنا بمعنى لا يقف لأنه حاصل من اعتمال الذهن- من غير أن ينساق إليه الأمر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

و تحقيق هذا المقام أن كون الشيء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آلة للعقل في تعقله إذ لا ينظر فيه بل إنما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا إذا عقلنا الإنسان مثلا بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الإنسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الإنسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين حكمنا على الإنسان- أنه جوهر بكونه جوهر أو عرضا ثم

إذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا إليها وجدناها عرضا قائما بغيره وما وجد في كلام أهل التحقيق أن الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور عنوا بذلك أنها في كونها معقولة لا تحتاج إلى صورة أخرى تكون هي آله إدراكها لا أننا إذا عقلنا ماهية الإنسان وحكمنا عليه بكونه جوهرًا حيوانيًا جرميًا يكون المنظور إليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية لأن هذا بين الفساد- فذلك الإمكان ومقابله كالألة للقوة العاقلة بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة إلى كون شيء من الثلاثة موجودا أو معدوما ممكنا أو واجبا أو ممتعا. ثم إن التفت العقل إلى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار إمكانا لشيء ولا وجوبا ولا امتناعا له بل كان عرضا موجودا في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤٣

العقل وممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا أو إمكانا صار شيئا ممكنًا - وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الأدوية إذا صارت منظورا إليها معقولة بالقصد محكما عليها أو بها انقلبت اسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية تعلقية - وهذا الانقلاب غير مستحيل « ١ » لأنه كانقلاب المادة إلى الصورة والجنس إلى الفصل والقوة إلى الفعل والناقص إلى التام لا كانقلاب الصورة إلى الصورة والنوع المحصل إلى النوع المحصل لأن الروابط والأدوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الأشياء المحصلة التامة بل نسب إلى الأشياء وفرق بين الشي ء ونسبة الشي ء - وكذا فرق بين كون الشي ء شيئا أو قوة على شي ء إذ القوة بما هي قوة ليست شيئا من الأشياء أصلا اللهم إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الأمر إلى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهولى الأولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون بإحدهما بالقوة وبالأخرى بالفعل وما قرع سمعك أن المعنى الأدوي كالوجود

النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولى هما متباينان بالذات يرام به ما أفدناك تحقيقه لا أن لهما ذاتين متباينين فإنه الرابطة لا ذات لها أصلا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة أصلا ولهذا تقبل الألوان ويظهر به الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير أن يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له أن يصير محصلا والشيء واللاشيء الذي فـي قوتـه أن يصـير شـيئا.

قاء
دة:

وإذا تحققت الأمر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله أسلوباً مطرداً في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤٤

و الوجود واللزوم ومضاهياتها سواء كان بإزائها في الأعيان شي ء أم لا فإن الوجود والوحدة مع أن حقيقتهما واقعة في الأعيان بل حقيقة الوجود هي أحق الأشياء بالوقوع العيني لكن مفهومهما من المعاني المتكررة في العقل فإن لحقيقة الوجود موجودة ولموجوديتها موجودة أخرى وهكذا إلى أن يعتبرها العقل - لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام في الوحدة. فإن رجع أحد وقال إن العقل يجد أن شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع إلى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الأول لانفسدت الملازمة الأولى فيجب أن يصدق الحكم الإيجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم إلى لا نهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لإيجابيات صادقة. قلنا له أ لم تتذكر ما بيناه لك وسقنا إليه فطانتك كيلا تعمل رويتك من أن اللزوم إنما يكون لزوما إذا اعتبر رابطة لا مفهوما ما من المفهومات فإذن هو بما هو لزوم ليس بشي ء من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أو عدم لزوم.

ثم إذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات ووصف ما من الأوصاف- استؤنف النظر في لزومه أو لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم- ليس إلا اللزوم الملتفت إليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا إليه منظورا فيه بالذات فلا محالة تنقطع خطرات الأوهام في مرتبة من المراتب وهذا أولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في فك هذه العقدة- أن تلك اللزومات موجودة في نفس الأمر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة أعم من الثاني فإن الموجبة إذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج أعم من أن يكون بصورة يخصه كوجود الجسم أو لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤٥
كله فإن هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما «١» إذا كان أحد قسمي المتصل حارا والآخر باردا فيصدق الإيجاب الخارجي عليه وإن كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على أحد الأنحاء وكما أن خصوص القضية الخارجية- قد يقتضي نحوًا خاصًا من الوجود كالحكم بالتحيز فإنه يقتضي الوجود المستقل- وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فإنه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الأحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود وكما أن المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالإمكان والدائمة بالدوام نقول أيضا لزوم شيء آخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم- بأن يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فإن معناه أنه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح أن ينتزع منه انقطاع الامتداد «٢» فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع

ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فإن مرجعه أن اللزوم لا يمكن صحة انتزاعية من شيء إلا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود أي صحة انتزاعه عن موجود بالفعل كما أن القضية الممكنة يكفي في صدقها إمكان وجود الموضوع انتهى كلامه.

وذلك لأنه مع كونه قد عني نفسه وبالع في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الإجداء - لأن اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير أن يصير منتزعا بالفعل - لا يصح أن يقع موضوعا للإيجاب ويحكم عليه باللزوم أو اللالزوم لأنه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية وإذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤٦

صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وإن كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا فموجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الأول الذي يمتنع أن يكون موضوعا لحكم إيجابي بل ولا سلبي أيضا ووجود «١» الموصوف لا يمكن أن يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية أو انتزاعية وإلا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فإن وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة إذ السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وإنما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخرا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق ما مر من أن اللزوم له تحقق رابطي يكفي في كون أحد الشئيين لازما والآخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وإن كان منسوبا إلى الخارج إذا كان اتصاف الملزوم بالأمر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم في نفسه لأن نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شئيين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته في نفسه ليس إلا في ظرف الذهن وإن كانت ملاحظته في

نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والأعدام فإنها وإن كانت حقيقتها سلوب الأشياء وأعدامها لكن للعقل أن يلحظها كذلك وإذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا وأعداما- لأن ماهيتها كذلك وقد مر أن الوجود مما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين- فمفهوم المعنى الرباطي معنى رباطي بحسب الحمل الذاتي الأولي لا بحسب الحمل الشائع الصـناعي فتـدبر فيـه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤٧

ثم إن في كلامه بعضا من مواضع الأنظار «١» أما أولا فلأن أبعاد المتصل الواحد قبل أن يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من أنحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين قارين لا يمكن «٢» الحكم الإيجابي عليهما بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فإذا حدثت الاثنينية الخارجية- صار كل واحد منهما مما له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منهما موجودا أصلا إنما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رأيه أمر عقلي انتزاعي نسبي لا تحصل له إلا بما ينتزع منه- فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرتة فكيف يكون الأشياء المتعددة- من حيث تعددها موجودة بوجود واحد. و أما ثانيا فلأن خصوصيات الأحكام وإن اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء بحال خارجي وجود الانتزاع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤٨
بل نقول ما ذكره من أن خصوصيات الأحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات- ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد «١» أن يخرج من

القوة إلى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج. و أما ثالثا فلأن طبيعة القضية الممكنة وإن لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الأعيان لكنها اقتضت الوجود في الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شك أن القضايا التي كلامنا فيها أشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات- فكيف «٢» يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه إلى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا إلا بعد أن يصير منظرنا إلى هـ.

و أما رابعا فلأن عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل «٣» ليس معناه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤٩

أنه يمكن لنا أن نحكم على زيد بأنه كاتب بالإمكان من غير أن يكون موجودا في الأعيان كيف والكتابة بالإمكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه أن القضية الممكنة من جهة إمكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع أي كيفية الرابطة إذا كانت إمكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها إمكانا لا تستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضاءها له من حيثية أخرى كما باعتبار أصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع- لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الأحكام لا في جهاتها على أن الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة

فصل (٧) في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان إن لفظ الإمكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على «١» ما في قوة سلب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٥٠

امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع هو

ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه أو ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف- بالقياس إلى أحد هذين الأمرين فصار معنى الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وإنما «١» توصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز «٢» من باب وصف الشيء بحال متعلقة الغير الواقع في نفس الأمر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على «٣» أن هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الأمر لأن ما في نفس الأمر إما الوجوب أو الإمكان وإنما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوما جامعا لهما هو في نفس الأمر وبحسب الواقع ليس ألا أحد الأمرين لا طبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك «٤» ليس هو مادة بل جهة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٥١
ثم انصرف عن الوضع الأول بأن اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الإيجاب كما في الوضع الأول وتارة في طرف السلب إذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما- وحينئذ وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وتخلّى عن الواجب فصار الإمكان مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين إذ بحسب دخوله على الإيجاب قابل ضرورة السلب وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الإيجاب ولما لزم وقوع الإمكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا «١» وضع منقولا خاصيا لسلب الضرورة في جانبي الإيجاب والسلب جميعا وهو الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو أخص من المعنى الأول فكان المعنى الأول إمكانا عاما أو عاميا والثاني خاصا وخاصيا بحسب الوجهين وصارت الأشياء بحسبه على ثلاثة أقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الأول قسمين واجبا وممكنا أو ممتنعا _____ا وممكنا.ا.
ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت أو وصفية أو

وقتية وهو أحق باسم الإمكان من المعنيين السابقين لأن هذا المعنى من الممكن - أقرب إلى حال الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب كالكتابة «٢» للإنسان لتساوي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٥٢ نسبة الطبيعة الإنسانية إلى وجودها وعدمها له والضرورة «١» بشرط المحمول وإن كانت مقابلة هذا الإمكان بالاعتبار فيما يشاركه في المادة لكنها «٢» توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الإمكان من حيث الماهية وأخصيته «٣» هذا المعنى من اللذين قبله ليست إلا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الإمكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال وهو الإمكان الاستقبالي لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور إما موجودا أو معدوما فالضرورة قد أخرجه من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ولذلك اعتبره

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٥٣ فرقة من المنطقيين لأن «١» الباقي على الإمكان الصرف ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال - من الممكنات التي يجهل «٢» حالها ومن اشترط منهم في هذا أن يكون معدوما في الحال فقد غفل عن أن حسبانه إن جعله موجودا قد أخرجه إلى ضرورة الوجود آت مثله هاهنا إذ فرض العدم الحالي أيضا يخرجه إلى ضرورة العدم فإن استضر بذلك فيستضر بهذا فتزجج أحدهما على الآخر ليس من مرجح وهذا «٣» قول يناسبه النظر المنطقي والأنظار البحثية.

و أما التحقيق الفلسفي فيعطي أن الممكن في الاستقبال أيضا لا يتجرد عن إحدى الضرورتين الوجوب باعتبار أحد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة إيجاب العلة له كما في الحال فإذن معنى الإمكان واحد يتساوى نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الإمكان الاستقبالي - فإن الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه

السموية وعادة الله فيها وسنة الله التي لا تبدل لها أن الشمس لا يتغير مسيرها وأنها ستعود إلى الأسد بعد هذه المدة وسنزيدك إيضاحا لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات إن شاء الله تعالى.

ثم قد يطلق الإمكان ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لأجل تحقق الأكثر والأقل مما لا بد منه « ١ » وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الإمكان بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التام - ورفع الإبهام عند تعيين الأمر على ما في فلسفتنا من أن نسبة المادة باستعدادها إلى الشيء الحادث نسبة النقص إلى التمام كما سيتضح في موعده إن شاء الله تعالى وهذا الإمكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا أو جزؤه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٥٥ فصل (٨) فيه إرجاع الكلام إلى أحكام هذه المفاهيم العقلية التي هي مواد العقود على أسلوب آخر

إن كلا من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادئ الأمر أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بأن الإمكان لا يكون بالغير - بل بالذات وبالقياس إلى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقة حاصرة لجميع الطبائع والمفاهيم بحسب نفس الأمر ومراتبها اللهم إلا في الماهيات الإمكانية فإنها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بإمكانها الذي هي حالها في نفس الأمر لا بحسب مرتبة ماهياتها فإنها من تلك الحيثية ليست إلا هي نعم « ١ » لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحدة منها من تلك الحيثية إلا سلب

نفسها بحقيقتها التصورية لا بهليتها البسيطة أو المركبة لأن إيجاب نفسها أو غيرها إياها أيضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم- وكذا سلب سلبها أيضا إلا أن صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها- لا على طريقة إيجاب تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل «٢» الإمكان على الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٥٦

الماهية كنظيره من قبيل الثاني دون الأول كيف «١» ولو كان المقسم في الأقسام الثلاثة حال الشيء بالقياس إلى الوجود والعدم بجميع الحثيات والاعتبارات أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب أية مرتبة منه لم يكن القسمة عقلية حاصرة- فإن الماهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلاثة عند العقل ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها أيضا مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلًا في الأقسام الثلاثة وكون بعض هذه «٢» الأقسام حاصلًا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى إنما نشأ من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فإن مجرد ذلك- لا يستدعي أن يكون الواجب بالذات مثلاً مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته وإلا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن نفس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٥٧ ذاته تعالى وفرق بين «١» كون الذات مصدوقاً عليها لصدق مفهوم وكونه مصداقاً لصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره أن الماهية الإمكانية لا ينفك عنها الإمكان في أية مرتبة أخذت و اعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام.

منها واجب يمتنع «٢» انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته
من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تعالى والضرورة
هناك ذاتية أزلية مطلقة.
و منها نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت
المحمول لـ
ككون الإنسان إنسانا أو حيوانا والضرورة هاهنا مطلقة ذاتية مع وصف
الوجود للموضوع لا بـ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٥٨
و منها نسب ضرورية يكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات

ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها أيضا ذاتية بالنظر إلى
اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف وكذا مجرد
مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في أقسام.
منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته
من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك الباري تعالى والمعدوم المطلق
والشـر المحـض.
و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته
لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون الإنسان جمادا.
و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته
و لكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الأربعة فردا فإن
اقتضاءها للزوجية عين اقتضاءها لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن
بالذات يستوعب أمورا ممكنة تصدق في كل منها بحسب الإمكان الخاص
إمكانان عامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب ويكون العقد مركبا
من قضيتين موجبة وسالبة وأمورا مركبة فرضا من الواجبين أو الممتنعين أو
ضدين «١» فإن ضرورة الوجود أو العدم لتلك المركبات - ليست لذواتها بما
هي مركبات بل لعة هي خصوصية الأجزاء والاثتان اللذان هما بالغير - أي

الوجوب والامتناع إنما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا أحدهما - لشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مر أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره وأما الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات - في التحقق وإن خالفها في المفهوم فالوجوب بالقياس إلى الغير يعم جميع الموجودات - إذ لا موجود إلا وله عليّة أو معلوليّة لشيء آخر وكل من العلة والمعلول له وجوب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٥٩ بالقياس إلى الآخر لأن الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء ومرجعه إلى أن الغير يأبى ذاته إلا أن يكون للشيء ضرورة الوجود سواء كان «١» باقتضاء ذاتي أو بحاجة ذاتية ووجود تعلقي ظلي

وقد وقع في الأحاديث الإلهية: يا موسى أنا بذك اللازم والامتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكل موجود واجبا أو ممكنا بالنسبة إلى عدم معلوله أو عدم علته أو ما يلزم عدم معلوله أو عدم علته وكذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم ممتنع أو ممكن بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علته.

و بالجملة وجود ما يصادمه وجوده والإمكان مقيسا إلى الغير لا يعرض للواجب القیوم بالقياس إلى شيء من الموجودات الممكنة إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجبا آخر وبالقياس إلى ما فرض من مجعولات واجب آخر ويعرض «٢» أيضا لموجودات ممكنة بعضها مقيسا إلى بعض أو لمعدومات ممكنة كذلك أو لموجود ممكن مقيسا إلى معدوم ممكن أو بالعكس كل ذلك بشرط أن لا يكون «٣» بين الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٦٠ المقيس والمقيس إليه علاقة عليّة أو معلوليّة ويعرض لأمر «١» ممتنعة بالذات بالقياس إلى عدمات أشياء ممكنة بالذات وما يلزمها لعدم العلاقة

ضرورة وجود الشيء ء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا وعدمه حين ما يلحظ مقيسا إليه وهذا إنما يتحقق في الأشياء- التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية أو الاتفاق في معلولية علة واحدة فصل (٩) في أن الإمكان يستحيل أن يكون بالغير لما تيقنت أن قسمة الشيء ء إلى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية إذ كل مفهوم فهو في ذاته إما ضروري الوجود أو لا فإما ضروري العدم أو لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقتان كل واحدة منهما يتركب من الشيء ء ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون أجزاؤها أكثر من اثنين فإنها تكون بالحقيقة منفصلتان أو أكثر فحينئذ الشيء ء بأي اعتبار وحيثية أخذ لا يكون إلا أحد هذه الثلاثة فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة الإمكان فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشيء ء واحد بالنظر إلى حيثية واحدة إمكانان أحدهما بالغير والآخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضاءها له- لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستندا إلى الذات بالمعنى المذكور وإلى الغير جميعا كما مر في الوجوب من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات وأما تحقق إمكانين لشيء ء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء ء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحثيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٦٢

أو ضرورتا عدم واحد أو لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لا يتحصل إلا بالإضافة ولا يتعدد كل منها إلا بتعدد ما أضيفت هي إليه فلو فرض إمكان بالغير لشيء ء ما فهو مع عزل النظر عن الغير أ هو في حد ذاته ممكن فكان لشيء ء واحد بعينه إمكانان وقد علمت بطلانه أو ضروري أحد من الوجود والعدم فقد أزاله ذلك الغير

عما يقتضيه ذاته وكسائه مصادم ما استوجبه بطباعه وليس كذلك إذا كان
الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالإمكان الذاتي لأنه
«١» عبارة عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين لا اقتضاءها سلبها
وبينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلي لا إيجاب «٢» سلب أو إيجاب عدول
والثاني إيجاب لأحدهما والسلب البسيط
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٦٣
التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب ذاته إلى اقتضاء
من تلقاه تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الإطلاق فالإمكان
«١» لأجل هـ ذال ليس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٦٤

من لوازم الماهيات على المعنى المصطلح الشائع في اللوازم بل على
مجرد كون الماهية- كافية لصدقه عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء نعم تساوي
طرفي الوجود والعدم نظرا إلى نفس الذات الإمكانية حين ما هو موجود أو
معدوم في الخارج وثابت في العقل أو صحة إيجاب سلب الضرورتين
لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم الماهيات على المعنى الشائع فيها لكن
ليس شيء منهما حقيقة الإمكان «١» كما يسوق إليه البرهان بل أشد
محوضة في عدم التحصل وأؤكد صرافة في القوة والفاقة ومنهم من يجعل
الإمكان بمعنى تساوي الطرفين نظرا إلى الذات أو بمعنى السلب «٢»
العدولي أو التحصيلي لكن «٣» يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات
المحوجة إلى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية أحد
الطرفين أو تخلف مقتضى الذات عند ترجح أحد الطرفين المتساويين أن
الأمر أوسع من مرتبة الذات من حيث هي وأن انتفاء شيء في
خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٦٥
في نفس الأمر فيجوز أن يكون حقيقة الإمكان اقتضاء ذات الممكن تساوي

الطرفين- بالنظر إلى ذاته من حيث هي هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الأمر وكذا ما ينافي مقتضى ذات الممكن ترجح أحد الطرفين بالنظر إلى الذات من حيث هي لا ترجحه بالنظر إليها في نفس الأمر من جهة تأثير العلة وإفاضة الجاعل.

و أنت بعد الإحاطة بما نبهناك عليه من أن الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة الساذجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه أصلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك إذ الماهية الإمكانية حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة إفاضة الجاعل القيوم وإلا لكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في إخراج شيء من القوة إلى الفعل ومن الإبهام إلى التحصل والفطرة الإنسانية تأبى ذلك فإذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئا من الأشياء حتى سلب شيء أيضا. إيضاح وتنبيه:

إن من الداهيين إلى أن الإمكان الذاتي من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين شيئين ربما يجعل من براهين إبطال الإمكان بالغير أنه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد- أو انقلاب شيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات إلى الممكن بالذات. ويرد عليه أنه يجوز أن يكون عليه الذات واستقلالها مشروطة بانتفاء الغير- فإذا وجد لم يكن لها عليه أو استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في أعدام أجزاء المركب فإن كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد وإذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الآحاد ودفع بأن في التصوير المذكور لا يكون الإمكان ذاتيا أصلا- إذ لا يزال للغير مدخل وجودا وعدما. و الحق في عليه كل من أعدام أجزاء المركب لعدمه أنها على سبيل التبعية لا اقترانها بما هو علة بالذات لأن ما هو علة بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم إحدى علله من الشرائط والأجزاء أو غيرها وذلك أمر كلي مبهم لا تعدد

فيه بحسب نفسه والأفراد وإن تعددت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة
هي القدر المشترك وكون العلوة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٦٦

أضعف تحصلا من معلولها ليس بضائر في علل الأعدام «١» ولا
حاجة في ذلك إلى ما قد تكلفه بعض الأعظم «٢» من أن علة عدم المعلول
الشخصي عدم علته التامة الشخصية.
و ربما قالوا لو كان إمكان الشيء معلولا لغيره لكان «٣» هو في ذاته جائزا
أن يكون ممكنا أو واجبا لذاته أو ممتعا لذاته وإمكان كون الشيء واجبا
لذاته أو ممتعا لذاته مشتمل على التناقض وأيضا إذا فرضنا عدم تأثير الغير
فيه كان واجبا أو ممتعا «٤» وكلاهما مستحيلان لأن سلب تأثير الغير فيه
أمر مغاير لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته أو ممتعا بذاته
تهافت.

و هذه كلها هوسات جزافية بعد ما حقق الأمر بأن معنى الإمكان الذاتي هو
كون الشيء بحيث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وراء نفسه
معه- كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا عليّة
منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وإن كان من
السلوب والإضافات العارضة لذاته- وكذا الحال في الوجوب والامتناع
الذاتيين إذ المقسم في الأقسام الثلاثة هو حال الشيء
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٦٧
على هذا الوجه الذي ذكرناه
دفعنا عن شاك:

إنك بعد أن لوحنا لك إلى أن كون الشيء بحسب مرتبة نفسه- مما يصدق
عليه سلب أي معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم أن يكون ذاته مصداق تلك
السلوب بأن يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك السلوب- لست في أن يسع
لك أن تقول إن الماهية المأخوذة من حيث هي يصح سلب كل ما ليس من

جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة إذا أخذ سلبا تحصيليا-
صح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم أن يكون نفس هذا السلب من
جوهريات الماهية مع أن الإمكان الذاتي من عوارض الماهيات لا من
جوهرياتها _____
إزالة ريب:

و حيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث الماهية فائدة تقديم السلب
على من حيث هي هي في قولنا الماهية ليست من حيث هي إلا هي حتى
تعود الحيثية جزءا من المحمول «١» ويكون السلب واردا على الثبوت من
تلك الحيثية لا أن يؤخر حتى يصير تنمة للموضوع وقيدا له إذ لو فعل هكذا
لرِم _____
«٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٦٨

يكذب الحكم مطلقا كما إذا كان مدخول السلب مما لا يجوز أن يكون
الموضوع مجردا عنه في نفس الأمر بوجه أصلا فيسهل عليك دفاع شك
استصعب حله كثير من الأذكياء وهو أنه لما صح سلب كل ما ليس من
ذاتيات الماهيات إذا أخذت من حيث هي هي فكذاك يصح سلب ذلك السلب
من تلك الحيثية وكما أن الإنسان المأخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب
عنه الكتابة من تلك الحيثية كذلك تسلب عنه سلب الكتابة أيضا لكونهما
جميعا من العوارض التي هي غير الذات والذاتي له فنقول كل ماهية إمكانية
كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي- فكذاك يصح سلب سلب
ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فإذن الإنسان من حيث هو هو كما أنه ليس
بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذاك هو من تلك الحيثية ليس بممكن بالذات
وقد مر أن لا شيء من الأشياء بأي وجه أخذ خال عن الوجوب والامتناع
والإمكان الذاتيات وأن الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه
الإمكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لأن «١» الماهية وإن لم يصدق عليها
من جهة ذاتها شيء من العرضيات اللاحقة بأن يكون جهة العروض هي

الماهية من حيث هي لكن يصدق على الماهية المأخوذة من حيث هي كثير من العرضيات وهي التي لا تخلو الماهية عنها في نفس الأمر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي فالعوارض التي لا تتفك الماهية عنها أبدا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود فإنها حيث تخلو الماهية عنها في مرتبتها التي لها مقدمة على الأوصاف الوجودية يصدق سلوبها على الماهية إذا أخذت تحصيلية لا عدولية لكن الإمكان ليس من هذا القبيل إذ هي من المراتب السابقة على الوجود- فسلبه لم يصدق على الماهية أصلا. و مما ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصي عن تلك الشبهة بأن انفكاك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٦٩

الماهية من حيث هي عن الإمكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الأمر لأنها أوسع من تلك المرتبة «١» قياسا على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهي العوارض التي تلحق الماهية لا بما هي بل بشرط الوجود ولا حاجة أيضا إلى ما ذكره بعض الأمجاد أن الإمكان لما لم يكن حقيقتها إلا سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبة الماهية من حيث هي وإن كان خارجا عن جوهرها فإن مجرد كون الشيء سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه في مرتبة الماهية المأخوذة بنفسها وإلا لصدق سلب الإمكان أيضا. ثم قد مر أن المقسم في الأمور الثلاثة هي حال الماهية بالقياس إلى الوجود والعدم وهذه «٢» حالة ثبوتية اتصافية وإن كان بعض القيود كالإمكان سلبية حتى «٣» يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشيء ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة الطرفين فصدق الإمكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٧٠

وهـ م وتنبير هـ

: ثم لعلك تقول معلولية شي ء لشي ء يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشي ء إذ عدم العلة علة لعدم المعلول فإذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير - وإذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة عدم يكون بالغير - فإذن ثبتت الإمكانيات بالغير.

فنقول قد مر أن إمكانية الشي ء هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة وظاهر أن نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الأول الذي هو إمكانية الشـ ي ء

و أيضا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة عدم « ١ » « ٢ » صفة واحدة لهـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٧١

وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تأليفية حتى يكون لها سلب واحد- مستند إلى سلب علة واحدة بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلى علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاها صفة واحدة مستندة إلى السلب واحد وإن كانت الوحدة تأليفية فضلا عن الحقيقية. و أنت تعلم أن الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة وإلا لم ينضبط الأقسام في شـ ي ء مـ ن التقاسيم.

و قد قررت هذه الشبهة في كتاب الأفق المبين بوجه آخر وهو أن الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر إلى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة عدم بالغير فإذا ثبت الإمكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير.

ثم ذكر الجواب عنها بأن « ١ » نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة

الوجود بالغير على أن يكون بالغير قيذا للضرورة لا لسلب الضرورة وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الآتية من الغير لا سلب الضرورة الآتية منه والمستحيل هو إتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب إتيان الضرورة من_____ه.

إحصاء وتبدي_____ه:

المشهور من الأوائل أنهم يأخذون كلا من الوجوب والإمكان والوحدة والوجود أمورا زائدة في الأعيان «٢» والمتأخرون على أن تلك الأمور زائدة في العقل على الماهيات إلا أنها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يحاذي بها ما في الأذهان وقد علمناك ما فتح الله علينا من طريق الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٧٢

القصد وسلوك الأمة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وأنها «١» على أي سبيل تكون ثابتة ومنفية معا وربما قرع سمعك من أقوام ليسوا من أهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مرامهم أن هذه الأمور لا يزيد على ما يضاف هي إليها من الماهيات الموصوفة بها لا ذهننا ولا عينا فإنك تعلم بأول الفطرة أنه إذا قيل الإنسان ممكن الوجود أو الفلك ممكن الوجود لا يعني بإمكان الوجود في الإنسان نفس معنى الإنسان - وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلناه عنهم في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الإمكان على الإنسان وعني به نفس معنى الإنسان ثم حمل على الفلك وعني به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بإزائه لفظ واحد غير ما وضع بإزائه الإنسان والفلك وإن قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالإنسانية فقد كان المفهوم من الإنسان والفلك شيئا واحدا وذلك ب_____ديهي ال_____بطلان.

فقد ثبت أن معنى الإمكان إذا حمل على الماهيات المختلفة فليس هو عين تلك أو واحدا منها بل أمر آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض أبناء الحكمة والتحقيق حيث قال إن

هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بأن العالم ممكن مفتقر إلى سبب مرجح- ثم إذا باحثوا في الإمكان يقولون هو نفس الشيء الذي يضاف إليه فكأنهم قالوا العالم محتاج إلى الصانع لأن العالم ع_____الم.

قاع_____دة إش_____راقية:

قد وضع شيخ الإشراقيين قاعدة لكون الإمكان وأشباهه أوصافا عقلية لا صورة لها في الأعيان بأن كل طبيعة عامة يقتضي نوعه إذا كانت له صورة خارجية أن يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه في الوجود سلاسل متولدة معا إلى لا نهاية كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة لا تكون موجودة في الأعيان فكما أنه إذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٧٣

كان له وجود عيني ولوجوده وجود أيضا إلى لا نهاية له ثم لمجموع «١» السلسلة وجود آخر يتسلسل مرة ثانية إلى لا نهاية أخرى وهكذا ولا يكون للوجود الأصل حصول إلا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة إذا كانت في الأعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة أخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود وتعود اللانهاية مترادفة متضاعفة وكذلك في الإمكان والوجوب- ويتولد سلسلة أخرى على التضاعف من الإمكان والوجود فلا إمكان وجود ولوجوده إمكان إذ لو وجب لم يكن عارضا ووراء تلك السلاسل سلاسل إلى لا نهاية في التضاعف بين الإمكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب فإذن كل مفهوم هذه سبيله فإنه لا يكون له صورة في الأعيان- ولا هو بحسب الأعيان شيء وراء الماهية فإذن هذه الأمور طبائع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شيء في الخارج ولا مبلغ لها متعين في الذهن يقف عنده ويتخصص به من التكرار في الحاصل_____ول_____دى العق_____ول بحث وتنقيح ومما تزلزل به هذه القاعدة أمور

منها كون الواجب عند القائلين بصحتها واستحكامها- وجودا صرفا و وجوبا بحثا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الأعيان فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورة له في العين وذات الباري تعالى عندهم صورة الصور وأصل الحقائق. و منها أن مقنن هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد و معنى فارد يوجد تارة «٢» صفة لشيء وتارة متحصلا بنفسه متقوما بذاته وبالجمله متفاوتا في أنحاء الكون والحصول متخالفا في أطوار القوة والضعف والكمال والنقص- فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني كما أسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٧٤

أطوارا مختلفة في التحقق وأنحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما- أن يكون ذاتا أحديا قيوما واجبا بالذات وغاية نقصه أن يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متأصلة بإزائه فموجودية الماهيات التي لا حقيقة لها بأنفسها إنما هي بالوجود لا بأنفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لأن الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته إلى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل أن يعتبر لها موجودية أخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته فإن حقيقة النور ظهور الأشياء ومظهرها فالأشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الأنوار إلى لا نهاية لكن للعقل أن يفرض للنور نورانية اعتبارية ولنورانية النور نورانية أخرى وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لأنها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشيء مجرد مفهوم- لا حقيقة له في العين كالإمكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري وأمثالها- وكذا سائر السلوب والإضافات وربما يكون مفهومات

متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفاهيم العلم والقدرة والحياة التي هي عين وجود الحق تعالى.

و بهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله إنا نتسامح مع من قال الموجدية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في أنهما ينبغي أن يكونا في الأعيان عندكم وأن كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وهب أنكم منعتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بأنه هو الموجدية فلا شك أن الوجود والوحدة مفهومهما مختلف ويعقل أحدهما دون الآخر فلا يرجع أبدا معنى الوحدة إلى الوجود ولا معنى الوجود إلى الوحدة فنقول إذا كان الوجود موجودا كان له وحدة وإذا كانت الوحدة موجودة كانت لها وحدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٧٥

كان لها وجود له وحدة أخرى موجودة بوجود آخر وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يكفي أن يقال إن وحدة الوجود هو أو وجود الوحدة هي فإن مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئا شينا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا المرام وبناءه على أن المفاهيم المختلفة- لا يمكن أن ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فإن أمرا واحدا وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فردا ومصدقا لمفاهيم متعددة ومعان مختلفة ككون «١» وجود زيد معلولا ومعلوما ومرزوقا ومتعلقا فإن اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجود على حدة وكاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الأحدي الإلهي باتفاق جميع الحكماء- والحاصل أن مجرد تعدد المفاهيم لا يوجب أن يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده إلا بدليل آخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر.

و مما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا في بيان أن كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنيانية في الذات ولا في الاعتبار وأن المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين أنه من المحال أن ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن في الأشياء شيئا محركا لذاته إلى وقت إن قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنيانتهما لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن انتهى. أقول معنى كلامه أن مجرد اختلاف المعاني والمفاهيم لا يقتضي أن يتعدد ذواتها أو يتحد بل يحتاج إلى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفاهيم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٧٦ يقتضيان تعددها أو وحدتها في الذات والحقيقة فكما أن مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك ومفهوم الأبوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية- لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الأول بتعدد الذوات دون الثاني بل حكما بأن عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب فأتقن ذلك المقام فإنه قد زلت في هذه الأقسام.

فإذن انكشف وهن قاعدته في بعض هذه الأمور كالوحدة والوجود وإثباتها لعدميته في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانة بغيرها وقد مرت الإشارة إلى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والماهيات فعليك بحسن التأمل وقوة التدبر. ثم إنك قد علمت أن الإمكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام ومعلوم أن ما يتصف به الماهية- المأخوذة على هذا الوجه لا يكون أمرا عينيا بل اعتباريا.

و أيضا الإمكان مفهومها سلبي والسلوب بما هي سلوب لا حظ لها من الوجود لا عينا ولا ذهنيا ومما يفتضح به الفرقة المجادلة « ١ » القائلة بكون الإمكان موجودا عينا وراء الماهية النظر في المعلول الأول وأنه ممكن الوجود لأنه من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وأن يمكن أولا ثم يوجد لأن ترجح الوجود بالغير لا يتصور إلا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فإذا تقدم الإمكان عليه فإمكانه يكون ممكنا أيضا - لاستحالة كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره ولامتناع تحقق واجبين فإذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح وعلّة فإن كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٧٧ أحدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وإمكانه « ١ » وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه وهذا محال في الذات الأحدية. و الثاني أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل فيكون إمكان الممكن معللا بغيره - وقد علمت أن الإمكان لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن - وليس لأحد منهم أن يقول إن الإمكان لا يتقدم على المعلول الأول وسائر الأزليات - فإنه يلزم أن يكون الإمكان إنما يحصل بعد أن يوجد الشيء وقد اعترف بأن الممكنات لها حدوث ذاتي فإذا كان إمكانها متقدما على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها إذ الوجوب بالغير منوط بإمكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدما على حاله من غيره. و لا يمكن الاعتذار بما يقال إن إمكان الأزليات له معنى آخر غير الإمكان في غيرها - فإن الإمكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخلو عنه شيء من المعلولات - كيف وإن لم يكن الإبداعيات الدائمة ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها أو ممتنعة بذاتها وليس كذا.

و كذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالإنصاف والانتصاف من أن جود الحق الأول لا يمكن المعلولات

من تقدم الإمكان عليها فإن الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن - في سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر إنما الكلام في التقدم بالذات أو بالطبع - ولا شك أن الإمكان إذا كان أمرا في العين والوجود بالغير مشروط بالإمكان في نفسه - وما للشيء من ذاته يتقدم على ما له من غيره سيما إذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص من هذا الإشكال للقائلين بموجودية الإمكان إلا بالمصير إلى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الإمكان ونظائره موجودات لغيرها مع

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٧٨
في ذاتها كيف ولو كان للإمكان صورة موجودة في نفسها وإن كانت حاصلة لغيرها كسائر الأعراض الخارجية التي لها صور في الأعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود والعدم معها لأن لازم الماهيات مطلقا سواء بالمعنى المصطلح «١» أم لا يجب أن يكون عقليا. و أيضا لو كان لإمكان الممكن صورة عينية لما أمكن لحوق الوجود بالغير للماهية لأن لا ضرورة الوجود والعدم إذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للماهية الموجودة فينا في ضرورة أحدهما التي هي أيضا صفة خارجية نعم إذا كان الإمكان صفة للماهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند إليه وجودها أو عدمها فلا يضر إثباتها للماهية المأخوذة على هذا الوجه وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فبالحقيقة «٢» موضوع الوصفين متعدد وملحوق النعتين مختلف.

و أما ما قيل إن الإمكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه - الناشئين «٣» عن ذاته المقيسين إلى ذاته فسخافته ظاهرة لأن مناط القسمة إلى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس إلى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقايسته إلى شيء. إشكالات وتقصيات:

إن الذين يقولون إن الإمكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة في الأعيان وهوية زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشيء ربما احتجوا على إثبات دعواهم بحجج الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٧٩ أولها أنا إذا حكمنا على الشيء بأنه ممكن في الأعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما نحكم أنه ممكن في الذهن وليس إلا أن الممكن الخارجي إمكانه في الخارج- والممكن الذهني إمكانه في الذهن وقس عليه نظائره. و ثانيها أنه إن لم يكن الشيء ممكنا في الأعيان لكان في الأعيان إما ممتعا أو واجبا إذ لا مخرج للشيء عن أحد هذه الأوصاف ولو لم يكن موجودا في الأعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم أن يكون المحكوم عليه بأنه ممكن أو موجود أو واحد في الأعيان ضروري وجود أو ضروري عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل. و ثالثها لو كان هذه الأشياء محمولات ذهنية وأوصافا عقلية لا أمورا عينية في ذوات الحقائق كان للذهن أن يضيفها بأية ماهية اتفقت فكان كل مفهوم وإن كان من الممتعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره.

و رابعها مختصة بالإمكان وهو أن كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان- ولا يوجد الفاعل إلا لأنه ممكن في الأعيان لا لأنه ممكن في الذهن فحسب وإلا ما حصل له تحقق إلا في الذهن فما وجد في الخارج فلا بد من أن يكون له إمكان في الخارج- وهذه الحجج أقوى ما يمكن أن يذكر من قبلهم في كون الإمكان وسائر الأمور العقلية والأوصاف الذهنية التي يجري مجراه لها صورة عينية لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأن المسلم هو أن «١» الإمكان ونحوه أمور زائدة على الحقائق التي أضيفت هي إليها في العقل بأن العقل إذا لاحظ ماهية الإنسان أو غيرها مثلا وجدها في حد نفسها بحيث لم يكن الإمكان ذاتها أو ذاتها وكذا سائر النعوت التي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٨٠

التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا تأثير لشيء من هذه الحجج في أن للوجود صورة في الأعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبي - وتأيد ملكوتي وإمداد علوي وتوفيق سماوي وقول من قال أنه ممكن أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه أو وجوده في الأعيان غير صحيح إذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء بأنه ممكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعا في الأعيان - لما علمت من أن الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن أنه في الأعيان ممكن كما مر ومحكوم عليه أيضا من قبله أنه في الذهن ممكن فالإمكان صفة ذهنية أي نحو وجودها الخاص به في الذهن - لكن يضيفها العقل تارة إلى ما في الخارج وتارة إلى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا بتساوي النسبة إلى العين والذهن وكما لا يتأتى لأحد أن يزعم أن الامتناع - إن لم يكن له صورة في الأعيان لم يكن الممتنع في الأعيان ممتنعا فيه وإن لم يكن له امتناع في الأعيان لكان إما واجبا أو ممكنا فكذا ليس له أن يقول ما ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والإمكان حالها واحد في أنها من الأوصاف العقلية - التي لا صورة لها في الأعيان مع اتصاف الأشياء بها في الأعيان « ١ » والأذهان جميعا فبطلت الحجة الأولى والثانية وأما ما وجد في المطارحات لصاحب الإشراق في إبطال كون الإمكان والوجوب - والامتناع والوجود ذا صورة في الأعيان من أن حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان - حيث « ٢ » إن الأشياء تتصف بها في

الأعيان ولا صورة لها في الأعيان ولا منافاة بين أن يكون
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٨١

زيد جزئيا والإنسان كلياً في الأعيان وبين كون «١» الكلية والجزئية
من الأمور - الممتعة التحقق في الأعيان فكذلك الحال في اتصاف شيء
بالإمكان والامتناع ونظائرها فمنظور فيه لأن قياس الإمكان والامتناع
ونظائرها إلى الكلية والجزئية ونظائرها قياس بلا جامع فإن «٢» مصداق
اتصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس إلا نحو وجودها الذهني
بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف التي تذكر في العلم الكلي - فإنه قد
يكون بحسب حال الماهية في العين وإن كان ظرف تحقق القبيلين في
أنفسها - إنما هو في الـذهن فقط.
و أما الحجة الرابعة المختصة بالإمكان فنقول إن أريد بالإمكان الكيفية
الاستعدادية المقربة للشيء إلى فياض وجوده المهيئة له لقبول الفيض عن
فاعله التام - من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لا بد منه بين المفيض
والمفاض عليه فسلمنا الآن أنه يسبق لكل حادث زماني إمكان بهذا المعنى
موجود في العين إلى أن يحين وقت بيانه وتحقيق القول فيه أنه بأي
معنى يقال فيه إنه من الموجودات العينية وإن أريد به ما هو بحسب نفس
الذات من حيث هي فالمسلم أنه سبق الإمكان الذاتي على الوجود بحسب
اعتبار ذهني وملاحظة عقلية حتى إن الممكن وإن لم يكن له عدم زماني
سابق على وجوده تصور العقل حاله لا كونه بل نقول لا يتصور أن يكون
لكل حادث إمكان عيني متقدم على وجوده لأن الممكنات غير متناهية وفي
المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول وبصدد الكون
شيئاً بعد شيء - كحركات أهل الجنة وعقوبات أهل النار على ما وردت به
الشرائع الإلهية وأقيمت عليه البراهين العلمية فإن وجب أن يكون لكل حادث
أو ما هو بصدد الحدوث إمكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة

فيحصل في المادة إمكانات غير متناهية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٨٢

و إن لم يكن لبعض الحوادث إمكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه
إمكان فيلزم على مقتضى الحجة أن يلتحق بالمتع أو الواجب.
و ربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الإمكانات الغير المتناهية بأن
يقول هي غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث إمكان يخصه لكننا نبين أن
اجتماع الإمكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين.
الأول «١» أن الإمكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٨٣
طبيعة الإمكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة
الهيولى التي هي حاملة الإمكانات لأنها قوة محضة وإبهام مطلق كما ستعلم
فليس اختلاف الإمكانات الذاتية إلا لاختلاف ما هي إمكاناته وهي الحوادث
المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل أن يمتاز شيء بسبب إضافته إلى
شيء معدوم فإن ما لا ذات له لا يميز به شيء عن شيء.
و ليس لأحد أن يقول إنا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهية يصح إضافة
الإمكانات الغير المتناهية إليها فيمتاز بها بعض الإمكانات عن بعض.
لأننا نقول هذا ممتمتع أما أولا فلاستحالة تحصيل العقل أمورا غير متناهية
العدد بالفعل في الذهن مفصلة نعم يجوز أن يخطر بالبال على سبيل
الإجمال إمكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الإنسان العدد الغير
المتناهي مطلقا كليا وبين أن يحصل في نفسه ويفصل في ذهنه أعداد غير
متناهية بالفعل فإن هذا مستحيل دون ذلك فإذا خطرنا بالبال إمكانات غير
متناهية مجملية بإزاء حوادث غير متناهية مجملية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٨٤
كانت نسبة كل من إحداها بكل من الأخرى سواء فلم يتميز إمكان عن
إمكان كما لم يتميز حادث عن حادث.

و أما ثانيا فلأن كلامه على تقدير التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا- فإن ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فإذا لم يكن الامتياز بين أعداد الإمكانيات- إلا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصله وتحققه إلا الذهن لأن «١» تعقلنا لامتياز الإمكانيات إذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الأعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه وتابعيته إياها وهو محال الوجه الثاني أن المادة الحاملة للإمكانيات الغير المتناهية إذا قطعناها بنصفين- فإما أن يبقى في كل من النصفين إمكانيات غير متناهية هي بعينها الإمكانيات التي كانت- أو يحدث لها إمكانيات غير متناهية في تلك الحال أو يبقى «٢» في كل واحد إمكانيات متناهية وأقسام التوالي باطلة فكذا المقدم.

أما بطلان الأول فلاستلزامه أن يكون شيء واحد بعينه موجودا في حالة واحدة فهي محالين وهو محال. و أما الثاني فلأن الإمكانيات إذا حدثت في كل واحد منهما فيسبقها لكونها أيضا من الحوادث إمكانيات أخرى. ثم إن كانت حادثة تحتاج إلى إمكانيات أخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٨٥ منها إلا وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية والموقوف في حالة واحدة- على ما لا يتناهى مرتبا ممتنع الوقوع ويلزم أيضا أن يكون الحوادث التي كانت إمكانياتها هذه الإمكانيات الحادثة ممتنعة قبل حدوث إمكانياتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من أن كل ما ليس له إمكان في الخارج يجب أن يكون ممتنعا- فيلزم انقلاب الأشياء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

و أما الثالث فلأن مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فينتاهي الإمكانيات في مادة واحدة والحوادث في كل واحد لا يتناهى ولا «١» يصح

أن يفرض في كل واحد من الجزئين إمكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل فإن القسمة في الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم في القطع الأول وليست الإمكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فإن قبل الانقسام كانت متميزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء آخر لعدم انتقال الأعراض وعدم كون الإمكانات حادثة على ما فرضناه فإذا كانت متميزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم «٢» أبعاد غير متناهية متميزة بالفعل - بأعراضها التي هي الإمكانات فيلزم إما أجزاء لا تتجزى وهو محال كما سيجي ء برهان امتناعه أو مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو أيضا مستحيل سيأتي بيانه وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متميزة بأعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحواصر - على أن الكلام يتأتى بعينه في كل واحد منها بحسب إمكان قسمة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٨٦
و مما «١» يرد أيضا على القائلين بأن إمكان الحادث موجود في الخارج أن إمكان الشي ء يلزمه الإضافة إلى ذلك فإذا كان صفة عقلية تلزمه الإضافة إلى أمر معقول يضاف هو إليه في العقل بخلاف ما إذا كان صفة عينية فإنه يلزمه أن يضاف إلى موجود عيني إذ الإضافة الخارجية إلى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل أن يتصور صورة الشي ء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصف بصحة كونه ولا كونه إما بحسب حاله في نفسه كما في الإمكان الذاتي أو بحسب أسباب وجوده واستعداد قابلية وعدم أضداده ورفع موانعه عن مادته المتهيأة له كما في الإمكان الاستعدادي
فصل (١٠) يذكر فيه خواص الممكن بالذات

تركيبية من أمر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فإن البساطة الحقة مما يتمتع تحققها في عالم الإمكان لا في أصول الجواهر والذوات ولا في فروع الأعراض والصفات.

و أما الوترية فهي أيضا مما يستأثر به الحقيقة الإلهية لأن كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي لا يأبى معناه أن يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة- وما من شخص إمكاني إلا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية أو عرضية لا يأبى معناها أن يكون هناك عدة أفراد تشترك معه فيها وإن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها فإن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل إنما هي بالإضافة إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٨٨ ما هو أشد كثرة وأوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهومه متألف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة في الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الإلهية وهي التي أفاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي فكلما كان أشد وحدة كان أقرب إلى الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الأول التي هي بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة سائر العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثرة بالقوة من غير أن تجامعها ثم وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها إلى الحقائق النوعية والشخصية لأنها وحدة إيهامية جنسية.

ثم اعلم أنه كما أن الإمكان عنصر التركيب كذلك «١» التركيب صورة الإمكان- فإن المركب بما هو مركب من دون النظر إلى خصوصية جزء أو أجزاء منه حالة عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك إمكان وأما المركب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب وممتنع أو نقيضين أو ضدين «٢» مفروضي الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانات لذوات

متقررة في أنفسها متجوهرة في حقائقها وتلك المفهومات لا تحمل على أنفسها بالحمل الصناعي الشائع فكما أن مفهوم شريك الباري ليس إلا نفس مفهوم شريك الباري لا أن يحمل عليه أنه شريك الباري بل يحمل عليه أنه من الكيفيات- النفسانية الفائضة عليها لأجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها وممعن ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٨٩

وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها وليس لها إلا مرتبة الفقر والحاجة والإمكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود أو بحسب عدمه والمستحيل في النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على أي وجه كانتا.

و هاهنا دقيقة أخرى

وجود لـود

و أما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا إلى عدم علة وجوده وعلة وجود المركب هي علة وجود أجزائه وذلك غير متصور في أجزاء هذا المركب لعدم الإمكان. فردود بأن علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء أولا وبالذات كما أن علة وجوده كذلك وجود الأجزاء حتى لو فرض للأجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وإنما الاحتياج إلى علة الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مسـتندا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٩٠

إلى عدم علتها فلم ينعدم إلا بانعدامها فيستند إليه عدم ذلك المركب بالواسطة- فإذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب إلى عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه إلى عدم أمر آخر كما يقف سلسلة الوجودات إلى الوجود الضروري الذاتي الأزلي فصل (١١) في أن الممكن على أي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات إن كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يحيلون «١» الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون أن كل ما يستلزم وقوعه في نفس الأمر ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وينوا ذلك على أن إمكان الملزوم بدون إمكان الملزوم يستلزم إمكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهم

و هذا لو صح لاستوجب نفي الملازمة بين الواجب والممكن بل بين كل علة موجبة مع معلوله لأن العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقق. و أعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق إن إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته وهو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعني ذات الملزوم لا

إمكانه بالقياس إلى ذاته ومقتضى «٢» الاستلزام بين الممكن والمحال كون
«٣» نقيض اللازم غير
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٩١
ضروري بالقياس إلى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس إلى حد ذاته
سواء كان اللازم ضروري العدم أو ضروري الوجود أو لا ضروري الوجود
والعدم جميعا نظرا إلى ذاته من حيث هي ولا يتوهم أن هذا إمكان
بالغير وهو من المستحيل كما مر - بل هذا إمكان بالقياس إلى الغير وقد
وضح الفرق بينهما.

و نحن نقول هذا الكلام وإن كان في ظاهر الأمر يوهم أنه على
أسلوب الفحص والتحقيق إلا أنه سخيّف لما علم أن الإمكان بالقياس إلى
الغير إنما يتصور بين أشياء - ليست بينها علاقة الإيجاب والوجوب
والإفادّة والاستقاضة وبالجملة العلاقة الذاتية - السببية والمسببية في الوجود
والعدم.

و يقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر أن
استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن
المحال بالذات لأنه إنما استلزم عدم عليّة العلة الأولى فقط لا عدم ذات العلة
الأولى - فإن «١» ذات المبدأ الأول لا يتعلق بالمعلول الأول لو لا الاتصاف
بالعليّة لكون المبدأ الأول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان لذاته
معلول أو لا فإن لم يستلزم الممكن محالا إلا بالعرض أو بالاتفاق وهو عدم
كون العلة بما هي متصفة بالعليّة واجبة في ذاتها فإنه إنما صار محالا من
كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها - وإنما ذلك من حيث ذاته لا بما هي
متصفة بالعليّة وهذا بخلاف عكسه أعني فرض عدم العلة الأولى فإنه يستلزم
عدم المعلول الأول مطلقا لأن ذاته إنما إفاضتها العلة الأولى لا غير.
و ليت شعري كيف ذهل مع جلالة شأنه ووثاقة رأيه ودقة نظره في الأبحاث
الإلهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وأن

العلة الأولى إنما موجب عليتها نفس الذات من دون حالة منتظرة أو داعية
زائدة وأنه لا هـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٩٢

القيوم الجواد التام القيومية والإفاضة وأنها بما يتحقق ذاتها يتحقق
عليتها من دون المغايرة الخارجية أو العقلية بحسب التحليل فلو فرض «١»
سببية السبب الأول شيئاً ممكناً لتصح الملازمة بينها وبين المعلول الأول نقلنا
الكلام إلى الملازمة بين السببية والسبب الأول لإمكانها ووجوبه فإما أن
يتسلسل الكلام في السببيات أو يعود المحذور الأول كيف وليس في الموجود
الأول جهة إمكانية أصلاً سواء كان بحسب الذات أو بحسب كمال الذات أو
بحسب خيراته الإضافية ورشحاته الإفاضية- فالحق «٢» في هذا المقام أن
المعلول له ماهية إمكانية وجود مستفاد من الواجب- فيتركب بهوية العينية
من أمرين شبيهين بالمادة والصورة أحدهما محض الفاقة والقوة والبطون
والإمكان والآخر محض الاستغناء والفعالية والظهور والوجوب «٣» وقد
علمت من طريقتنا أن منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس إلا أنحاء
الوجودات والماهية لا علاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود المنسوب
إليها وقد مر أيضاً أن معنى الإمكان في الوجود الممكن غير معناه في
الماهية- وأن أحدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عيناها بخلاف الآخر فإنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٩٣

فنقول إن المعلول الأول إن اعتبر ماهيته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الأتم وخصوصيته تعينه المصحوب لشوب الظلمة والعدم وإن كان مستورا عند ضياء كبرياء الأول ومقهورا تحت شعاع نور الأول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده أزلا وأبدا من تلك الجهة ما شم رائحة شيء منهما بحسب ماهيته من حيث هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية- لعدم « ١ » الارتباط بينه وبين

الواجب من هذه الحيثية وإن اعتبر من حيث وجوده- المتقوم بالحق الأول
الواجب بوجوبه فعدمه «٢» ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مستلزم لوجوده
استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال
أصلا وليس لعدمه في نفسه أي نفس ذلك عدم جهة إمكانية كما للوجود من
حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من
الفرق بين الضرورة الأزلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها فلذلك لا
يلزم هاهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لأجل الفرق المذكور وهذا في غاية
السطوع والوضوح على أسلوب هذا الكتاب وأما على أسلوب الحكمة الذائعة
فلا يبعد أن يقول أحد إن كان يعني بأول شقي الكلام أن العقل إذا جرد
النظر إلى ذات المعلول الأول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة للزوم
فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر بل هو محفوظ
بحاله وإن أريد به أنه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس
الأمر فهو ظاهر البطلان فإنه معلول له بسحب نفس الأمر فكيف لا يكون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ١٩٤
مسـ _____ تلزما لعلته.

أقول نختار الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب أن
المعلول ليس نفس ماهية الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه
لعدمها.

و يقول «١» أيضا إن كان يعني بأخير الشقين أن عدم الممتنع
بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فإن الامتناع بالغير ليس يصادم
الإمكان بالذات وليس ينفيه بل إن معروضه لا يكون إلا الممكن بالذات.
أقول عنيانا به أن عدم بما هو عدم ليس إلا جهة الامتناع كما أن حقيقة
الوجود بما هو وجود ليس إلا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل أن يتصف
بإمكان الوجود كما أن الوجود يستحيل عليه قبول عدم وإلا لزم الانقلاب في
الماهية- وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير أي الموصوف بهما

ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه أو ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس إليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا إلا فيما سوى نفس الوجود والعدم وأما في شيء منها فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له. فإن قلت فعلى ما ذكرت من جواز «٢» العلاقة للزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نفي هذا الجواز في القياس الخلفي حيث يثبت به استحالة شيء لا استلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال لجواز كون البعد الغير المتناهى مثلاً ممكناً مع الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ١، ص: ١٩٥ استلزام وقوعه محالاً بالذات هو كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين.

قلنا هذا الإشكال قد مضى «١» مع جوابه والذي ندفعه به الآن هو أن الإمكان المستعمل «٢» هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الأمر وعدم «٣» إباء أوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه والممكن الذي كلامنا فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فإن حال المعلول الأول وسائر الإبداعات في نفس الأمر ليس إلا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم دون الإمكان وقد مر أن ظلمة إمكانه مختلف تحت سطوع نور القيوم تعالى فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي هو عدمه كما أنه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف أن الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما أن الامتناع الذاتي أيضاً قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والماهية المقدرة كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الأمر سواء كان مصداق تلك نفس الماهية المفروضة أو شيء

ربما قرع سمعك في بعض المسفورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشيء بالإمكان وهو «٢» أن الموصوف بالإمكان إما موجود أو معدوم وهو في كل الحالين يتمتع أن يقبل مقابل ما يتصف به وإلا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد وإذا امتنع أحدهما امتنع إمكان واحد منهما بالإمكان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٩٧

الخاص لأن امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هاهنا المحكوم عليه بالإمكان أصلاً وأيضاً «١» الشيء الممكن إما مع وجود سببه التام فيجب أو مع رفعه فيمتنع فأين ممكن. فتسمعهم يقولون في دفع الأول إن التردد غير حاصر للشقوق المحتملة- إن أريد من الوجود والعدم التحييث إذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شيء منهما- إذ الموصوف بالإمكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول عدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية أخرى وكذلك بالعكس- بل المصحح لقبول كل منهما حال الماهية بحسب إطلاقها عن القيود وإن أريد بهما مجرد التوقيت فلنا أن نختر كلا من الشقين قوله في كل من الحالين أي الوقتين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به قيل هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور- وفي الثاني يقال إن قوله الشيء إما مع وجود سببه أو مع عدم سببه التردد فيه مختل إن أريد المعية بحسب حال الماهية واعتبار المراتب فيها إلا أن يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وإن أريد المعية بحسب الوجود فيصح التردد لكن اتصاف الماهية بالإمكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب أم لا بل في اعتبارها وأخذها من حيث هي فقد ثبت أن كل ممكن وإن كان محفوفاً إما بالوجوبين السابق واللاحق اللذين أحدهما بسبب اقتضاء العلة والآخر بحسب حاله في الواقع- وإما بالامتناعين للجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هكذا قالوا.

و العارف البصير يعلم أن هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهية بعلة الوجود وأن المتصف بالوجود السابق واللاحق إنما هو وجود كل ماهية إمكانية لا نفسها من حيث نفسها فإن حيثية الإطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به سواء كان ناشئاً من حيثية الذات أو من حيثية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٩٨
العلة المقتضية له فالماهية الإمكانية لم تخرج ولا تخرج أبدا بحسب نفسها من
كتم البطون والاختفاء إلى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها
وكمونها أزلا وأبدا وإذا لم يتصف بأصل الوجود فعلى الطريق الأولى بسائر
الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشي ء من الحالات
الكمالية والصفات الوجودية إلا نفس الوجود- والماهية في جميع تلك الصفات
تابعة للوجود وكل نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات
المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص- تابعة
الصورة الواقعة في المرأة للصورة المحاذية لها فكما أن العكس يوجد بوجود
ذي العكس ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه
ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي تتعلق بها الرؤية كل ذلك على
طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الأصالة والاتصاف بشي ء منها
بالحقيقة فكذاك حال الماهية بالقياس إلى الوجود وتوابعه فإن الماهية نفسها
خيال الوجود وعكسه- الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما
ذهب إليه المحققون من العرفاء- والكاملون من الأولياء أن العالم كله خيال
في خيال.

قال الشيخ العارف المتأله محي الدين الأعرابي في الباب الثالث
والستين من الفتوحات المكية إذا أدرك الإنسان صورته في المرآت يعلم قطعا
أنه أدرك صورته بوجه وأنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر
لصغر جرم المرأة أو الكبر لعظمه ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته ويعلم
أنه ليس في المرأة صورته- ولا هي بينه وبين المرأة وليس بصادق ولا كاذب
في قوله رأى صورته وما رأى صورته- فما تلك الصورة المرئية وأين محلها
وما شأنها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة أظهر سبحانه
هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك
حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز

به- معنى غير معنى الوجود والموجود ويتصف أحدهما بالآخر في العقل والعين على التعاكس- لأن اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل والماهية تتحد معه اتحادا بالعرض فهي العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور

و الحاصل أن الحكم على ماهية ما بالإمكان إنما هو بحسب فرض العقل إياها مجردة عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباعها بنور الوجود وإما باعتبار الخارج عن فرض العقل إياها كذلك فهي ضرورية بضرورتها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا إمكان ولا غيرهما أصلا.

و الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو أن العقل بحسب الفحص يحكم بأن المعدوم الممكن لو انقلب من الماهية التقديرية إلى ماهية حقيقية مستقلة- كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهية بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة فإنها وإن صارت ماهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح إلا إياه لا أن المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان والامتناع كيف والمعدوم ليس بشيء فحينئذ من أين ماهية قبل جعل الوجود حتى يوضع أولوية الوجود أو شيء ما من الأشياء بالقياس إليها فأما «١» تجويز نفس كون الشيء مكون نفسه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٠١ و مقرر ذاته مع بطلانه الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس

فقد ثبت أن الحكم بنفي الأولوية الذاتية بعد التثبت على ما قررناه من حال الماهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان. و للإشارة إلى مثل هذا قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في مختصر له

يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزوم إما إيجاد الشيء نفسه وذلك فاحش وإما صحة عدمه بنفسه وهو أفحش. وتوضيحه «١» أن الأولوية الناشئة عن الذات إما أنها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه وإما أنه يقع الشيء لا بمقتضى وموجب «٢» ولا باقتضاء وإيجاب من الذات وهو صحيح لعدم خروجه عن حيز الإمكان الذاتي بكونه ذا رجحان أحد الطرفين وليس يصلح لعلية عدم إلا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فإذاً يكون الشيء نفسه صحيح لعدم ثم على «٣» تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفاً بالوجود وليس عينه بذاته كما أنها مبدأ رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود إذ لا نعني بالعلية إلا ما يتـرجح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٠٢

المعلول به ومع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب- فإذاً قد صار عدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض السفسطة. وحيث إن هذا البحث إنما الحاجة إليه قبل إثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الأمر مطلقاً فليس لقائل أن يقول لعل شيئاً من الماهيات في وجوده العلمي أي في وجوده في علم الباري تعالى أو ارتسامه في بعض الأذهان العالية يقتضي رجحان وجوده الخارجي على أن الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف الماهية به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي في أن الماهية لا توجد به إلا بجعل جاعل الوجود لعدم كون الماهية ماهية إلا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحالة الأولوية يقال لو كفت في صيرورة الماهية موجودة يلزم كون الشيء الواحد مفيداً لوجود نفسه ومستفيداً عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده

هـ

دم:

إياك وأن تستعين بعد إنارة الحق من كوة الملكوت على قلبك بإذن الله بما

يلتزم من بعض الأنظار الجزئية في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الآخرون - من أن ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الآخر للتضاييف الواقع بينهما ومعية المتضاييفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الآخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته إلى حد الوجوب فهو منته إليه فظهر الخلف. و يفسده أنه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الأولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل أيضا على سبيل الأولوية لمكان التضاييف والمرجوحية المستلزمة لامتناع الوقوع إنما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الأولوية - فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الآخر أي راجحية الطرف المرجوح بته بل بنحو الأليقية وبالجمله «١» فحال مرجوحية الطرف المرجح

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٠٣

كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما أن الوجود يترجح على سبيل الأولوية والرجحان فكذلك أولوية الأولوية وكما أن العدم مرجوح على سبيل الأولوية والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكما أن راجحية طرف على سبيل الرجحان - تستدعي مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الآخر كذلك لا تقتضي إلا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضي الامتناع - ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين أن مرجوحية الطرف المرجوح إنما يستدعي امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية أعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ولا يستدعي إلا وجوب الطرف الراجح كذلك أي بالغير لا بالذات فليس «١» فيه خرق الفرض والامتناع «٢» بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك - فكيف ظنك

[illegible]

ذلك الوجود أكثرها لا دائما كما في ذلك الإيجاب كما ترى من العلل ما يكون تأثيرها أكثرها لا دائما كطبيعة الأرض
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٠٥
في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى إلى العلو قسرا وكلا
«١» القولين زور واختلاق.

ففي الأول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين أوليته ولا أوليته
بالقياس إلى الماهية وقد مر أن لكل شيء درجة من الوجود لا يتعدها
وبعض الأشياء حظه من الوجود أكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا
أن الوجود أولى بها من العدم أو بالعكس فاستقرار الأجزاء وبقاؤها ليس نحو
وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له وكلامنا في مطلق الوجود
الممكن لماهية ما فإن ما بالقياس إليه يعتبر طباع الإمكان الذاتي إنما هو
مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن
الإمكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم إلى ذلك الشيء
وكل من الاستمرار وعدمه متساويا النسبة بالقياس إلى ذات كل أمر غير قار
وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج إلى مرجح خارج من غير أولوية
أحدهما بحسب الماهية من الآخر فماهية الحركة وأشباهاها من الطبائع الغير
القارة إذا قيست إلى وجودها التجديدي ورفعها كان لها مجرد القابلية البحتة من
غير استدعاء طرف بعينه لا بته ولا رجحانا وإنما يتخصص الوجود أو العدم
بإيجاب العلة التامة أو لا إيجابها وإذا قيست إلى الوجود الاجتماعي للأجزاء
التحليلية لها كان سبيلها بالقياس إلى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا
ثبوت صحة وجواز عقلي- وقد مر أن امتناع نحو من الكون لا ينافي
الإمكانان الذاتي مطلقا.

و في الثاني وقع الغلط بحسب أخذ ما ليس بعلة علة فإن الفاعل قبل شرائط
إيجابه ليس بفاعل وموجب أصلا ومع الشرائط موجب بته وأما القرب والبعد
من الوقوع لأجل قلة الشرائط وكثرتها فلذلك لا يقتضي اختلاف حال في

ماهية الممكن - بالقياس إلى طبيعي الوجود والعدم بل إنما يختلف بذلك
الإمكان بمعنى آخر أعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من
الكيفيات الخارجية لا الإمكانات الذاتية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٠٦

الذي هو اعتبار عقلي وللمسترشد أن يقمع بالأصول المعطاة إياه
التهويسات التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام لا فائدة في إيرادها
وردها إلا تضییع الوقت بلا غرض وتقویت نقد العمر بلا عوض
فصل (١٣) في أن علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان في الماهيات
والقصور في الوجوه
إن قوما من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التمييز العارین عن كسوة
العلم والتحصيل كان أمرهم فرطا وتجشموا في إنكارهم سبيل الحق شططا
وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا.
فمنهم من زعم أن الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلة.
و منهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة.
و منهم من جعله شرطاً للعلة والعلة هي الإمكان.
و منهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفس
الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتفريه عن صوت
الخشب - والعيدان والصوت والصولجان وكلامهم كله غير قابل لتضييع
العمر بالتهجين - وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور
المتعلمين متوجهة نحوه طائعة إليه.
فنقول أ ليس «١» وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس إلى الذات يغنيان الذات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٠٧
عن الافتقار إلى الغير ويحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفة فلو فرض
كون الحدوث مأخوذا في علة الحاجة شرطا كان أو شطرا كان إنما يعتبر

ويؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب أو ممتنع فقد رجع الأمر أخيرا إلى
الإمكان وحده وهو الخلف.

و بسبيل آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود المتأخرة عنها المتأخرة «١»
عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الإمكان
«٢» فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقا على نفسه
بدرجات وليس لأحد أن يعارض بمثله على نفي عليه الإمكان من جهة أنه
كيفية نسبة الوجود لأن الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهية
بحسب الذات في لحاظ العقل «٣» وليس مما يعرض في الواقع لنسبة
خارجية فإنما يلزم تأخره عن مفهومي الوجود والماهية- بحسب أخذها من
حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود وأما الحدوث فهو وصف
الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به الماهية ولا الوجود إلا حين
الموجودية لا في نفسها ولا ريب في تأخره عن الجعل والإيجاد.
و أما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة بأننا متى عرضنا قولكم الطرفان
لما استويا بالنسبة إلى الذات في رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح «٤» إلا
بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الأخيرة فوق الأولى
في القوة والظهور- والتفاوت إنما يستقيم إذا تطرق الاحتمال بوجه ما إلى
الأولى «٥» بالنسبة إلى الأخيرة- وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٠٨

فالظلم فيه ظاهر إذ لم يعلم أن التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون
بحسب التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على أن
الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى
الأذهان والأزمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في
استعداداتها الأولية غريزية واستعداداتها الثانوية كسبية فالسائق العقلية في
إدراك نظم الحقائق وتأليفها وزانها وزان السلائق الحسية السمعية في وزن
الألفاظ وتأليف الأصوات وجهة الوحدة في العقلية كجهة الوحدة في

السمعيات والتخالف كالتخالف وكل من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال أو من الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدل والمناقشة في القيل والقال لم يرتب في استحالة رجحان الشي ء على مثله من كل جهة إلا بمنفصل- ومن استحل ترجيح الشي ء بلا مرجح يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخبائة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية وعصيان جبلي اقترفت ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهيللانية والمدنية الفاسقة السقية الفلية
ظلمة وهمية:

المستحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول- ففرقة قالت إن الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الأوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت. و فرقة زعمت أن الله سبحانه خصص الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير أن يكون في طبائع الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام- وكذلك «١» الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٠٩
المخير بين رغيفين متساويين كذلك يخصص أحدهما بالاختيار من غير مرجح.
و فرقة تقول ما يختص من الأحكام والأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر غير معلل بشي ء لأنه بأي شي ء علل فسد «١».

و فرقة تقول الذوات متساوية بأسرها في الذاتية «٢» مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات. فهذه متشبثاتهم في الجدل ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا أن الله في خلق الكائنات أسبابا غائبة عن شعور أذهاننا محجوبة عن أعين بصائرنا وأن الجهل بالشي ء لا يستلزم نفيه وفي كل من

على رأيهم إحدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك كالماهية الإمكان والوجوب « ١ » بالغير إنما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي وإلا لزم إما صدور الكثير عن الأمر الوجداني - أو التركيب في الموجود الأول تعالى عن ذلك علواً كبيراً عظيماً.

و بالجملة القدماء لهم أَلغاز ورموز وأكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم إما بجهله أو غفلة عن مقامهم أو لفرط حبه لرئاسة الخلق في هذه الدار الفانية وطائفة ممن تأخر عنهم اغتروا بظاهر أقاويلهم واعتقدوها تقليد الأجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا ضللاً بعيداً ولم يعلموا أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف وأن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ فإن الاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة عقود وانحلالات: إن للقائلين بالاتفاق متمسكات.

الأول « ٢ » أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العلة فيها لكان تأثيرها إما حال وجود الأثر أو حال عدمه والأول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين.

و الحل يكون بالفرق بين أخذ الأثر في زمان الحصول وبين أخذه بشرط الحصول فالحصول في الأول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الأول بل هو بعينه شأن المؤثر بما هو مؤثر مع أثره فإن كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زماناً أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود وكل علة مؤثرة فإنها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢١٢

الأول ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني والحاصل أن تأثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل - لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل.

و بوجه آخر إن أريد بحال الحصول المعية الوجدانية بين المؤثر والأثر -

نختار «١» أن التأثير في حال وجود الأثر وإن أريد المعية «٢» الذاتية العقلية بينهما- نختار أن التأثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين- إذ تأثير العلة حال الوجود في ماهية المعلول من حيث هي لا من حيث هي موجودة أو معدومة والماهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية- وأما الماهية الموجودة أو المعدومة فهي متأخرة عن مرتبة وجود العلة أو عدمها ومقارنة لها بحسب الحاصل في الواقع فتدبر فيه «٣».

و للجدلين مسلك آخر وعرفوه أن تأثير العلة في حال حدوث الأثر «٤» وهو غير حال الوجود وحال عدم وربما زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول «٥» ومثلوه بالصوت لأنه يوجد في الآن الثاني ويصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢١٣

الثاني أن التأثير إما في الماهية أو في الوجود أو في اتصافها به

و الأول محال لأن ما يتعلق بالغير يلزم عدمه من عدم الغير وسلب الماهية عن نفسه محال والثاني يستلزم أن لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التأثير فإن ظن أنه لا يلزم أن يكون الإنسان مثلاً مع كونه إنساناً يصير موصوفاً بأنه ليس بإنسان بل إنما ينتقي الإنسان ولا يبقى دفع بأن نفي الإنسان قضية «١» ولا بد من تقرير موضوعها حال الحكم فيكون الفاني هو الثابت فيكون الشيء ثابتاً ومنفياً متقراً وغير متقرر وكذا الكلام في الوجود إيرادا ودفعاً والثالث غير صحيح لكون الاتصاف أمراً ذهنياً اعتبارياً لا يجوز أن يكون أول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على أن الاتصاف أيضاً ماهية فيعود السؤال بأن أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف «٢» بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الأمر إلى لا نهاية.

و يزاح في المشهور بأن الجعل يتعلق بنفس الإنسان ويترتب عليه الوجود

والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس الماهية الصادرة عن الجاعل - والإنسان وإن لم يكن إنسانا بتأثير الغير لكن نفس ماهية الإنسان بالغير بمعنى أن مجرد ذاته البسيطة أثر العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها أو بينها وبين غيرها كقولنا الإنسان إنسان أو الإنسان موجود فالإنسان إنسان بذاته لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فإذا فرض الإنسان على الوجه البسيط وجب إنسانيته بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع تأثير المؤثر فيه لأن وجوب الشيء ينافي احتياجه إلى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا أما قبل فرض الإنسان نفسه فيمكن أن يجعل المؤثر نفس الإنسان ولك أن تقول يجب «٣» نفس الإنسان وأردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢١٤

في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فإن كون الإنسان واجبا من العلة - لا يوجب كونه واجبا في نفسه وكذا كونه مفتقرا إلى العلة لا يستلزم كونه إياه مفتقرا إليها فكون نفس الإنسان من الغير لا يدل على عدم كون الإنسان إنسانا عند ارتفاع الغير وإنما يدل عليه كون الإنسان إنسانا من الغير. وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما اخترناه إلا أن المتأخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس الماهية وسيرد عليك في هذا المقام ما بلغ إليه قسطنطين من عالم المكاشفة ومعدن الأسرار والمشهور من المشاءين اختيار الشق الثالث أي كون تأثير المؤثر في موصوفية الماهية بالوجود فقد وجهوا كلامهم بأن مقصودهم أن أثر الجاعل أمر «١» مجمل يحلله العقل إلى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فأثر الجاعل في الإنسان مثلا هو مصداق قولنا الإنسان موجود وليس أثره بالذات ماهية الإنسان وحدها ولا وجوده وحده بل الأمر التركيبي المعبر عنه باتصاف الماهية بالوجود والاتصاف بالوجود وإن كان أمرا عقليا لكنه من الاعتبار

المطابقة للواقع فيجب ارتباطه إلى سبب وراء اعتبار العقل إياه هو نفس سبب الماهية.

و قد ظهر مما ذكرناه أن التقسيم المذكور منفسخ «٢» الضبط لأن الموصوفية المترتبة على تأثير الفاعل يمكن أن يؤخذ على أنها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة ملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث إنها ارتباطية لا يمكن أن يتعلق بها التفات الذهن إليها واستقلالها في التصور كما أشرنا إليه وأما إذا استؤنف الالتفات بأن انفسخت عما هي عليها من كونها آلة الارتباط وصارت أمرا معقولا في نفسه مباين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢١٥

الذات للطرفين فكانت كسائر الماهيات في أن تعلقها بالفاعل بما ذا وتأثير الجاعل فيها بحسب أية حيثية تكون من الأمور المحتملة المذكورة فصل (١٤) في كيفية احتياج عدم الممكن إلى السبب ربما «١» يتشكك فيقال إن رجحان عدم الممكن على وجود لو كان لسبب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢١٦

لكان في عدم تأثير لكن عدم بطلان صرف يمتنع استناده إلى الشيء ثم قولكم عدم الممكن يستند إلى عدم علة وجوده يستدعي التمايز بين الأعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول فحيث لا تمايز ولا أولوية فلا علية ولا معلولية.

فيزاح بأن عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى أن العقل يتصور ماهية الممكن - وينضاف إليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج فيحكم بأنها في انضمام كل من المعنيين إليها تحتاج إلى أمر آخر وكما أن معنى تأثير العلة في وجود ماهية ما ليس أن تودع في الماهية شيئا تكون هي حاملة له في الحقيقة أو متصفة به في الواقع - بل بأن يبدع أمرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو ماهية من غير تأثير والماهية منصبة

بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكتنا-
فكذلك معنى تأثيرها في عدم الماهية ليس إلا أن لا تبدع أمرا يتحد بالماهية
نوعا من الاتحاد أي بالعرض نعم للعقل أن يتصور ماهية الممكن ويضيف
إليها شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة أو عدمها من
جهة علمه بالأسباب المسمى بالبرهان اللمي أو بسبب ملاحظة وجدان الآثار
المتربة على الشيء الدالة على وجوده أو عدمها الدال على عدمه كما في
البرهان المسمى بالإن فعلم أن مرجح العدم كمرجح الوجود ليس إلا ما له حظ
من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم إلا أن مرجح طرف الوجود يجب أن
يكون بنفسه أمرا متقررًا حاصلًا بدون الفرض والاعتبار وأما مرجح البطلان
والعدم فلا يكون إلا معقولا مجردا من غير تقرر له خارجا عن الملاحظة
العقلية فعدم العلة وإن كان نفيا محضا في ظرف العدم إلا أن له حظا من
الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم
باستتباعه- لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الآخر فإن
استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين
بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلا حتى عن هذا الوجه السلبي وأما
استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها
يوجب تصور عدم المعلول والحكم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢١٧
به عليه وفي تصور عدم المعلول مجرد استتباع لتصور عدم العلة من دون
ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجمله الامتياز بين الأعدام بحسب
مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها
مرجحا لآخر إنما الممتنع الامتياز بين الأعدام بما هي أعدام وذلك لم يلزم
هاهنا.

خلاصة إجمالية:

إن للماهيات الإمكانية والأعيان المتقررة حالات عقلية- واعتبارات سابقة

على وجودها في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها إلى بعض من غير أن يكون في الخارج بإزائها شيء وليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود ثم العقل يتصور الماهية متحدة به ويجد الماهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معرفة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى العدولي أيضا فيحكم بحاجتها في شيء من الأمرين - إلى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك أن الشيء أي الماهية « ١ » أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود أول الصوادر وأصلها لأن الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور إليه حال الماهية بقياسها إلى وجودها وإلى جاعل وجودها وهذا كما يقال إن الشيء كثيرا ما يتأخر بحسب وجوده الرباطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه - وكما يثبت في العلم الطبيعي وجود مبدأ الحركة بعد إثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد إثبات الحركة الدورية وذلك لأن حال الجسم في نفس ماهيته المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدأ محرك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدما على جميع الأشياء - فلا تناقض أيضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على الماهية وحالاتها متأخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به. تبصرة تذكيرية:

قد لوحنا إليك وسنوضح لك بيانه أن المفهوم الكلي « ٢ » ذاتيا كان أو عرضيا ليس أثر الجاعل القیوم الموجد بالذات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢١٨ فالحكم بأن المنسوب بالذات إلى العلة ليس إلا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث أو بالبقاء بل الوجود الباقي أشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا فاقرين وأنت إذا حلت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق ووجود - علمت أن العدم ليس مستندا بالذات إلى علة موجودة وكون

الوجود بلا جعل وتأثير كما مر إنما المجعول وأثر الجاعل نفس الوجود لا
تصويره ذا اللوازم التي من جملتها «٢» كونه غير أزلي فليس للحق إلا
إفاضة نور الوجود على الأشياء وإدامتها وحفظها وإبقاء ما يحتمل البقاء قدر
ما يحتمل ويسع له بحسب هويته وأما النقائص والقصورات فهي لها من ذاتها
مثال ذلك على وجه بعيد «٣» فيضان نور الشمس على الأجسام القابلة بلا
منع وبخل فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته
لا من جهتها فالذات الأحدية لا تزال تضيء هياكل الممكنات ويخرجها من
ظلمة ليل العدم إلى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم أنه تعالى يمسك
عنها إفاضة الوجود لحظة- لعادت إلى ظلمة ذاتها الأزلية فسبحان القوي
القدير الحكيم الذي يمسك السماوات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٢٠

و الأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده وما أشد
سخافة وهم من يرى أن حاجة العالم إلى قيوم السماوات والأرض ومن فيهما
وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء
القائلين بهذا القول جهلا وعنادا- أن الباري لو جاز عدمه لما ضر عدمه
وجود العالم بعده «١» لتحقيق الحدوث بإحداثه وهذا غاية الجهل والفساد في
الاعتقاد على أن كل علة ذاتية «٢» فهي مع معلولها وجودا ودواما كما
سذكره في مباحث العلّة والمعلول.
و من الشواهد في ذلك حرارة النار الفائضة من جوهرها أعني صورتها على
ما حولها من الأجسام للتسخين وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على
الأجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما أن الحرارة للنار كذلك
وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الأجرام الكوكبية والعنصرية
لأن النور جوهرى للشمس والفعل الذاتى لا يتبدل وكذلك يفيض الحياة من
النفس على البدن إذ الحياة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال ينشأ
منها الحياة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس ما دام

صلوحه لإفاضة الحياة عليه من النفس باقيا «٣» فإذا فسد صلوحه لقبول الحياة تخلت ولخراب البدن ارتحلت وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها ويجي ء أن نسبة الإيجاد إلى المؤلف «٤» والمركب كالبناء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٢١

للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض- وأخذ ما ليس بعلة علة والباري أجل من أن يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والإبداع وإنشاء الوجود والكون وليس الإبداع والإنشاء تركيبا ولا تأليفا بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود والمثال في الأمرين المذكورين يوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فإن أحدهما يشبه الإيجاد والآخر يشبه التركيب فلأجل هذا بطل الأول بالإمساك دون الثاني فإنه إذا سكت المتكلم بطل الكلام وإذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والآليات الروحية والجسمية «١» كلها كلمات الله التي لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربه ولو جئنا بمثله مددا من أبحر الهيوليات الفلكية «٢» تثنية لقوله تعالى وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فصل (١٥) في أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد لما يتقن أن كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه- فالآن نقول إن ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب

ن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٢٢

السبب المرجح مرجحا فالأولوية الخارجة الغير الواصلة إلى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه أكثر المتكلمين فما دام الممكن في

حدود الإمكان لم يتحقق وجوده أ ليس إذا لم يصل إلى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه- فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا والأولية «١» مستوية «٢» النسبة إلى الجانبين فيحتاج المعلول رأسا إلى ضم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٢٣ شي ء آخر ثالث مع العلة والأولية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجة إلى المرجح لأحدهما وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى مرجحات وأولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعيين أحد الطرفين إذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبة الأولوية المتحققة فيها الغير الموجبة إلى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا- فاستواء نسبة هذه الأولوية إلى طرفي الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك الأسباب الغير المتناهية باق على شأنه من دون أن يفيد تعيينا لأحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر أن المفروض مستحيل من غير أن نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لأنها مما لم يحن حينه بعد- بل من جهة أن ما فرضناه علة مخصصة لم يكن إياها فكان الشيء ء غير نفسه وهو محال. و بالجملة الوجوب منتهى سلسلة الإمكانيات والفعلية الذاتية مبدأ انبثاث شعب القوى وإعدام الملكات فلهذا قيل إن وجوب الشيء ء قبل إمكانه وفعليته قبل قوته- وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه- ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتضح بك في مباحث القوة والفعل.

و بالجملة فقد صح إذن أن كل ماهية ممكنة أو كل وجود إمكاني لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرر وجوده بعلة فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا إيجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول

إن ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجود السابق للممكن الناشي من قبل المرجح التام لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر - في زمان اتصاف الماهية بأحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيثي - فإن كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها - وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا أو معدوما لنفسه أو لغيره فإنه يكتفه الوجوبان والامتنعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الأمر أصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وإن كانت ماهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الإمكان الصرف خالية عن الجميع - أما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مر وأما الوجوب والامتناع اللاحقان فلأن الوجود محمولا كان أو رابطة ينافي عدمه والعدم الوجود المقابل له فإمكان العدم في زمان الوجود ومعه يساوق جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحالة ذلك الإمكان واستحالته يقتضي استحالة العدم - المساوقة لوجوب مقابلة الذي هو الوجود وكذلك حكم إمكان وجود الشيء حين عدمه فقد ثبت

و مما يجب أن يعلم أنه كما أن الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه

ربما توهم متوهم أن ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا إلى المجموع لكون اجتماع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٢٦

النقيضين محالا لذاته فيكون ما بإزائه «١» وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه أن يتنبه مما كررنا الإشارة إليه أن الضرورة هاهنا ليست مطلقة أزلية بل ضرورة بشرط الذات فكما أن الإنسان إنسان بالضرورة ما دام كونه إنسانا فكذلك الإنسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودا- فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لأن الوجودات الإمكانية واتصاف الممكنات بها إنما يكون بعد تأثير الفاعل إياها ومن هاهنا وضح أن وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين إنما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لأن المجموع في مرتبة أحد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا

و ما أسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في الماهية المأخوذة مع الوجود أن هذا المجموع أمر اعتباري لكون الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون إلا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب

و ذهل عن أن أحدا لا يروم أن نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عن ما يحكي عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل ما رام إلا أن مطابق هذا المفهوم في نفس الأمر وهو الذات المأخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب- أعني «٢» ما إذا عبر عنه العقل حيث الماهية بالوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج- كما هو المذهب المنصور أم لا. و لبعض الأمجاد الكرام مسلك آخر في هذا المقام تلخيصه أنه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب أن يجب للذات اللابطلان حين الوجود وهو أعم من الوجود حين الوجود ومن العدم رأسا في الآزال والآباد- فلم يلزم من ضرورة هذا الأعم ضرورة هذا الأخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الأزمنة والأوقات فإذن لحق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغيـر ويمكن أن يـنسـبـه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٢٧

ففي نفسه وبحسب ذات الممكن—ن.
و أنت تعلم أن هذا الكلام على تقدير تمامه إنما يجدي لو لزم وجوب الوجود— من مجرد امتناع العدم وأما إذا قيل إن الماهية المحيثة بالوجود يجب لها الوجود وجوب «١» الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فإن الممكن الموجود سواء كان حيثية الوجود له بحسب التقييد والجزئية أو بحسب التعليل والشرطية— لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كانت ضرورية ذاتية— وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث إنه صنع الباري عن الباري فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء واجب له ولهذا ورد: أن الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران يا موسى أنا بدك اللازم فالمصير إلى مـا حقة—اه.
و بعض من تصدى لخصومة أهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه بأهل الحال بمجرد القيل والقال كمن تصدى لمقابلة الأبطال ومقاتلة الرجال بمجرد حمل الأثقال وآلات القتال قال في تأليف سماه تهافت الفلاسفة إن قياس الطرف الآخر إلى الممكن له اعتبارات— أحدها أن يقاس إلى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها— وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في ذلك الوقت بل في جميع الأوقات.
و ثانيها أن يقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على أن يكون قيـدا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٢٨

لا جزءا وحينئذ إن اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير أن يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر يكون ممكنا لها دائما وممتعا لها بالغير في ذلك الوقت وإن اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الآخر ممكنا بالذات «١» بل واقعا وقد يكون ممتعا بالذات مثلا إذا

إلا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر - ومن امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله على أن ما يتمحل هذا القائل لا يجري «١» في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء وهو بعينه ذات موجودة كما قررناه وبمجرد نفسه ينحل إلى موضوع وصفة هي أحد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص إلا فيما أسسناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الأزلي.

ذيل:_____

كل ممكن «٢» لحقه الوجود والوجوب «٣» لغيره في وقت من الأوقات فإنه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٣٠ عدمه في مطلق نفس الأمر أي ارتفاعه عن الواقع «١» مطلقا بلا تقييده بالأوقات المبينة لذلك الوقت لأن ارتفاعه عن الواقع إنما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر إلى ماهيته لا بالنظر إلى الواقع

فصل (١٧) في أن الممكن قد يكون له إمكانان وقد لا يكون

إن بعض الممكنات «٢» مما لا يأبى مجرد ذاته أن يفيض من جود المبدأ الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدأ الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زمني واستعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له إلا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه إذا الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمدد لمدد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٣١

واحد نوعي إنما يلحق لأجل أسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فإن مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان أو خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدد الشخصيات وتكثر الحصولات وبعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية- في قبول الوجود من دون استعانة بأسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته إلا قوة التحصل من غير أن يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضيايف تلك الشروط- والمعدات إلى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيأ لقبول الوجود ويصير قريب المناسبة إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم إلى إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة أخرى حتى انتهت إلى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية- ولما تحقق وتبين أن الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والإيجاد وكل ما كان كذلك استحال أن يخص بإيجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب أن يكون عام الفيض فلا بد أن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف إمكانات القوابل واستعدادات المواد.

ثم إن للممكنات طرا إمكانا في أنفسها وماهياتها فإن كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجودة بلا مهلة لأن الفيض عام والوجود تام وأن لا يتخصص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافيا بل لا بد من حصول شروط آخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشيء إمكانان. فقد ثبت أن لبعض الممكنات إمكانين. أحدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس ماهياتها حاملة لـه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٣٢
و الثاني ما يطرأ لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية
لقبول إفاضة الوجود فلا محالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق
على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لأن يخرج من القوة إلى الفعل وهو الذي
يسمى بالإمكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لماهية واحدة
أنحاء غير متناهية من الحصول والكون لأجل استعدادات غير متناهية يلحق
لقابل غير متناهي الانفعال- ينضم إلى فاعل غير متناهي التأثير فيستمر
نزول البركات وينفتح باب الخيرات- إلى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته
ولو انحصر الإمكان في القسم الأول لغلق باب الإفاضة والإجادة ويبقى في
كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر مما وقع وهو
مبرهن الاستحالة فيما بعد إن شاء الله تعالى وليس في هذه الأحكام حيص
عما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من
أهل الحكمة القويمة إنما الزيغ في الحكم بقدوم المجعولات الزمانية ولا نهاية
«١» القوى الإمكانية فإن الحوادث المتسابقة وإن لم يكن حدوثها إلا بعد
حركة وتغير ومادة وزمان ولكن الحوادث «٢» الإبداعية سواء تجردت عن
الزمن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٣٣

و المكان أو اقترنت بهما لا على وجه الانفعال والتجدد لا يعتريها
المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات سواء كانت متحركات أو
مشوقات «١» والباري تعالى فوق الجميع هو الأول بلا أول كان قبله والآخر
بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا إمكان
وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا
انتظار ووجود كله «٢» بلا ماهية وإنما يفيض منه على غيره من كل
متغايرين «٣» أشرفهما والمقابل الآخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في
الممكنات لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال الأتم الواجبي

ولمخالطة أنوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الأعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي وبالتفاوت في مراتب النزول- والبعد عن الحق الأول يتضاعف الإمكانات ويتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالا- ونقصا واستتارة وانكسافا وقد سبق «٤» أن نسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص وأن كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شيء ما ليس هو في مرتبة ماهيته صار واجب الوجود مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٣٤

فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله فتقطن وتيقن أن مثار الإمكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومجالات الفعلية والوجود هو القرب منه والإمكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناطق الجمعية والانتظام وحيث يكون الإمكان أكثر يكون الشر والفقدان أوفر والاختلال والفساد أعظم وإذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال بتحقيق بعض شرائط الكون وارتفاع بعض صوامم البلوغ إلى الكمال حصل الإمكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة في خصوص الظرف الخارجي كما أن الإمكان الذاتي هو كمال الماهية المعرأة عن الوجود على الإطلاق من حيث هي كذلك في أي نحو من الظروف وهو أوغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الإمكان- الذي هو إحدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونها قوة وإمكانا لشيء فإن المني «١» وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوة لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الإنسانية تام المنوية بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو أمر سلبي محض وليس له من جهة أخرى معنى تحصيلي ولأن المقوي عليه في الإمكان الاستعدادي هو أمر معين وصورة خاصة كالإنسانية في مثالنا

بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتي لأنه مطلق الوجود والعدم وإنما التعيين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهية بإمكانها إياه- ولأن الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجي ففعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الأمر لا يطرأ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٣٥

إمكانه الذاتي لكونه بحسب مرتبة الماهية وما بحسب الماهية لا يزول بعلّة خارجية- بخلاف إمكانها الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع فلا يجمع الفعلية فيه فأحد الإمكانين أشد فيما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والشر ولأن الإمكان الذاتي منبع الإمكان الاستعدادي وذلك لأن الهيولى التي هي مصححة جهات الشرور والأعدام إنما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الإمكان فيه ولأجل أن الإمكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته وأعضائه مع مزاج صالح لها وإنما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الإمكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والأسباب وانبتات بعض الموانع والأضداد وينقطع استمراره واشتداده إما بحصول الشيء بالفعل وإما بطروء بعض الأضداد. و بالجملة فإطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لماهية الممكن- وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الأمور الموجودة في الأعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلا معدة إياها لإضافة المبدأ الجواد وجود الحادث فيه إما بالذات كالصورة والعرض أو بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثاني لأنه بخلافه في جميع تلك الأحكام ثم الإمكان الاستعدادي إذا

يستلزم الممتع بالذات فهو ممتع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتع وإن كانت لها جهة أخرى إمكانية- لكن ليس الاستلزام للممتع إلا من الجهة الامتناعية مثلا كـون الجسم غير متناهي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٣٧

الأبعاد يستلزم ممتعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه مع أنه عين نفسه فأحدهما محال بالذات والآخره محال بالغير فلا محالة يكون ممكنا باعتبار غير اعتباره علاقته مع الممتع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية بل من جهة وجوب وجوده الإمكانية- وبالجمله فكما أن الاستلزام في الوجود بين الشئيين لا بد له من علاقة عليية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شئيين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق «١» كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتعين بالذات- بل بين ممتع بالذات وممتع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فإن الأول يحكم فيه بصدق التالي وضعاً ورفعاً على تقدير صدق المقدم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي.

فما فشى عند عامة الجدليين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحالة أمر من الأمور بالبيان الخلفي أو الاستقامي أن يقال إن مفروضك مستحيل- فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر واضح الفساد فإن المحال لا يستلزم أي محال كان بل محالا إذا قدر وجودهما- يكون بينهما تعلق سببي ومسببي فإن المتصلة اللزومية من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق لأنهما إذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الإنسان وناهقيته صدقت

البسائط إنما يعرف بالمقايضة إلى الأمور الوجودية وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام.

و أنا أقول إن للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوماً وعنواناً - فيحكم عليه أحكاماً مناسبة لها ويعقد قضايا إيجابية على سبيل الهيئات الغير البتية - فموضوعات تلك القضايا من حيث إنها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها - تصير منشأ لصحة الحكم عليها ومن حيث إنها عنوان لأمر باطل تصير منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها أو أشباه ذلك وبهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه «١» «٢» والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولي «٣» وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي فإن مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٤٠ يصدق على نفسه بأحد الحملين ومقابلته يصدق عليه بالحمل الآخر وهذا مناط صحة الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود فصل (٢٠) في أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعاً آخر

»

١ «واعلم أن من عادة عامة الجدليين أن يقولوا هذا المفروض لما كان محالاً جاز أن يستلزم محالاً آخر أي محال كان وهذا ليس بصحيح كلية إذ لا فرق بين المحال والممكن في أن الاستلزام بين شيئين لا يثبت إلا بعلاقة ذاتية فإن معنى الملازمة هو كون الشئيين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظراً إلى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة العلية الإيجابية إما بين نفس العلة ومعلولها وإما بين معلولي علة

واحدة على الوجه الذي سيجي ء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة- أ
لم تسمع قول الميزانيين إن الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق
التالي- على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يمتاز عن
الشرطية الاتفاقية وكما أن الاستلزام لا يتحقق إلا بتحقق العلاقة الطبيعية
بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون إلا بجواز تحقق العلاقة فكل ما صح عند
العقل أن يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها
اللزوم جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما وإلا بطل بته فإذن المحال قد يستلزم
محالا آخر إذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام
تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق أحدهما وكاستلزام حمارية زيد مثلا
ناهقيته أو بالاكْتساب كما أن الدور يستلزم «٢» التسلسل وقد لا يستلزم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٤١

إذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينفيه إذا كان العقل يجد
بينهما علاقة المنافاة- إما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين
بالذات بالنسبة إلى تحقق أحدهما فقط أو حمارية الإنسان بالنسبة إلى
صاهليته وإما بالاكْتساب كما في حمارية الإنسان- بالنسبة إلى إدراكه
للكليات على تقدير الحمارية فإذن قولنا المحال جاز أن يستلزم المحال قضية
موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية فالمتصلة اللزومية
من كاذبتين إنما تصدق إذا كان بينهما علاقة اللزوم فإذا لم يكن بينهما
علاقة اللزوم- فإما أن يكذب الحكم بالاتصال رأسا إذا وجد العقل بينهما
علاقة المنافاة وإما أن يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي إذا لم يكن
هناك علاقة أصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك أيضا إنما يصح
على سبيل الاحتمال التجويزي- لا الحكم البتي من العقل إذ الاتفاق إنما
يكون بين الموجودات «١» وأما الكاذبات الاتفاقية أي المعدومات والممتنعات
فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض فإذن لا
يصدق الحكم البتي بأن الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا أصلا.

و من الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما- وإن لم يجد العقل علاقة اللزوم. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٤٢ و منهم من يعتبر علاقة اللزوم. و منهم من يعتبر العلاقة ويظن أنها قد تتحقق مع المنافاة فإذا تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متصادمان بته وربما يتشبه بأن اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لأن تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر. و لا يخفى فيه الزور فإن تحقق أحد النقيضين في نفس الأمر مستلزم لارتفاع الآخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الآخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقيق الآخر لا لارتفاعه فمن أين يلزم من تحققهما ارتفاعهما. ا. تفریع:

و من هناك ينحل ما ربما يتشكك أحد فيقول إن اللزوميات لا تنتج متصلة لأن الملازمة في الكبرى يحتمل أن لا يبقى على تقدير ثبوت الأصغر مثلاً إذا قلنا كلما كان هذا اللون سواداً وبياضاً كان سواداً وكلما كان سواداً لم يكن بياضاً بطلت الملازمة في الكبرى إذا ثبت الأصغر فإذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سواداً وبياضاً لم يكن بياضاً والحل أن الوسط إن وقع في الكبرى على الجهة التي بها يستلزم الأكبر لزمته النتيجة بته وإلا فلم يكن الوسط مشتركاً ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع له فلذلك لم تبق الملازمة مع الأصغر فالخلل إنما وقع بسبب عدم تكرار الوسط لا بسبب العارض التابع فإذن الحد الأوسط في مثل هذا القياس إن أخذ على وجه يجوز أن يحمل أو يصدق عليه النقيضان والضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وإن أخذ في إحدى المقدمتين على وجه وفي الأخرى على

وجه آخر لم يتكرر الوسط ومن هذا القبيل ما أورد الشيخ في الشفاء شكاً على الشكل الأول من اللزوميتين وهو أنه يصدق كلما كان الاثنان فرداً كان عدداً وكلما كان عدداً كان زوجاً مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فرداً كان زوجاً ودفع بأن الكبرى إن أخذت اتفاقية لم ينتج القياس لأن شرط إنتاج الإيجاب أن يكون الأوسط مقدماً في اللزومية- وإن أخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وإنما تصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٤٣

على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك إذ «١» من الأوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فرداً والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع- وربما يقال فيه ضعف فإننا نختار أن الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للثنائية فتكون منافية لذات الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية وحق الدفع والحل ما في الشفاء- أن الصغرى كاذبة بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام لأن بحسب الإلزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة أيضاً لأن من يرى أن الاثنين فرد فلا بد أن يلتزم أنه زوج أيضاً وإلا لم يكن يلتزم أن الاثنين فرد بل غير الاثنين ولك أن تقول إن الدفعين متشاركاً المسلك في الإصابة ولا ضعف في الأول فإنه إن أريد أن بين عددية الاثنين وفرديته منافية في نفس الأمر فهو حق ولا ضير إذ الأوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب أن لا يكون شيء منها منافياً له في نفس الأمر وإن أريد أن المنافاة تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فإن الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما- فإذا زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب

الوضع والتسليم

فصل (٢١) في كون وجود الممكن زائداً على ماهيته عقلاً

زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة-
كيف وحقيقة كل شي ء نحو وجود الخاص به ولا كونه «٢» عرضا قائما بها
قياساً للأعراض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٤٤

لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى
كون الوجود الإمكانى لقصوره وفقره مشتملا على معنى آخر غير حقيقة
الوجود منتزعا منه محمولا عليه منبعثا عن إمكانه ونقصه كالمشيكات التي
تتراءى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من تصورات النور
والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيات وجوه
لا يفيد شي ء منها إلا التغاير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى
دون الذات والحقيقة.

فمنها إفادة الحمل فإن حمل الوجود على الماهية مفيد وحمل الماهية ذاتياتها
عليها غير مفيد.

و منها الحاجة إلى الاستدلال فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر
إلى كسب ونظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها لأنهما
بيننا الثبوت لها- ومنها صحة السلب إذ يصح سلب الوجود عن الماهية مثل
العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها.
و منها اتحاد المفهوم فإن الوجود معنى واحد والإنسان والفرس والشجر
مختلفة.

و منها الانفكاك في التعقل فإننا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها لا
الخيالي ولا العيني.

لا يقال التصور ليس إلا الكون الذهني- لأننا لا نسلم أن التصور هو الكون
في الذهن «١» وإن أسلم فبالدليل وإن سلم فتصور الشي ء لا يستلزم تصور
تصوره وعبرة الأكثرين أنا قد نتصور الماهية- ونشك في وجودها العيني
والذهني فيرد عليها الاعتراض بأنه لا يفيد المطلوب لأن حاصله أنا ندرك

الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم
المغايرة بين الماهية والوجود لعدم اتحاد الحد الأوسط في القياس.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٤٥

فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل إلا على أن المعقول من
الوجود- غير المعقول من الماهية مع أن المطلوب عندهم تغايرهما بحسب
الذات والحقيقة «١» أ ولا ترى أن صفات المبدأ الأعلى عند أهل الحق
متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والحيثية لأن حيثية الذات بعينها
حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجي ء إن شاء الله تعالى
فصل (٢٢) في إثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجا ومتحد بها نحو
م—————الاتحاد

لأنه حيث بينا أن الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من
الأمر العينية «٢» فلو لم يكن الوجود الإمكانى متحدا بالماهية الممكنة
اتحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان إما نفس الماهية بحسب
المفهوم أو جزء منها كذلك وقد تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لإمكان تصورهما مع
الغفلة عن وجودها- ولغير ذلك من الوجوه المذكورة أو زائدا عليها قائما بها
في الأعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشي ء بالشي ء وثبوته له فرع
قيام ذلك الشي ء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشي ء على
نفسه أو تكرر أنحاء وجود شي ء واحد من حيثية واحدة- وكلاهما ممتنعان
لأن ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشي ء آخر فكون الماهية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٤٦
إما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشي ء على نفسه ضرورة تقدم وجود
المعروض على وجود العارض وإما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر
إلى التسلسل في المترتبات من الوجود المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه
بالبراهين واستلزامه لانهصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية
يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية في العين لأن «١» قيام جميع

الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض وإلا لم يكن الجميع جميعا.

طريق آخر لو قام الوجود بالماهية فالماهية المعروضة إما معدومة فيتناقض - أو موجودة في دور أو يتسلسل. و الجواب بأن قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور أو التسلسل كما أن قيام البياض ليس بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللأبيض ليلزم إما التناقض وإما الدور أو التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لأن الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج إلا باعتبار وجودها لا سابقا عليه - فلا يجوز أن يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين - بخلاف الجسم من حيث هو أي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فإنه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابلة وأيضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا أو غيره لكل موصوف جسما أو غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فإنه لو كان صفة للماهية لكان وجود الماهية متوقفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٤٧

الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق أن زيادة الوجود على الماهية في التصور لا في العين بأن يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود متصلا ويلاحظ معنى له اختصاص ناعت للماهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما زمانيا أو ذاتيا فيلزم المحالات بل

غاية الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ونلتزم ذلك لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وإن كانت نحو من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود إذ لا يلاحظ ذلك الوجود وإن كان هو نفس تلك الملاحظة فإن عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل أن يصف الماهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم إن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق «١» قائلا إن ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية.

وهو وفهم

وما يقال إنا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي إذ لو نذهل عن وجودها الذهني - لم يكن في الذهن شيء أصلا ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم أيضا أنها تكون غير الوجود مطلقا لجواز أن تكون الماهية وجودا خاصا - يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود لعرض العام اللازم للوجودات الخاصة ومن هنا قيل إن الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا إليه وفاقا للمحققين من أهل الله هو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٤٨

أن «١» الماهيات كلها وجودات خاصة ويقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن وأخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه - بحسب القرب من الحق الأول والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكثرة فيظهر للبعض جميع الكمالات

اللازمة للوجود بما هو وجود ولللبعض دون ذلك وصور تلك الماهيات في أذهاننا هي ظلال «٢» تلك الصور الوجودية- الفائضة من الحق على سبيل الإبداع الأولى الحاصلة فينا بطريق الانعكاس «٣» من المبادي العالية أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٤٩ صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا لمن تتور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها ومع ذلك بقدر إنيتته محتجب عن ذلك فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل إليه وهو العالِم الخبير

تفصيل مقــــــــــــــــال لتوضــــــــــــــــح حــــــــــــــــال:

اختلف كلمة أرباب الأنظار وأصحاب الأفكار - في أن موجودية الأشياء بما ذا.

فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجودية كل شيء هو كونه متحدًا مع مفهوم الموجود «١» وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية به هست- وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن وجود كل شيء عين ذاته بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر. و جمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعاً قــــــــــــــــام الأــــــــــــــــراض.

و المشهور من مذهب الحكماء المشاعين أنه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته.

و توجيه مذهبهم كما سبق أن وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته يعني أن

حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه إلى فاعل يوجده أو محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٠ بالحقيقة وإن كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق «١» ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى أنه لا يقوم بالماهية كما في وجود الممكنات- وقالوا لو كان الواجب ذا ماهية فإما أن يكون الواجب هو المجموع فلزم تركيبه ولو عقلا أو يكون أحدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود- واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهية ولعقلا.

و حين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضا يحتاج إلى الوجود المطلق- ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام.

أجابوا بأنه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية- غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غير مقوم كما أن كون الشيء أخص من مطلق الماهية لا يوجب احتياجه إليها وكيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكررة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الشيء توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافة- إلى الماهيات المعروضة لها وليس كذلك.

و منهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن.

و زعمت جماعة من الآخرين أن الوجود أمر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق

حملة على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن ومبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وإلى هذا المذهب مال صاحب الإشراق كما يظهر من كلامه وكتبه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشاءين في هذا الباب أنه لو وجد الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥١ فإما بوجود زائد فيتسلسل أو بوجود هو نفسه فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود- وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد لأن معناه في الوجود أنه الوجود وفي غيره أنه ذو الوجود وأنه على تقدير تحقق الوجود إما أن يكون جوهرًا فلا يقع صفة للأشياء- أو عرضًا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال وأنه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة إليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة ويتسلسل- وأنه لو وجد فأما قبل الماهية فيكون مستقلًا دونها لا صفة لها أو بعدها فهي قبل الوجود موجودة أو معها فهي موجودة معه لا به.

و قالت طائفة أن موجودية الواجب بكون ذاته تعالى وجودًا خاصًا حقيقيا- وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فإذا نسب الوجود الحقيقي إلى الإنسان مثلا حصل موجود وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود أنه وجود ومعنى قولنا الإنسان أو الفرس موجود أن له نسبة إلى الواجب حتى إن قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا إله زيد وإله عمرو فمفهوم الموجود أعم من الوجود القائم بذاته ومن الأمور المنتسبة إليه نحوًا من الانتساب لأن صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه أمرًا منتسبًا إلى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد المأخوذ من الحديد- والتامر

المأخوذ من التمر على أن أمر إطلاق أهل اللغة وأرباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق وقالوا كون المشتق «١» من المعقولات الثانية والمفاهيم العامة والبدييات الأولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وثنائية المعقول «٢» وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمم ————— وبنسبوا هـ ————— ذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٢ المذهب إلى أدواق المتألهين من الحكماء وقد مر القدر فيه من قبلنا.

و ما يفهم من أواخر كتاب التلويحات للشيخ الإلهي صاحب الأنوار هو أن وجود المجرد سواء كان واجبا أو ممكنا عقلا أو نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له أولا على كون ماهية «١» النفس الإنسانية هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله وإذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول أولى ومراده أن العقول علل النفوس على ما سيجي ء وهي أقرب في مرتبة المعلولية إلى الواجب لذاته والعلة لا بد وأن تكون أشرف من المعلول وأقوى تحصلا وقواما فما هو أقرب إلى الواجب فلا بد وأن يكون أفضل من الأبعد منه وأكمل وإذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل إذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكل أولى بذلك إذ كل كمال وشرف يمكن بالإمكان العامي للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا تركيبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فإذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة- إذ المعلول رشح وفيض من العلة وحيث توجه عليه الإشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين- أحدهما أن الوجود الواجبي إنما كان واجبا لكونه غير مقارن لماهية إذ لو كان مقارنا للماهية لكان ممكنا وإذا كان كذلك فكذلك وجود لا يقارن ماهية فهو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٣

واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بأنفسها هي عين الوجود لكانت واجبــة وهــو محــال.

و ثانيهما أن الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات «١».

و أجاب عن الأول بأن النفس وإن شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فإن الوجود الواجب لا يتصور ما هو أعلى منه في التمام والكمال لأنه غير متناهي الشدة في قوة الوجود ووجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما أن نور الشمس أشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العلة وإلا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس لا يقاس إلى هذا وقد حقق روح الله رمسه في سالف القول - أن تفاوت الكمال والنقص لا يفتر إلى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته وإمكان النفوس هو نقص وجودها وكذا إمكان غيرها من المعلولات - ومراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لا تكاد تنحصر وأما الوجود الواجب فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا أتم منه بل ولا يجوز أن يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين. فإن قيل الأشياء القائمة بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشد من بعض إذ لا أشد ولا أضعف فيمما يقوم بنفسه. قلنا إن دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة إلا عدم إطلاق أهل اللسان «٢» وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق.

و أجاب عن الثاني بطريقين المنع والمعارضة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٤

أما الأول فهو أنا لا نسلم أنه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهية بل وجوبه لأنه وجود لا أتم منه ومن لوازم كونه لا أتم منه أن لا يكون مقارنا لماهية فلو لا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال

متوجها- لكنه اندفع بالتام والناقص وإنما يقع هذا موقعه في المتواطي لا المشكك.

و أما الثاني فبأن نقول لمن اعترف وهو جمهور المشاعين بتجرد الوجود عن الماهية في الواجب تعالى ومقارنته لها في الممكن أن مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد عن الماهية فيجب أن يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات وإن اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجبى يجب أن لا يتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وإن لم يقتض شيئا منهما وجب أن يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف فإن لم يلزم هذا الإيراد ها هنا لم يلزم إيرادكم هناك وإن كان مدفوعا هناك بأن المفهوم المشترك - ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقط - مدفوع هنا أيضا.

الفرق بين الموضوعين واضح فإن الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لأن الماهية وكذا جزؤها لا يمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفة بالتشكيك بل إنما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والماهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية « ١ » فلمهم أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك - وهو أن الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهية ولا جزءا لشيء منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما أن النور معنى واحد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٥

مشارك على الأنوار لا بالتساوي مع أن نور الشمس يقتضي إصار الأعشى- دون سائر الأنوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارة مع أن بعضها يوجب استعداد الحياة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعف المتباينة نوعا عندهم وان اشترك في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في أصل

فهو واجب فمغالطة منشؤها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض - لأنه إنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب «٣» كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فإن قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه

قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٥٧ الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية «١» والأمور الاعتبار التي لا تحقق لها فـ في الأعيان. فانظر «٢» ما أعجب حال الوجود من جهة الاختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على أنه أظهر الأشياء وأعرفها عند العقل.

فمنها اختلافهم في أنه كلي أو جزئي فقليل جزئي حقيقي لا تعدد فيه أصلا- وإنما التعدد في الموجودات لأجل الإضافات إليه والحق أن الموجود بما هو موجود كلي «٣» والموجودات أفراد له وخصص لحقيقة الوجود «٤» باعتبار أن تشخصاتها لا يزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وإن كانت مشتركة بين الموجودات «٥» وهذا عجيب لا يعرفه إلا الراسخون في العلـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٥٨ و منها اختلافهم في أنه واجب أو ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين- إلى أن مفهوم الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد. و منها اختلافهم في أنه عرض أو جوهر أو ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من أقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس وأتباعه ما يشعر في الظاهر بأنه عرض وهو بعيد جدا لأن العرض

ما لا تقوم بنفسه - بل بمحلّه المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء
الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود - والحق عندي كما مر أن وجود
الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك
لاتحاده معها في الواقع وإذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار
مندرجا تحت شيء من المقولات إذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط
الحقيقة ولا له ماهية كلية لاحتاج في وجودها إلى عوارض مشخصة فليس
كلها ولا جزئيا بل الوجودات هي حقائق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس
حقيقتها - مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الأمور الاعتبارية
كما سيبقى القول إلى هـ .
و منها اختلافهم في أنه موجود أو لا فقل إنه موجود بوجود هو نفسه فلا
يتسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الأعيان وقيل ليس بموجود ولا
معدوم - والحق أن العام اعتباري وله أفراد حقيقية .

و منها اختلافهم في أن الوجودات الخاصة نفس الماهيات أو زائدة
عليها - والحق أنه نفس الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض
الاعتبارات في الذهن - ومنها اختلافهم في أن لفظ الوجود مشترك بين
مفاهيم مختلفة أو متواط يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أو
مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء
وهذا هو الحق « ١ » .
و منها اختلافهم في أن الوجود سواء كان حقيقيا أو انتزاعيا معتبر في مفهوم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٥٩
الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة أو مجازا شرط في كونه موضوعا للحكم
عليه بأنه موجود أم لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه
وليس للمبدأ تحقق لا عينا ولا ذهنيا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل
موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والأول هو الحق الذي
لا شبهة فيه هـ

لو لم يكن - لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها «٢» وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين فيسمى بالماهية والأعيان الثابتة كما لوحنا به - وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود «٣» فلا مغايرة إلا في اعتبار العقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٦١

و الصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم أيضا راجعة إلى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزئ أصلا خارجا وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات «١» وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطة شيء آخر به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات «٢» لأنها أيضا وجودات خاصة وكل تال من الوجودات الخاصة - مستهلك في وجود قاهر سابق عليه والكل مستهلكة في أحدية الوجود الحق الإلهي - مضمحلة في قهر الأول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته «٣» أخبر بلسانهم أنه بهويته مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة «٤» وبحقيقته غير كل شيء لا بمزاولة وإيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها «٥» وإعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحده وقهره إياها «٦» بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٦٢ متلاشية كما قال لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فكما أن وجود التعينات الخلقية - إنما هو بالتجليات الإلهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالماهيات صور كمالاته ومظاهر أسمائه

وصفاته ظهرت أولاً في العلم ثم في العين «١» وكثرة الأسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قاذحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية كما سيجي ء بيانه إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٣

المنهج الثالث في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به وفيه فصله فصله

فصل (١) في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي

قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على أن للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا أو ظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية «١».

تمهيد: إنا قبل أن نخوض في إقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيه انما نمهد لذلك مقدماتين -

الأولى هي أن للممكنات كما علمت ماهية وجودا و ستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد أن تكون من المذعنين له إن أخذت الفطنة بيدك أن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولا وبالذات ليس إلا نحوا من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصانها - وبطونها وغاية ضعفها وكمونها والوجود قد مرت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا ونقصا وكلما كان الوجود أقوى وأكمل كانت الآثار المرتبة عليه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٤

أكثر إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد
أنحاء من الوجود والظهور وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من
بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما
أن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن

المادة متبرئاً عن الكون والفساد والتغير فعلاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة مقترناً بها منفعلاً عن غيره متحركاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقير فيوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذينك الصنفين - حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكناً كالصور التي يتوهمها الإنسان «١» من حيث كونه _____ ذلك «٢».

و الثانية هي أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار - على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بـذواتها وتكوين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٥

الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه وصفاً له «١» بل ربما يكون الشيء حاصلًا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما أن صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشد من حصولها لنفسها أو لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعتياً - وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته أو لا ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها - أو غيره فيكون حصولها إما فيه وذلك إذا كان الشيء قابلاً لها وإما عنه وذلك إذا كان فاعلاً لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية والأفلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات

وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلا يتسلسل وذلك لأن الباري تعالى خالق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الإنسانية مثالا لذاته وصفاته وأفعاله فإنه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا وصفاتا وأفعالا ليكون معرفتها مرعاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحيار والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد إلا أنها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظيمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٦

لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده فلماذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود «١» بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح للموجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وإن كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المرتبة عليه بحسب وجودها في الخارج اللهم إلا لبعض المتجربين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج فافهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرّون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها «٢» وهذا هو الأمر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٧

العام لكل إنسان والعارف يخلق بالهمة «١» ما يكون له وجود من خارج محل الهمة «٢» ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات»

و هو لا يغفل «٤» مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق «٥» وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفزت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص «٦» وقد أوضحت هاهنا سرا «٧» لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر قال وهذه مسألة أخبرت عنها أنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٨ ما سطر أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته- فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه ما قرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرانا في نفسه فإن المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في أنه مما يؤيد ما كنا بصده تأييدا عظيما ويعين إعانة قوية مع اشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس إن شاء الله تعالى- فأتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه فصل (٢) في تقرير الحجج في إثباته وهي من طرق الطريقة الأولى

أنا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري- واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات-

وتتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود وإذ ليس في الخارج فرضا وبياناً فهو في الذهن.

و اعترض عليه بأنه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأن العلم كما مر عبارة عن الصور الحاصلة عن الشيء فصورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له فيجب أن يكون للمعدوم وخصوصاً الممتنع ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له أو لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم. و أجيب عنه بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتاً في الخارج فلا يجري الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٦٩

الترديد أن هذه الصورة مطابقة للمعدوم أو لا «١» ولا يلزم شيء من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على رأي المحققين وأما على قول من ذهب إلى أن الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود وإلا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل إذ لا ذات له عينية ولا مطابق له إلا بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة وأما إذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض - إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له

وجود أصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع إلى أشكال المجهول المطلق المشهور «٢» وسيأتيك ما ينفعك في دفعه إن شاء الله تعالى.

الطريقة الثانية

أنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلا بأحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا نقصر في الحكم على ما وجد منه - بل نحكم حكما شاملا لجميع أفراد المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقا طائر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٠ و كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعة كما تصدق به الغريزة الإنسانية وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه.

و فيه بحث من وجوه - الأول أنه لا شك أن أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر أن كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما لو وجد وكان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي إلا وجود الموضوع بحسب التقدير «١» فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر أصلا.

الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدرة الغير المتناهية - لأمثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فإننا إذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين أن الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان وإن سلكنا مسلك التحقيق وقلنا إن المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية أن

الحكم فيها على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبيعية فينحل الإشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلا وإلا فلأحد أن يقول إن الطبائع موجودة بوجود الأفراد «٢» فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧١ فإن قيل إنا لا نأخذ الموضوع في المحصورة على وجه مشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئي مشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة.

قيل كما أن الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني له تعيين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعيين ضرورة أن الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الأمر أن للعقل أن يلاحظ الوجود الذهني من حيث هو مع قطع النظر عن تعيينه فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الوجود العيني لا بد لنفيه من دليل. و الحق أن المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه إلا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه «١» وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

الثالث أنا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما أنا نحكم على جسم قد فني أنه كان صلبا ثقيلًا متحركًا فيلزم أن يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحدا بالعدد لأن هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد قال إن الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعيينه العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فإن الذات الواحدة لا يكون لها إلا وجود واحد كيف والوجود إما مساوق للتشخص أو متحد معه بل الجواب أن يقال إن المحمول

الخارجي أيضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني متحد مع الموضوع الذهني لكن المنظور إليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا حجر

في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٢
كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكي عنه لأن
المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي
عنه على وجه يطابقه الحكاية
الطريقة الثالثة

أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية- أو
الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحدا ينطبق على كل من
الأشخاص «١» بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى
المنتزع الكلي مثلا جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة
المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه- وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على
الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل
من تعييناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى
لا يوجد في الخارج واحدا وإلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة وهي
التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده إنما هو بشرط الكثرة- ونحن قد
لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج
فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل.
فإن قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء أن الأجناس والأنواع وبالجمله
الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات لها وجود في الأعيان فإنهم قد صرحوا
أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٣

معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقائق التي هي معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية أمور موجودة في الخارج- فيلزم على رأيهم أن يكون في الوجود إنسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من أشخاص الناس وهي مع كل هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها وإذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصة بذلك الشخص فقط وأما غير تلك الإنسانية فهي باقية غير فاسدة وإنما يفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها بأعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع أعراض كل شخص إنسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس إلى القيود والفصول المتباينة- فلا حاجة إلى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسـمى بالـ_____ذهن.

قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشؤه الغفلة عن رعاية الحثيات والإهمال في جانب الاعتبارات فإن قولهم بوجود الطبائع النوعية والجنسية ليس معناه أن النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي « ١ » أو معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج فإن هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الأكابر وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم أن الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم أن معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها أمر موجود فيها قائلا هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم أنهم يقولون إن الأشخاص تشترك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٤

فى حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم فى استعمال لفظ الواحد فى هذا الموضع فسبق إلى وهمه أنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة الواحدة والمعنى الكلى بصفة الوحدة والكلىة واقعة فى الأعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد والمشارك- والكلى والعام والنوع والجنس إلى غير ذلك من اللواحق قد يوجد فى الأعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الإنسان مثلا من حيث هو إنسان موجودة فى الأعيان منصبة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته- وقد فرض العموم لاحقا بها فى موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج- وقد نص الشيخ فى سائر كتبه أن الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليس ذاتا واحدة- وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار إضافات مختلفة بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواص عمرو فهما إنسانيتان إنسانية قارنت خواص زيد وإنسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول. فإن قلت كما أن الموجود الخارجى مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهنى مشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق «١» على كثيرين إنما هو الماهية من حيث هي هي وهي موجودة فى الخارج أيضا فلا يـــــــتم الـــــــدليل.

قلت ليس المقصود أن الإنسان الموجود فى الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد أن لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث إنه معلوم كذلك ليس فى الخارج ولا متشخصا بتشخص خـــــــارجي أصـــــــلا.

و من الاستبصارات فى هذا الباب أنا نتصور الأمور الانتزاعية والصفات المـــــــعدومـــــــة

في الخارج ونحكم بها على الأشياء فلا محالة لها ثبوت « ١ » فثبوتها إما في الخارج وهو محال لأنها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلب. ————— وب.

و من العرشيات الواردة أن كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لأجله- ولو كان له تحقق في الخارج عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وأن يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منه ————— وهو المعنى ————— بالوجود الذهني. و مما ينبهك على ما نحن بصدده كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان- سببا للتحريكات والتأثيرات الخارجية وإن لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة أ ولا ترى أن تخيلك لمشتى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك أعضائك. و قد حكي عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني دفعة بمجرد تدبيرات نفسانية وأمور تصويرية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة. و بعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبصر المريض ويمرض الأشرار- ويقلب عنصرا إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا أو يحرك أجساما عجزت عن ————— الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧٦ تحريكها نفوس أبناء النوع كل ذلك « ١ » باهتزاز علوي وتأيد ملكوتي وطرب معن ————— وي.

فإن قلت إنهم صرحوا بأن للطبائع غايات في أفاعيلها الطبيعية فإن لزم أن يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم أن يكون تلك الطبائع ذوات أذهان شاعرة بنتائج أفاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانية.

قلنا هذا الكلام مما أورده الخطيب الرازي على الفلاسفة رادا عليهم حيث ذهبوا إلى أن للطبائع العالية والساقلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وأن الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكمالها بما يستدعي التوصل إليه في فعلاً

و أجاب «٢» عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الإشارات بالتزام أن لها شعورا بمقتضاها وغاية في أفاعيلها غاية ما في الباب أن يكون شعورها شعورا ضعيفا- والنظر في إناث النخل وميلانها إلى صوب بعض ذكرانها وإن كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروض الأشجار إلى جانب الماء في الأنهار

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٧

و انحرافها في الصعود عن الجدار وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات وإحرازها لب الثمار في الوقايات الصائنة يهديك إلى ما ذكروه وهاهنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى أن يأتي بها حين ما قدر الله إتيانه فيه بمنه وكرمه

فصل (٣) في ذكر شكوك انعقادية وفيه فكوك اعتقادية عنها

قد تقرر عند المعلم الأول ومتبعيه من المشاءين والشيخين أبي نصر وأبي علي- وتلامذته وجمهور المتأخرين أن ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للأشياء فينا إنما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة- والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال ف وقعت للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها والتقصي عنها.

الإشكال الأول:

أن الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما يسوق إليه أدلة الوجود الذهني يجب أن تكون جوهرًا أينما وجدت وغير حالة في موضوع- فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضًا قائمة به ثم إنكم قد جعلتم جميع

الصور الذهنية كـيفيات فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف. و الجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ- أن معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقائق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود- مسلوبا عنه الموضوع لأن هذا المعنى لا يمكن أن يكون جنسا لشيء وإلا لكان فصله الذي فرض مقسما له مقوما له ضرورة أن الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج إلى شيء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧٨ منها الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما أنه عرض عام لازم لها بل احتياجه إليها في أن يوجد ويحصل تحصيلًا وجوديًا لا تألفيًا- فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فإذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عديمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده- مقوم معناه وماهيته كما سبقت الإشارة إليه.

و بوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب الماهية حـين انعدام شيء من أفرادها. و بوجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته فإن نفس الماهية لا يتعلق بها جعل وتأثير فلو كان الوجود عينها أو جزؤها يلزم الضرورة الأزلية فيها تعالى القيام الواحد عن الشريك والنظير علوا كبيرا. و أما الوجودات الإمكانية فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها.

و كذلك قولنا «١» الشيء الموجود بالفعل غير صالح لأن يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لازما لها وإلا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر علم أنه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية- إذا صارت ماهيته موجودة في الخارج

كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها - بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور. و مما يؤكد ما ذكر أن حمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع والأشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج وأما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلا محالة بسبب وعلة خارجية عن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧٩

الماهية وإذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الأجناس والمقولات العشر إلا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلل فلم يصير بإضافة معنى عديم إليه وهو قولنا لا في موضوع جنسا لشيء منها وإلا لصار بإضافة معنى وجودي إليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا أولى «١» وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهر جوهرا.

و هاهنا دقيقة أخرى سنشير إلى بيانها في تحقيق الحمل إن شاء الله تعالى حاصله أنه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره - على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحرف والوضع - والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم هذا.

فقد علم بما ذكروا أن مفهوم العرض أعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن فلا منافاة بينهما إنما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفات المندرجة تحته.

و أما أن القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه أن يكون

صورة الجوهر في العقل جوهرًا وكيفًا فيندرج تحت مقولتين فقيل إن هذا من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية لأنه إن أريد بالكيف ماهية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٨٠
حقها في الوجود الخارجي أن يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمه والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنسًا من عوالي الأجناس كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وإن أريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمه والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي الأعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض - فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب أسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك إن شاء الله تعالى.

و ليعلم هاهنا أن معنى قولهم إن كليات الجواهر جواهر ليس أن المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنه في الذهن وله محل مستغن عنه أنه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ويعود إليه ويكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمغناطيس الذي هو في الكف فإنه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان في خارج الكف ولا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه - فإن هذه مغالطة من باب تضییع الحیثیات «١» وإهمال الاعتبارات وأخذ الكلي مكان الجزئي فإن الكلي الذي ذاته في العقل على رأيهم يستحيل وقوعها في الأعيان واستغنائها عن الموضوع والمغناطيس الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم أن كلي الجوهر جوهر الماهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وسائر المنضافات

الذهنية والخارجية إليها- ويقال «٢» لها الكلي الطبيعي أيضا كما يقال للماهية المعروضة للكايية الكلي العقلي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨١

و الكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للشخصية والوجود في الخارج بخلاف المعنى الأول- فإنها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول- والتجرد والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وإن كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كلياً ولكنه جوهر عندهم بحسب ماهيته فإن ماهيته ماهية شأنها أن يكون وجودها في الأعيان لا في موضوع وأما التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم فهو إنما كان باعتبار أن ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فإذا وجد مقارنا لكف الإنسان ولم يجذب الحديد أو وجد مقارنا لجسمية الحديد فجذبه لم يلزم أن يقال إنه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة- وهو أنه حجر من شأنه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له فإن قلت قد صرح الشيخ في إلهيات الشفاء وغيرها بأن فصول الجواهر لا يجب أن يكون جواهر بحسب ماهياتها وإن صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تتدرج تحت مقولة الجوهر يلزم أن تكون مندرجة تحت مقولة أخرى- من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرًا وعرضًا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله. قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة أخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضًا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٢
عاما لازما للمقولات العرضية إذ لا مانع «١» بحسب العقل والنقل من عدم

وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات أصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء. قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور »

٢ « وهو كون شي ء واحد جوهرًا وعرضًا كليًا وجزئيًا علما ومعلوما أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل عندنا أمران أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعنا له- بل حاصل فيه حصول الشيء ء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذ لا إشكال فيه إنما الإشكال من جهة كون شي ء واحد جوهرًا وعرضًا أو علما ومعلوما أو كليًا وجزئيًا. فنقول إن أراد أن هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب إليه الحكماء والمحققون فلا يفي إلا بدفع إشكال كون شي ء واحد علما ومعلوما الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٨٣ و كونه كليًا وجزئيًا وأما إشكال كونه جوهرًا وعرضًا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وإن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان وإحداث « ١ » مذهب ثالث من غير دليل وبرهان أنه قد تقرر عندهم وسننتلو عليك إن شاء الله تعالى أن كل صورة مجردة قائمة بذاتها فإنها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك إثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه أن يكون النفس الإنسانية عند تصوره المعقولات محصلة مكونة باختيارها لذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن ولا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر.

و كون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وإن كان بمعنى الإعداد من المستبين فساد واستحالته كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وإنما يخرجها من القوة إلى الفعل ما هو عقل بالفعل فإذا أفادت النفس العقل

فكانت إما علة مفيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة- هذا محال فاحش وإما علة قابلية لها فهو ينافي ما ذهب إليه لأن قابل الشيء يجب أن يكون محلا له وإن لم يكن شيئا منهما وليست بغاية أيضا وهو ظاهر ولا هي صورة لها بل العكس أولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها- على أن الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وأيضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد أما كونه كليا- فلكونه معقولا مجردا عن الشخصات الخارجية وأما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها يكون متشخصا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٤

بنفسه إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام «١» أن تشخص الماهية المتكثرة الأفراد إنما يكون بهيئات ولواحق خارجية فما لم يحصل الماهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معرة مقشرة- عن تلك الغواشي واللبوسات بتعرية معر وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد أن يكون للماهية حصول للشيء المعرى لها من المقارنات المانعة من العموم والاشتراك إذ تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد أيضا أن يكون وجودها المعرى عين جودها الحاصل لذلك الشيء أي الذي عراها عن الغواشي وإذا كان الوجود التجردى لماهية ما عين وجودها الارتباطي للذهن- الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير إذ معنى «٢» حلول الشيء في الشيء أن يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر «٣» «٤» أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٧

الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية

ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك أن يصير معقولا للنفس وقد فرضنا أنها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الأغشية والأغطية الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعري إذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس أيضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون أحدهما ظرفا والآخر مظلوفاً. و الظرفية بين شيئين مع مباينة أحدهما عن الآخر في الوجود إنما يتصور في المقادير والأجرام.

نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتيين يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه حسبما لوحناك إليه في صدر المبحث أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على أن النفس محل للمدركات وأن القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه. منها «١» كون النفس هيولى الصور الجوهرية. و منها «٢» صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً. و منها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون - والزوجية والفردية والفرسية والحجرية إلى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهـذا المقـام. فإنه إذا ثبت وتحقق أن قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول - بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور أصلاً ولا حاجة إلى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها وهذا في المحسوسات ظاهرة كانت أو باطنية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٨
و أما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشراقية تحصل لها إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم

الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها
الذهن عن المواد الشخصية- على ما هو المشهور «١» إلى تلك الأشخاص
بناء على قاعدة المثل الأفلاطونية وتلك الذوات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٩

العقلية وإن كانت قائمة بذواتها متشخصة بأنفسها لكن النفس لضعف
إدراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر
لها مشاهدة تامة إياها- وتلق كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة
كإبصارنا في هواء مغبر من بعد أو كإبصار إنسان ضعيف الباصرة شخصا
فيحتمل عنده أن يكون زيدا أو عمرا أو بكرا أو خالدا أو يشك في كونه إنسانا
أو شجرا أو حجرا فكذا يحتمل المثل النوري والصورة العقلية عند النفس
وبالقياس إلى إدراكاتها الكلية والإبهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات
التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولة- أعم من أن يكون ناشئا
من قصور المدرك أو من فتور الإدراك فإن ضعف الإدراك وقلة النيل كما
يكون تارة من جانب المدرك بأن يكون قوته الدراكة في نفسها ضعيفة كعقول
الأطفال أو معوقة عن الإدراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للأبدان
المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون أيضا من جانب المدرك وذلك يكون
من جهتين إما من جهة قصوره ونقصه وخفاه في نفسه وإما من جهة كماله
وجلاله وغاية ظهوره وجلائه فالأول كما في الأمور الضعيفة كالزمان والعدد
والهوى ونظائرها فلا محالة يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل والمعقول
بحسب الحقيقة- والثاني كما في الأشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك
فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب
فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته
وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها إدراكه على التمام كما في إدراك
العقل لو اجب الوجود كبريائه.
و الحاصل أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة

ووقوع عكسي- وقوع ما يترأى من الأمثلة في الأشياء الصيقالية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو أعراض- فكما أن ما يتخيل من صورة الإنسان في المرآة ليس إنسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق بتحقيقه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها- لا ذاتها وحقائقها ومفهوم كل شيء لا يلزم أن يكون فردا له وبالجمله يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لأجل صقاتها وتجردها عن المواد- صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء وخيالاتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٩٢
و الفرق بين الحصولين أن الحصول في المرأة بضرب شبيهه بالقبول وفي
النفس بضرب من الفعل.

و لا تظن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال إذ الفرق بين الطريقين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته وذاته- وفي الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته ونحن نرى أن الماهية الإنسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الوطنين لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهودين على ما قررناهُ إلا أنها نحواً من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالإنسان مثلاً- فإن مفهومه يتحد أما في الخارج فنحو من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للمعقولات «١» وبنحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على رأي أفلاطون ومن سبقه وأما في الذهن فنحنو آخر يصدق عليه أنه عرض نفساني غير قابل للقسم والنسبة حال أو ملكة «٢»

تحقيق _____ ق ونقص _____ يل:

اعلم أن حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين - أحدهما

تحت مقولة الكيف «٢» فإن سألت عنا أ ليس الجوهر مأخوذا في طبائع أنواعه وأجناسه وكذا الكم والنسبة في طبائع أفرادهما كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق- والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا أبا الحقيقة بأن مجرد كون الجوهر مأخوذا في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حد الإنسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما أن كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يتمتع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وإن كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وأنواعه وكذا باقي المقولات وإنما يلزم لو ترتب عليه أثره «٣» بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع- وهذا المفهوم بشرط الكلية يتمتع وجوده في الخارج إذ كل موجود خارجي مشخص- وكذا نقول في أكثر الحدود والمفاهيم فإن حد الحيوان وهو مفهوم الجـوم الجـوهر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٩٦

النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع وإن حمله عليه حملا أوليا فإن قلت إذا لم يكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في أي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على أي وجه أخذت- ولم يكن الأشخاص أيضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه إذ حقيقة الشيء ليس إلا الماهية النوعية له- قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع أمرين «١» أحدهما أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فإنه اعتبر فيه هذه المفاهيم اعتبار أجزاء الحد في الحد. و ثانيهما أن يترتب عليه أثره بأن يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة وباعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار

قـرارـه ذـا أـجـزـاء مـجـتمـعة فـي الـوجـود. إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخيصات الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخيصات الظلية- يكون تلك الطبائع حاملة لمفاهيم الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها إذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم- لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية أي ليس الحاصل في الذهن من حيث إنه- موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام إلى الأجزاء لذاته بل هو معنى بسيط مجرد- بحيث إذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من الأبعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٩٧ لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والأفعال وكذا حال الناطق.

فإن قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الأنواع في الذهن هي نفس الذاتيات فإن معنى الكم ليس إلا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لأنه معنى عقلي مجرد بسيط وإذا كان منقسمًا بالذات فلا يكون كيفًا. قلت بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكم فيه وأدلة الوجود الذهني بعد «١» تمامها- لا يستدعي إلا حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن لا أفرادها وأنحاء وجوداتها- وقد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات والتشخيصات من موطن إلى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء ع. و بالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه

بمعنى كونه مأخوذاً في حدها كأخذ الشيء فيما هو ذاته أو ذاته فكما أن مفهوم الكم باعتبار - لا يصير فرداً لنفسه ولا يصير منقسماً لذاته كذلك الأنواع الحاصلة منه في العقل. فجملة ما قررناه ظهر لك أن شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها - ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات «٢» بمعنى كونها أفراداً لها بل المقولات إماماً

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٩٨
عينها أو مأخوذ فيها وإما من حيث كونها صفات موجودة للذهن «١» ناعته له من مقولة كيف بالعرض لا أن كيف ذاتي لها وأصل الإشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقر عليه برهان - وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الأفهام صرعى وصير الأعلام حيارى - حيث أنكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم أن إطلاق كيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهباً وطريقة ولم
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٩٩
يهتدوا إلى حله سبيلاً ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغني قليلاً الإشكال الثاني أنا نتصور جبلاً شاهقة وصحارى واسعة مع أشجارها وأنهارها وتلالها ووهادها

و نتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور - في القوة الخيالية التي ليست جسماً ولا متقدرة بل كيفية وقوة «١» عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس وكذا إذا نتصور زيدا مع أشخاص آخر إنسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية أناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه - وكذا لو كان محل هذه الأشياء

الروح التي في مقدم الدماغ فإنه شيء قليل المقدار والحجم - وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بأن كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهاية فإن الكف لا يسع الجبل وإن كان كل منهما يقبل التقسيم لا إلى نهاية نهائية.

و الجواب

أن هذا إنما يرد نقضا على القائلين بوجود الأشباح الجسمية - والأمثلة الجرمانية في القوة الخيالية أو الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع أقوالهم وليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو رأي شيخ الإشراق تبعا للأقدمين من حكماء الفرس والرواقيين أو أسبابا وآلات للنفس بها يفعل تلك الأفعال والآثار في عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه «٢» والحاصل أن لا يرد ذلك الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٠٠ نقضا على من أثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسماني.

و بالجملة فإنما يثبت بأدلة الوجود العلمي للأشياء الصورية وجود عالم آخر - وأن لهذه الصور والأشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى الباطنية كما يشاهد هذه الأشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بإدراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الإقليمين لأننا ندرك ما شاهدناه مرة من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه أولا من المقدار

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٣

أحدهما أن الصور المتخيلة عندنا موجودة «١» كما أومأنا إليه في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور أن تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية- وما يعبت به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس إلا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوة المتخيلة وأن هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وزالت لا أنها مستمرة الوجود باقية لا بإبقاء النفس وحفظها إياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثاني فإن فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة. و الثاني أن الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى أنها ثابتة في هذا العالم «٢» ثبوتا ظليا أي ثبوتا بـ_____العرض لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٤
بالذات وكذا ثانية ما يراه الأحوال من الصور وثانية الصوت الذي يقال له الصدى- كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما أن ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها- وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم لبعض العرفاء «١»
همه عالم صداى نغمه اوست كه شنيد اين چنين صداى دراز

الإشكال الثالث أنه لو كان للأشياء وجود في الذهن

على ما قررتم يلزم أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمانية والأنواع العرضية
«٢» فرد شخصي مجرد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٥
عن المادة ولواحقها من المقدار والأين والوضع وأشباهاها يكون ذلك الأمر
المشخص كلياً ونوعاً.

بيان ذلك «١» أن كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك
المفهوم في الذهن فإما أن يوجد فيه من غير أن يتشخص بل يبقى على
صرافة إبهامه أو يصير متشخصاً لا سبيل إلى الأول لأن الوجود لا ينفك
عن التشخص ووجود المبهم مبهماً غير معقول وعلى الثاني يلزم أن يحصل
في ذهننا عند تعقل الإنسان إنسان مشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر
العوارض المادية إذ لو قارنها «٢» لم يجز أن يحصل في العقل المجرد على
ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد- لكن التالي باطل
بديهية وانفاقاً «٣» فالتمسك بـ ذلك.
والجواب عنه في المشهور
أن الموجود في الذهن وإن كان أمراً شخصياً- إلا أنه عرض وكيفية قائمة
بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين
مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الأعراض الجسمانية.
وقد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأول أن المأخوذ من الجواهر
النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها وأشخاصها وأما كلية
الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مجرداً عن الشخصيات
الذهنية- والخارجية جميعاً «٤» ولا حجر في كون شيء كلياً باعتبار
وشخصياً باعتبار- سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجي والعقلي وإن ألح
مطلب وارتكب مرتكب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٦
أن الإنسانية التي في الذهن تشارك الإنسان في الحقيقة وهي جوهر أيضاً

وحالة في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفاً.

و العجب أن المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية- قائلًا إن الجوهر ماهية من شأنها أن يكون في الخارج لا في الموضوع وشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفاً.

و لم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقة على ما صورته وتوهمه ألصق به وألزم كما يظهر عند التعمق والتدبر اللهم إلا أن يلتزم في جميع الحدود التي للأنواع الجوهرية- التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كذا وكذا إذ كما أن جوهرية الإنسان الذهني كذلك فكذا قابليته للأبعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني وحينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفاً بالحقيقة وبين كونها نوعاً من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق أن مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كصفات ذهنية «١» يصدق عليها معانيها بالحمل الأولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود الذهني لا يعطي أكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يدعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية كالمعلم الأول وأتباعه كما هو المشهور وأما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول إن كون بعض من أفراد الماهية النوعية مجرداً وبعضها مادياً مما لم يحكم بفساده بديهية ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم أفلاطون وأشياخه العظماء «٢» إلى أن لكل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٠٧

نوع من الأنواع الجسمانية فرداً في عالم العقل وتلك الأفراد أسباب فعالة لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع وهي ذوات عناية بها والدليل الدال على أن أفراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتأخر على تقدير تماميته وإنما يتم بحسب نحو

واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب
الموطنين- والحق أن مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في
وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا
يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين وقد حققنا قول هذا العظيم وأشياخه
العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والإيرادات التي منشؤها عدم
الوصول إلى مقامهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له إن
شاء الله تعالى على أن بناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السوانح النورية
واللوامع القدسية التي لا يعترئها وصمة شك وريب- ولا شائبة نقص وعيب لا
على مجرد الأنظار البحثية التي سيلعب بالمعوليين عليها والمعتمدين بها
الشكوك يلعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل
كلما دخلت أمة لعنت أختها.

ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجة على
إثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي
وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه
والجزم بما شاهدوه ثم ذكره وليس لأحد أن يناظرهم فيه كيف وإذا اعتبروا
أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناء على ترصد شخص كأبرخس أو
أشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبأن يعتبر أقوال
فحول الفلسفة المبتنية على أرصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطأ
كـ_____ أن أحمـ_____رى.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٨

الإشكال الرابع أنه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن

ح_____

حين تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا
مربعاً- كافرا مؤمنا متحيزا لأن الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل
فيه البرودة- وكذلك سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام

والأَمْـــــور المتضـــــادة- وبطلانـــــه ضـــــروري.

بيان اللزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافا ونعوتا للذهن.

و الجـــــواب عنـــــه بوجـــــوده.

الأول وهـــــو مـــــن جملـــــة العرشـــــيات-

أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة « ١ » يدرك بعلم حضوري إشراقي - ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيعة الأقدمين - فكذاك عند إشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري إشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كـــــمـــــا يـــــرى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٩

و يحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنية- ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم.

ثم على تقدير أن يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول إن شرط « ١ » الاتصاف بشيء الانفعال والتأثر منه دون مجرد القيام فإن المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع أن لها الإحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات وأعراضها الجسمية لأن قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور دون الانفعال والتأثر عنها ولا نسلم أن مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر وتغير ولست أقول أن إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لأن ذلك أمر آخر - لا

يتعلق بغرضنا في هذا المقام أصلاً
الوجه الثاني وهو أيضاً مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق
من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فإن مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل
الشائع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصور
الكفر كان كافراً وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال فليحسن المسترشد أعمال
رويته في ذلك التحقيق لينحل منه
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣١٠
الإيراد بنظره
الوجه الثالث من الجواب وهو المذكور في الكتب

بأن مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به
الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فإن المتصف بالحرارة
ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية- فالتضاد إنما هو بين هوية
الحرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتَي المتضادين وبالجملـة هذه الصفات
يعتبر في حقائقها أنها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة
مخصوصة وتؤثر فيها بما يدركه الحواس مثلاً الحرارة تقتضي تفريق
المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط
مما يكون أجزاءه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات فإذا عقلناها
ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم إلا اتصاف بما من شأنه أن
تصير به الأجسام حارة أو باردة أو متشكلة أو غير ذلك لا أن تصير النفس
موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية.
و لقائل أن يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيات
والأوصاف الانتزاعية والإضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والأبوة
وأمثالها مما ليست من الأمور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات
كالامتناع والعدم وأمثالهما إذ لا يتيسر لأحد أن يقول إن اتصاف محل
الزوجية والعلية والامتناع- من الأحكام المتعلقة بوجودها العيني إذ لا وجود

لأمثالها لأنها إما أمور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات أو عدمية من صفات المعـدومات.

ويمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه في هذا الكتاب من أن لكل معنى من المعاني حظاً من الوجود «١» فالزوجية مثلاً له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الأصل والـخارجي لـرجي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١١

فأما إذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الأصل إذ لا تصوير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظائرها وأما العدم وأمثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنواناً لأمر باطلا ويجعلها وسـيلة لتعـرف أحكامها.

الإشكال الخامس أن الذهن موجود في الخارج والأمور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء ء موجود في ذلك الشيء ء كالماء الموجود في الكـوز المـوجود في الشيء البيـت-

و الجواب أن الموجود في الموجود في الشيء ء في الشيء ء «١» إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء ء إذا كان الوجودان متأصلين ويكون الوجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج- فإن الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هوية والوجود ظلي لا متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل ومعنى في في الموضوعين مختلف «٢» وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لأن كون الشيء ء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز بل معنى كون الشيء ء في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٢

الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو أن لا يكون _____ون _____ذلك

الإشكال السادس

أنه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكلية أشخاص حقيقية يكون بالحقيقة أشخاصا لها لا بحسب فرضنا لأننا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا ومتعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع أن بديهية العقل - يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا شريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضا لأنه إذا وجد في الذهن فرد مشخص لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته الوجود العيني وإلا لم يكن شريكا للباري تعالى _____اري _____الى.

و الجواب أن القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود «١» حمليات غير بنية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فإن للعقل أن يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد وأن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم المعدوم ومفهوم الممتنع لا على أن ما يتصوره هو حقيقة الممتنع إذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة ومناطق صحة كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٣

منها حملا أوليا وإن لم يحمل عليه حملا شائعا صناعيا فالعقل يقدر أن يتصور مفهوما - ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به وباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم

عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فردا لمفهوم ممكن وموجود وامتناعه يتوجه إليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا أوليا وباعتبار كونه عنوانا لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود وتشخصه عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فإن الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود - لكن عينية التشخص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنه بإزائه وهو الحي القيوم جل ذكره وإن تقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان. فعلم أن هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية «١» وهي وإن كانت مسـاوقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٤ للشرطية لكنها غير راجعة إليها كما يظن فإن الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما - بأن يكون التقدير من تنمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة أصلا أو في الذهن لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقته أو المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى فصل (٤) في زيادة توضيح لإفادة تتقـيـح اعلم أن قوما من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع «١» اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه.

و بيان ذلك أنه لما تعاضد البرهان والوجدان على أنه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ويخبر عنها - ولا يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الإشكالات - فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل

ففي الـذهـن ظـل مـن المـعلـوم وأنـمـوذج
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٥
له له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة إلا أن محاكاتها للمعاني
بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة.
و يرد عليهم أنه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أن للمعلومات
بأنفسها- وجودا في الذهن لا لأمر آخر مبين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية
والهيات الصوتية- إذ لا يقول أحد أن كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد
بعينه «١» بخلاف إدراكه وتصوره فإنه يجري عليه أحكامه ويحمل عليه
ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما وإحداث
مذهب ثالث.

و سلك بعض الأمجاد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا بأس بذكره وما يرد
عليه تشحيذا للأفهام وتوضيحا للمقام.
و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي أن ماهية الشيء متأخرة عن
موجوديتها «٢» بمعنى أنه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهية من الماهيات
إذ المعـدوم الصـرف لـيس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٦
له ماهية أصلا وليس شيئا من الأشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق إما
ذهنا أو خارجا لم يكن ماهية من الماهيات.
فإن قلت فما يصير موجودا ثم يصير ماهية «١» أما هذه الماهية فتصير
هذه الماهية موجودة ثم تصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان أو ماهية
أخرى وهو أفحش- مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنسانا.

قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث أما أولا فلأن هذا التقدم رتبي لا
زمانى- وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما سنبين مرارا «٢» وأما ثانيا
فلأن معنى قولنا وجد فصار إنسانا ليس أنه وجد شيء معين فصار إنسانا
حتى يتأتى الترديد بأن هذا الشيء إما الإنسان أو غيره بل هناك أمر واحد

هو إنسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهية الإنسان وأيضا لو تم ما ذكرت لزم أن لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعة على الزوج مثلا بأن يقال لو وجدت الأربعة أولا فصارت زوجا فما وجد أولا إما زوج فالزوج يصير زوجا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٧ أو ليس بزواج فيكون الأربعة ليست بزواج ثم تصير زوجا وبطلانها ظاهر. إذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودة الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية أصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن - لا استبعاد أن يتبدل الماهية أيضا فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر أو كم أو من مقولة أخرى وإذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الإشكالات إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فإن قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه أنه على هذا لا تكون الأشياء بأنفسها حاصلة في الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقة «١».

قلت ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلبت كيفا وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه وإن انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى فذلك حاصل وإن أريد أنها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقدح عليه دليل إذ مؤدى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ولا يخفى أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وإن انقلبت حقيقته وماهيته بتبدل الوجود.

الحاصل في الذهن - مغايرا بالماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من أن حصول الماهية في الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان - أو ينقلب إلى ماهية أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد في الدار أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى عمرو مثلا ثم من البين أنه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة أو كالجنس مثلا لم يصدق أن هناك شيئا واحدا - يكون تارة ذلك الأمر وأخرى أمرا آخر والفترة السليمة تكفي مئونة هذا البحث - وأنت تعلم أن القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجي في الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه فيه وأن الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الأمر الخارجي بل هو قائل بذلك وأنه على ما ذهب إليه يتوجه أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرًا قائمًا بالنفس - بل نقول إن الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق أنه لو وجد في الخارج لكان عينه فإن حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرًا - وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس أي قائمًا بذاته جوهر فذلك لأنه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرًا كيف والكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من أقسام ممكن الوجود وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته إلى حقيقة الجوهرية يكون جوهرًا فذلك على تقدير صدقه جار في

الشَّاحِدُ أَيْضًا أَنْتَهَى «١».

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٠
و غاية ما يمكن لأحد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية-
من الجوهر والكم وغيرها إلى كيف فى الذهن إن لكل من الحقائق العينية

ربطاً خاصاً بصورة ذهنية به يقال إنها صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط- وحقيقة ذلك أنها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك أن يكون وجود كل شيء وجود كل شيء آخر « ١ » لأنه فرق بين أن يقال لو وجد ألف مثلاً في الخارج- وانقلبت حقيقته إلى حقيقة ب كانت عين ب أو يقال لو وجد ألف في الخارج كان عين ب قولك إذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفاً نفسانياً لا جوهراً قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط- لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فإن وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته- إذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي وبالجمله فوجود الأمر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقة الخارجية أو متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل ففيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحق وأبعد من المفاصد المذكورة- وهو أنه لما قام البرهان على أن للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز وقبول الأبعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية وإذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صوراً علمية ناعمة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية « ٢ » فعلم أن الحقائق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي أثبتتها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٢١

المعلم الأول وأتباعه من حيث إنها ليست متعينة أصلاً وليست لها حقائق متحصلة- بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الإبهام إنما يتحصل ويتعين لها ماهيات بالقياس إلى أحد الوجودين فالحقيقة المائية إذا لوحظت- من حيث وجودها العيني الأصل كانت جسماً سيالاً رطباً ثقيلًا وإذا وجدت في الذهن وقامت به صارت عرضاً من الكيفيات النفسانية وهي بنفسها لا يتحصل بشيء منها ولا يندرج تحت

واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق
الغير المتخصص بالخارج أو العلم.
فإن قلت ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته أيضا لأن الشيء
لا ينفك عن ذاتيه بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وأيضا
على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان ذهني وعيني - قلت لما تقرر
عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية وهو الذي ساق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٢

عندنا إليه البرهان فالشيء إنما يتعين بوجوده الخارجي أو الذهني
ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلا لا جوهرية ولا عرضية
ولا مبهمة ولا معينة فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا
يقوم به كان جوهرًا وإلا لكان عرضًا وكذا بالنظر إلى وجوده الذاتي إن كان
قابلاً للأبعاد كان جسماً وإن كان مقتضياً للنمو والتغذي كان نامياً وقس عليه
الحساس والمتحرك والناطق والصاهل - فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من
الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقاً أو تقديراً وإذا لم
تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لأن ينتزع
منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وأمثالهما - وإن لوحظت بشرط
مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص أحد الوجودين «١» لم يصلح لأن
يشار إليها وتعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الألفاظ - وتأدي
العبارات وتحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف واللاتعين البحث -
فإذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي
الذاتي في الوجودين «٢» هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه
الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث
وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث إنه جوهر مثلاً وجسم

ونـــــــام ويحـــــــكم عـــــــليه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٣

بما يقتضيه حقيقته العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلًا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية «١» ينظر إلى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرف أحكامها وأحوالها الخارجة وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحناك إليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما أردناه أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المـــــــذكور.

و ليعلم أن كلام المتأخرين أكثره غير مبين على أصول صحيحة كشفية- ومباد قوية إلهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية- وعلى الذائعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أو زيادة تدقيق إنما جاء بإلحاق منع ونقض فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات- مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها إلا الأقلون ما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفُسهم يظلمون

فصل (٥) في بيان مخلص عرشي في هذا المقام
و هاهنا مسلك آخر في حل بعض الإشكالات الواردة على القول بالوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٤

الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من أن إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه- بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصور العلمية كفيات حقيقية «١» وهو أنا نقول إن للنفس

الإنسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية من الأعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والأشباح المثالية- ولا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتأثر بكيفية نفسانية هي علمها به- فيعلم حينئذ أن للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا- إنا إذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد إلا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعته لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على أنه تحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بأن العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الأمر واشتبه الحق. و تحقيق الحق «٢» فيه أنه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتياته كالأبيض والضحاك والماشي والجالس والنامي والحيد وان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٥

و الناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا بل عين زيد وجودا فإن في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم «١» من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له أن يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق فذلك الموجود الذهني فإن من جملة الحقائق الكلية العلم وإذا وجد فرد منه في الذهن فإنما يتعين ذلك الفرد منه بأن يتحد بحقيقة المعلوم كما أن الجسم إنما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكما متشكلا متحيزا ناميا أو جمادا وعنصرا أو فلكا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم إنما يتعين ويتحصل- إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا «٢».

و تحصل العلم وتعينه إنما هو بانضمام الحقيقة المعلومه إليه متحدة معه- بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما أن زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب

وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه- ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروف فصح أن العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث إنه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلومة. و على هذا لا يتوجه الإشكال بأن العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف ومن حيث إن حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم فيلزم أن يكون حقيقة واحدة من مقولتين. لأن محصل هذا التحقيق أن العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٦

المقولة بالعرض كما أن زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث «١» إنه أب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب ذلك التحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء- أن العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار «٢» فإن الأبيض والبياض عنده أمر واحد بالذات مختلف من حيث أخذه لا بشرط شي ء أو بشرط لا شي ء كما أن الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك إشباع القول في ذلك وعلى هذا لا غبار على ما ذكرناه ولا يشوش الأفهام وساس الأوهام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٧ المرحلة الثانية في تنمة أحكام الوجود وما يليق بأن يذكر من أحكام العدم فصل (١) في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط «١»

ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٨ وجود «١» إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه «٢» ثم إن ثبوته

للموضوع ثابت أيضا للموضوع فيكون له أيضا ثبوت ثابت هو أيضا للموضوع وهكذا إلى غير النهاية.

فيفك عقدة التشكيك بما سبق من أن إطلاق الوجود على الرابط في القضايا - ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا كان محمولا أو رابطيا أي ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط في إطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود - الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه أو غيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون ألف ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الأعراض والصور لموضوعاتها ومحالها - حتى يستلزم وجوده في نفسه بل إنما هو اتصاف ألف وب أي الرابط بينهما - فيجوز أن يتصف الموضوع بأمر عديم مما له ثبوت بنحو من الأنحاء وإن لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علم أن اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الأفهام - وخطرات الأوهام غير ممتعة لانبثاته بانبثات الملاحظة إذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أو المحمول - فإذا قلنا ألف ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لألف على أنه مرآة لتعرف حال ألف وب لا على أنه ملتفت إليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت - بكونها ثابتا لألف أم لا منسوبا إليه بالثبوت أم باللاثبوت فإنه في حكمنا بأن ألف ب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٩

نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا تكون منسوبة نعم إذا قلنا ثبوت ب لألف كذا فقد جعلناه منظورا إليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع إلا بين الحاشيتين - واستصلح أن يصير إحداهما فيعتبر له ثبوت وربط آخر وحينئذ يرجع الأمر إلى أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات إليه إلا بالتبع ثم إذا التفقتا إليه وقلنا ثبوت

و لا يسع لأولئك الأكابر ولم يتيسر لهم إلا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لأنهم لما قالوا بالثاني في الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق «١» لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق ومنسوبا إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى.

و أما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته أقمنا البرهان الموعود ببيانه في مترقب القول ومستقبل الكلام أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الإشارة سابقا إلى الفرق بينهما معنى- وعقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظا لتلايق الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر- بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض وهـم وتنبـيـه:

إن بعضا من أجلة العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام الواصلين من أصحاب المعارج وأولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني أنه هيئة الجسم كان موجودا وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما- والثوب إن اعتبر صورة في القطن كان موجودا وإن اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعالى عرف معنى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣١

قول من قال الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وأنها لم تظهر ولا تظهر أبدا وإنما يظهر رسمها انتهت ألفاظه وقد ذكر فصولا أخرى ليست معانيها في القوة والمتانة- أقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام. و إنني لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحة الواهية فإن الخبط والخلط في هذا القول أوضح من أن يخفى عند المتدرب في

الصناعات العلمية- أو لم يقع فيه وضع أحد معنوي الوجود الرباطي موضع الآخر فإن الأسود في قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولاً في الهلية المركبة لا وجود له إلا بمعنى كونه ثبوتاً للجسم وهذا مما لا يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولاً في الهلية المركبة وجود وإن كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم. قوله وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوماً إن أراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه لأن الحقيقة الجوهرية ممتعة الثبوت للأعراض- لكن التردد غير حاصر لجواز أن يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها إذ لا شبهة في أن الإضافة إلى الموضوع خارجة عن نفس ماهيتها المأخوذة بما هي وإن أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم إذ كما أن للجوهر وجوداً في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه «١» إلا أن وجود الأعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره- إذ قد مر أن المراد من الوجود لنفسه أن لا يكون قائماً بغيره الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٣٢ فصل (٢) في أن الوجود على أي وجه يقال إنه من المعقولات الثانية وبأي معنى يوصف بذلك

إن كثيراً ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيات والنسب والإضافات- وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفاهيمات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفاهيمات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني على أن يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الأولى فالوجود

بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقة ذاته «١»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٣
و كذا الشئئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات
الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الأخير
المستعمل في الميزان إذ قد تحقق لك أن المعقولات الثانية هي ما يكون
مطابق الحكم بها- هو نحو وجود المعقولات أولى في الذهن على أن يعتبر
قيدا له لا شرطا «١» في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات
الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى والوجود وكذا الشئئية ونظائرها ليس من
هـ ذ القبر

و ليعلم أن النظر في إثبات نحو وجود تلك الثواني وأن وجودها هل في
النفس أو في الأعيان وأن لها صلاحية الإيصال أو النفع في الإيصال من
وظائف العلم الكلي إذ قد تبين فيه أن المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون
جنسا أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما فالكلي بشرط كونه هذه الأمور مع
صلاحية كونه موصلا أو نافعا في الإيصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم
ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٤

و الأعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات أيضا كالوجوب
والامتناع والإمكان- شرائط بها يصير المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعا
لعلم المنطق فإنه إذا علم في العلم الأعلى أن الكلي قد يكون واجبا وقد يكون
ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه الشرائط موضوعا للمنطق وقس
عليه سائر الموضوعات في أن إثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم
موكول إلى علم هو أعلى منها وأما تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم
الأسفل لا في العلم الأعلى «١» وهذا أيضا يشعر لنا بأن الوجود للشيء
متقدم على ماهيته وأن أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهية على ما نحن
بص

تبصرة: إن من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعا سواء كان وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الأعيان أو انتزاعيا كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفي وقوع الماهيات في الأعيان ونفي مجعوليتهما بل الواقع في الأعيان بالذات- منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان وكون الماهيات في الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود «٢» لا على الوجه الذي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٥ ذهب إليه النافون للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلا إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص «١» كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أن الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذا ليس معناه أن زيدا في الخارج- بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل «٢».

و المعقولات الثانية بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا يقع إلا في العقود الذهنية- إذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين ك لوازم الماهيات وإن كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقة كقولنا الماهية ممكنة والأربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقولات بها لا تكون إلا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفة فإن المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقيّة وذهنيّة صرفة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٦ ذكر تنبيه وتعليق ب تحصيلي:

إن رهطا من القوم قد جوزا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر وبين بعض أجلتهم ذلك بقوله إن معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج- هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك أن هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم- ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف الذهني فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص- يصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفا للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه «١» وفيه محمل أنظر كـ مـ لا يخفى.

و الحق «٢» أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٧

الاتصاف «١» فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات وأعدام الملكات والقوى والاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها «٢».

و لا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما أن البياض إذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض وصفا مطابقا لما في نفس الأمر فكذلك حكم

اتصاف الحياتوان يكونه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٨

أعمى واتصاف السماء بكونها فوق الأرض وغيرهما فما وقع فى كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من أن الصفة إن كانت معدومة فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشيء فإن المعدوم فى نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرناه فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الأشياء بالإضافيات والأعدام والقوى لما دريت من أن لها حظا من الوجود ضعيفا- هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبإزاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود أقوى وأكد من حظ الموصوف بها منه- وذلك كما فى اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه فى بابه إن شاء الله تعالى فاعتبار الوجود فى جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لأحد أن يعكس الأمر فى تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين فى الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف فى كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ثم يدعى بعد هذا التعميم والتقرير أنه لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الصفة فى ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذى ذكره. فقد تحقق أن ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف فى الثبوت وعدمه سـخيف مـن القـول لا يرتضيه ذو تدبر. تنبيه: ولعلك على هدى من فضل ربك فى تعرف حال مراتب الأكوان فى الكمال والنقص وتحصلات الأشياء فى القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك أن تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الأنظار وروده على أولياء الحكمة وأئمة العلم وتميط به الأذى عن طريق السالك الناهجين طريق الحق وهو أنهم عرفوا الحكمة بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجية-

على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات
الثانية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٩
و أحوال المقولات السبعة النسبية بأن تذكر ما أصلناه «١» من أن الوجود
لكل شيء من الأشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من
الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو أن يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير
متعلق القوام بغيره أصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع
شوائب القوة والإمكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور
والإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد عن
منبع الوجود والوجوب كان قصوره أشد وإمكانه أكثر إلى أن ينتهي الوجود
إلى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهرية عين تقومها بالصورة
الحالة فيه وفعاليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها
الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية أخرى وإذا علمت هذا النحو من القصور
في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى م ينتهي نحو وجوداتها
في الوهن والخسة بحسب مراتب إمكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت
الأعراض في الخسة إلى عرض نحو حقيقتها ووجودها - نفس التشوق
والطلب والسلوك إلى عرض آخر كيفي أو أيوني أو وضعي على سبيل
التجزي والتدرج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود
العيني فإذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الأولى أثبت لها هذا النحو من
الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام كيف وإثبات نحو آخر
من الوجود وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٠
فصل (٣) في أن الوجود خير محض «١»

هذه المسألة إنما تتضح حق اتصاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود
المعقول - الذي من أجل البديهيات الأولية مصداقا في الخارج وحقيقة وذاتا

في الأعيان وأن حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنى أنها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه أي نفس الوجود أو وقوع شيء آخر هو الماهية وأما من لم يضع للمفهوم من الوجود - عند العقل حقيقة وذاتاً سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيراً محضاً لأن «٢» معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤١ و يشترك إليه الأشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعاً وإرادة وجبلة وبين أن الأشياء ليست طالبة للمعنى المصدري ولا يكون مبتغاهاً ومقصودها مفهوماً ذهنياً ومعقولاً ثانوياً وهذا في غاية الظهور والجلال لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر والروية.

فإذا تحقق أن وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود - فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود سواء كان مجرداً عن شوب الشرية - التي هي عبارة إما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أو فقدته وامتناعه رأساً أو لا يكون فالشر مطلقاً عدمي إما عدم ذات ما أو عدم كمال وتام في ذات ما - أو في صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له أصلاً «١».

و أما الماهيات الإمكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لأنها لا موجودة ولا معدومة باعتبار أنفسها ووجودها المنسوب إليها على النحو الذي قررناه مراراً خيريتها وعدمها شريتها.

فالوجود خير محض والعدم شر محض فكل ما وجوده أتم وأكمل فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا إمكان

وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذي هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافية وهكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد والأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى أقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الأولى التي حظها من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤٢ الوجود عريها في ذاتها عن الوجود وفعليتها هي كونها قوة وجودات الأشياء وتماها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها إبهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع الشرور والأعدام ومعدن النقائص والآلام - على أنها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماوية لها أقفاص عنصرية «١».

ثم اعلم أن الوجودات باقية على خيريتها الأصلية والعرضية أيضا ما دامت هي غير نازلة إلى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها إلى حيز المكان والزمان وأما إذا انجرت سلسلة الوجود إلى عالم الأجسام والظلمات ومضائق الأكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته - وبالقياس إلى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس إلى ما يستضر به أو يتأذى منه أو يندم به يوصف بالشرية لأنه يؤدي إلى عدم ذات أو عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات أحد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لأنه خير محض كما علمت.

فالشر الحقيقي غير مقضي البتة والشر الغير الحقيقي مقضي بالعرض للزومه - لما هو خير حقيقي ومقضي بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر أن لوازم الماهيات غير مستتدة إلى الجاعل والشرور منبعها قصورات الآنيات ونقصانات الوجود عن الكمال الأتم والجمال الأعظم فصل (٤) في أن الوجود لا ضد له ولا مثل له «٢»

أحد المفاهيم لم تكن القاعدة شاملة ففات ما ادعي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٤
إثباته «١» ثم عروض الشيء لضعده غير ظاهر الفساد.
تتمة:

فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفاهيم غير منافية لها
كيف وما من مفهوم إلا وله تحقق في الخارج أو في العقل - والصفات
السلبية مع كونها عائدة إلى العدم راجعة إلى الوجود من وجه فكل من
الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع إلى حقيقة الوجود وعدم
اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من
نشأته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود وأما كونه منافيا
للعدم فليس باعتبار كونه مفهوما من المفاهيم فإنه بهذا الاعتبار لا يأبى
اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية
والمفاهيم الكلية في إمكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأبى لشمول
الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتي - وطبيعة العدم
أو المعدوم بما هي معروضة لمفهومها مما لا خبر عنها أصلا وليس هي
شيئا من الأشياء ولا مفهوما من المفاهيم بل الوهم يخترع لمفهوم العدم
موصوفا - ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه
متمثلا في الذهن - هذا في العدم المطلق - وكذا الحال في العدميات الخاصة
إلا أن هناك نظرا آخر حيث إن العدم الخاص كما أن مفهومه كالعدم المطلق
باعتبار التمثيل العقلي له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفة
بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا حكم بافتقاره إلى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٥
موضوع كما تقتقر الملكة إليه.

ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بأي نحو من الأنحاء وطور من
الأطوار - يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان لا

باعتبار التقابل- كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعري عن الوجود مطلقا إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار مع أن هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التعري في نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور ما- والتصور وجود عقلي فهو فرد من أفراد مطلق الوجود فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب وأعدام- وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأولي والعرضي الصناعي وبه يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكله ففي هذا الموضع نقول للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه «١» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٦ و عدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله أن يعتبر المجهول المطلق ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف وبحكم عليها بأحكامها- كعدم الإخبار في المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لا على أن يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري إذ كل ما يتقرر في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأولي فقط فلم يحمل على شيء منها أنه اجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق وشريك الباري مثلا بالحمل الشائع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٧

العرفي لأن هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبائع الثابتة في عقل أو خارج- بل العقل بتعمله الذي له يقدر ويفرض أن شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلا فيحكم عليه لأجل تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه أصلا أو

الإخبار عنه رأساً أو الوجود له مطلقاً أو الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل إيجاب قضية حملية غير بتية- في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه وإن كان بعدم الإخبار عنه وإن امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديراً. و على هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه- بل في كل مفهوم لا يرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان أو لفرط التحصل والحقيقة مثلاً إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقية ليس إلا مفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجه إلى المفهوم منها بل إلى ما يرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل أو وهـ _____ م.

و سبيل ما أشرنا إليه سابقاً في هذا الباب أن مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتباراً لكون الشيء منسلخاً عن جميع أنحاء المعلوماتية ففي هذه الملاحظة معرى عن كافة أقسام المعلوماتية حتى عن المعلوماتية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الإخبار عنه وحيث إن هذه الملاحظة نحو من أنحاء معلوماتية هذا الشيء فكان هو مشوباً بالمعلوماتية في ضمن سلب المعلوماتية وهذا هو مناط صحة الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه.

و كذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً وحيث إن مطلق اعتبار الشيء وتصوره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء فكان هو متصفاً بالوجود ففي هذا الاعتبار وبحسبه وهـ
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤٨

منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه فإن في جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه وإليه أشار المحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال - رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور أصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من أن يكون شي ء قسيما لشي ء باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت في الذهن وإما غير ثابت في الذهن - فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث إنه مفهوم أضيف فيه كلمة لا إلى الموجود ومن حيث إنه مفهوم قسم من الثابت في الذهن

فصل (٥) في أن العدم مفهوم واحد

إن من الأمور المعلومة بأوائل العقول أن العدم في نفسه ليس إلا أمرا بسيطا «١» ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتنياز وتحصل إلا من جهة ما يضاف إليه - وليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متمايزة في ذواتها أو في عوارضها لمعدومات متغايرة في معدوميتها ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة بل كل ما يقع في بقعة العدم وكنتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات - وكما أن المعدوم في ظرف ما ليس بشي ء فيه فكذلك العدم «٢» وإنما التمايز في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤٩

الأعدام باعتبار الملكات «١» فالعقل يتصور أشياء متمايزة في ذواتها أو في عوارضها - كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والاضد ويضيف إليها مفهوم العدم - فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الأعدام بالعلة له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الأعدام ويختص بأنه ينافي وجود المشروط - وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بأنه يصح وجود الضد الآخر وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم والموهم حيث يجد اليد

الوجودات كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات «٢» مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥١
ذواتها كما سبق.
ثم اعلم أن الأشياء العدمية والأمور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تنوع وتحصل إلا بما يضاف هي إليه فالعدم المقيد بشيء
ما إنما يعقل ويتحصل في العقل بسبب ذلك الشيء ويصح لحق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل فيصح أن يحكم عليه
بالعلة والمعلولية «١» وغيرهما من الأحكام والأحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة وإن علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال.

و تحقيق ذلك أن عدم العلة إذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة أن وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح أن يكون محكوما عليه بالعلية وإن لم يكن مطابقا للحكم فإن مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي أومأنا إليه والمحكي عنه بها هو ما يطابقه أعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم علمي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره هو الرفع للعلة وإن كانت الحكاية عنه ما وقعت إلا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة أن نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه- وأما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست إلا من الجهة الأخيرة فعلية أحد العدمين للآخر- يكون في كلا الطرفين العلم والعين وعلية الآخر له في أحدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول وإن كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر في مرآة العقل وأما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت إليه في الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور

فكما أن إثبات العلة سبب لإثبات المعلول وإثبات المعلول دليل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٢
على إثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل
كاشف على عدم العلة فإذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول
لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول
عدمه مع عدم العلة وبه- والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به
فصل (٧) في أن عدم كيف يعرض لنفسه

العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم
عليه بأنه معدوم في الخارج فإن اشتبه عليك أن عدم المضاف إلى أي شيء
كان يكون نوعا من عدم ومقابلا لمعروضه وما يضاف إليه فإذا أضيف
إلى نفسه وصار عدم عدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متدافعان إذ
النوعية يوجب الحمل بهو والتقابل يوجب نفيه فتذكر أن العارضية
والمعروضية «١» بين عدم ومعرضه في الحقيقة- ليست إلا بحسب
وجودهما في العقل لكن العروض العقلي الثابت لعدم كاشف عن بطلان
معرضه فما يضاف إليه عدم ويعرضه بما له صورة عقلية قيد لمفهوم عدم
محصل له مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون عدم المقيد به نوعا
من عدم وبما هو عنوان «٢» لأمر عرض له الفساد والهلاك بسبب
عروض طبيعة عدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف
كيف والنوعية ————— من أحوال
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٣
المعقول بما هو معقول كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات والتقابل
من الأحوال الخارجية للأشياء لأن المتقابلين مما يجتمعان معا في الذهن وما
ذكرناه أليق بانحلال هذه العقدة مما هو المسطور في أرقام أهل التدقيق من
الآخ

فصل (٨) في أن المع ————— دوم لا يع —————

العدم ليس له ماهية إلا رفع الوجود وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة فكذا لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إن الله لا يتجلى في صورة مرتين «١» فإن المعلوم لا يعاد بعينه- كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض- فكان الوجود أيضا واحدا فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هذا خلف ويلزم أيضا أن يكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين هذا محال.

إذا نظر إلى نفس ما هي —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٦

كل من الطبائع الإمكانية والمفاهيم العقلية لا يأبى مفهومها ومعناها
عن لحوق شيء إليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود
والعدم وغيرهما وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا يأبى
العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره وأما بالنظر إلى
إفاضة الحق وتجليه في صور الأسماء والصفات وإبقائه للحقائق إلى غاية
معلومة عند علمه المحيط بكل شيء على ما هي عليها فهي ممتعة العدم
مستحيلة الفساد فتجوز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة
من الوجود من أغاليط الوهم وأكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا
المرام - على ذوق أرباب العرفان ووجدان أهل الإيقان
و هاهنا استنبطت أرات تنبيه

ذكرها شيوخ الفلسفة العامة ورؤساؤهم في زبرهم - يناسب أهل البحث وبكفي
لصاحب الطبع المستقيم إذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم
بامتناع إعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس
واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع إلى فطرته السليمة -
ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم
ممتنع

الأول منها لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء
على نفسه بالذات - واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم.
و رد بمنع ذلك بحسب وقتين فإن معناها عند التحقيق تخلل العدم بين زمانين
وجوده واتصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظرا إلى وقتين لا ينافي
اتحاده بالشخص.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٧
الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشي ء ونفسه بل بين متاه
الأول ومتاه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع إفاضاته المتجددة
الزمانية.

و هذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من الشخصات فإنه غير صحيح بل يكفي كونه من الأمور التي هي أمارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لها أمثال من نوعها واقعة في الأحياز والأوضاع والأزمنة. فإن قيل لا نسلم كون الوقت من الشخصات بأي معنى كان فإنه قد يتبدل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين حتى إن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة.

قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض
المشخصة أن كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم الشخص
وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدي امتداد شيء
من تلك العوارض لكان هالكا كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات
المزاجية وهذا لا ينافي قولهم إن اجتماع المعاني الغير المشخصة لا يفيد
التشخص لأن ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب
نفس التصور وهو الذي ليس مناطه إلا نحواً من أنحاء الوجود وكلامنا في
التشخص بمعنى الامتياز عن الغير يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية
الشخصية ذات التشخص بالمعنى الأول والتشخص بهذا المعنى يكون لازماً
إياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضية عد من جملتها
الوقت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٨
و اعترض على هذا الدليل بأننا لا نسلم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون
مبتدأ البتة وإنما يلزم لو لم يكن الوقت معاداً أيضاً ثم بهذا الكلام أورد على
ما يقال لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد
بالماهية- ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض وإلا لم يكن له إعادة بعينه بل
بالسابقة واللاحقية «١» بأن هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون
للزمان زمان فيعاد بعدم التسلسل.
دفع تحصيلي:

لا يحتجبن عن فطانتك أن السبق والابتداء واللاحق والانتها- من
المعاني الذاتية لأجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته وبالجمله
وقوع كل جزء من أجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه
مثلاً كون أمس متقدماً على غد ذاتي لأمس كما أن التأخر عنه جوهرى لغد
وكذا نسب كل جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقي الأجزاء- فلو فرض
كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم

لأننا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه إذ بعد ما تبين أن العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات ينكشف أنه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس إلا اثنيانية صرفة فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله واختصاصه بأنه معاد إن كان من جهة الذات حـال العدم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٦٠

و كونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له وإن كان لأنه كان موجوداً أولاً دون المستأنف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في إمكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في أنه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنيانية الصرفة كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق.

و ليس لأحد أن يقول إن الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وإن عدت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير.

«١»

لأننا نقول قد مر منا أن انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والأوعية «٢» إنما ذلك شأن ماهيات كلية يكون أنحاء الوجودات وأطوار الشخصيات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هوية مكتتفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك أن بعد تجريد الماهية المقرونة بالتشخص ولوازمه - إذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بشخص آخر منها.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٦١

ومثل الأجسام التي في خيالنا عندنا إذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا ما لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الأبدان العنصرية تعجز عن إدراك القسم الأول كما يعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشمس لأنه يبهر أبصارها ويعجز أيضا عن إدراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الأمور ونقصاناتها كما يعجز البصر عن إدراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية فأما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على إدراكه والإحاطة به كمعرفة الأبعاد والأشكال والطعوم والألوان وسبب ذلك أن أكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد أن يكون من جنس المدرك - كما أن الغذاء لا بد وأن يكون من جنس المغتذي فلذلك سهل عليها معرفة هذه الأمور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٨٨
فصل (١٣) في أن حقائق الأشياء أي الأمور الغير الممتنعة «١» بالذات
يمكن أن تكون معلومة للبشر

ربما يوجد في بعض الكتب أن الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها وأما البسائط فكلما لأنها لا يعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل أن يقال إن النفس «٢» شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فأما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بأن الاختلاف في ماهيات الأشياء إنما وقع لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فأما لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من أن العلم بالعلة علة العلم بالمعلول ولو كان الأمر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل. و لعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه «٣» فإن الأول يصلح موضوعا للقضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه إلى

أفراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه بشي ء إلى أفراده الحقيقية بالذات دون أفراده العرضية ولوازمه أو ملزوماته إلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٨٩ بالعرض وسراية الحكم على الشي ء بالذات إلى شي ء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده. ثم يجب لك أن تعلم أن العلاقة اللزومية بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم إلا في لوازم الماهيات من حيث هي هي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية وأشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل ماهية الشي ء والمستتبع للوازمه العينية هو وجوده العيني فلا يلزم من تعقل شي ء من الأشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت أو بعيدة وبهذا تندفع تلك الشبهة.

و قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة وبرهانه أن المركبات لا بد وأن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط إن استحال أن تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن أيضا أن تكون معقولة بالرسم لأن الرسم عبارة عن تعريف الشي ء باللوازم وتلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة وإن كانت مركبة وبسائطها غير معقولة فهي أيضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فإذن القول بأن البسائط لا يصح أن يعقل يوجب القول بأن لا يعقل الإنسان شيئا أصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه. و فيه بحث إذ لقائل أن يقول من اعترف أن الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية إذ لا نسلم أن معرفة الشي ء المركب بحده عبارة عن معرفة أجزائه وأجزاء أجزائه حتى

ينتهي إلى معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة أجزائه القريبة ولو بالرسوم.

و أيضا لأحد أن يقول لا نسلم أن معرفة الأشياء المركبة لا بد أن يحصل من معرفة أجزائها سواء كانت قريبة أو بعيدة بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٠

و لا بالحد «١» بل بالمشاهدة الحضورية «٢» أو بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فإذا نقل الكلام إلى كيفية معرفة تلك اللوازم والرسوم يقال تلك اللوازم سواء كانت بسائط أو مركبات إنما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقائقها ومن قال إن البسائط غير معقولة أراد أنها غير معقولة بحقائقها وبحسب كنهها لا أنها لا تعرف بوجه من الوجوه- ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما.

بل الحق في هذا المقام أن يستفسر من القائل بكون البسائط غير معلومة- أ كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا أو موجودا بسيطا فإن أراد بها أن العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما له وجهه «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩١

كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وإن أراد أن العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فإن العقل يدرك مفهوم الكون المصدري- والشيئية ومفهوم الذي وما وغير ذلك فإما أن يكون المعقول له من كل شيء مفهوما مركبا أو بسيطا فإن كان مفهوما بسيطا فهو إما كنه شيء بسيط أو وجهه- فعلى الأول عقل كنه ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني أيضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وإن لم يعقل كنه ذي الوجه إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلاتها إلى غير النهاية أو يدور فيلزم أن لا يعقل شيئا أصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وإن كان مفهوما

مركبا كان المفهوم البسيط جزءه لا محالة لاستحالة تركيب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات- يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لأن الكثرة وإن كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها واعلم أن الشيخ الرئيس «١» ذكر في التعليقات بهذه العبارة أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٢

الفلك ولا النار والهواء والماء والأرض ولا نعرف أيضا حقائق الأعراض ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر بل إنما عرفنا «١» شيئا له هذه الخاصة وهو أنه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل إنما نعرف شيئا له خاصية الإدراك والفعل فإن المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقي لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء لأن كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن إنما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولا ثم توصلنا إلى معرفة إنيته كالأمر في النفس والمكان وغيرهما مما أثبتنا إنياتها لا من ذواتها بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها- أو من عارض لها أو لازم ومثاله في النفس أنا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركا خاصا- أو له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم نتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما- فتوصلنا بها إلى إنياتها إلى آخر كلامه. أقول تأويل كلامه ما أومأنا إليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من

أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضرب من الحيلة برهانا شبيها باللم-
حيث ذكرنا أن حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة
الحضورية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٣

و فصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية فحق أنها لا تعرف إلا
بمفاهيم وعنوانات صادقة عليها وتلك المفاهيم وإن كانت داخلية في
المفهوم المركب المسمى بالحد- المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى
فصلا إلا أنها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة
أو ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان
ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا
فصول سائر الأنواع والأجناس والأول يسمى فصلا منطقيا- والثاني فصلا
اشتقاقيا لأنه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم
المأخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع «١» يعلم أن
للوجود أعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكرر
بتكرر ما أضيف إليه كما زعمه المتأخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص
على ما ادعينا

فصل (١٤) في أقسام الممكن
الممكن «٢» ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته وإلى ما يكون ممكن
الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته
ولا ينعكس- فإن من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود
لشيء آخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٤
إما واجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد والموضوعات للأعراض أو
ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها.

ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافيا في فيضانه من علته وإما أن لا يكون.

و تحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمة وهي أن جميع الممكنات مستندة إلى سبب واجب الوجود لذاته وأنه واجب من جميع الوجوه والحيثيات «١» وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض وأن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب أن يتساوى نسبته إلى الكل ويكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد أيضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الإضافة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لأجل اختلاف الإمكانات الذاتية في الماهيات والاستعدادية «٢» في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في أن لها إمكانا في أنفسها وماهياتها فإن كان ذلك الإمكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجودة على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز «٣» أن يكون إمكاناتها متفاوتة بالأولية والأقدمية والأشدية فإن إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول إذ وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقة إمكانه للوجود مطلقا يتحصل في إمكانه للوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٥

الذي بعد العقل الأول كما أن إمكان العقل الأول إنما يكون بالقياس إلى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا القياس في سائر المبدعات وسيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام وإن لم يكن مثل هذه الإمكانيات كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط أخرى زائدة على أصل الماهية حتى تصير مستعدة لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الإمكان أحدهما ذاتي للماهية وهو كونه بحسب الماهية- بحال لا يلزم من فرض

وجوده ولا من فرض عدمه محال والآخر استعدادي وهو أيضا هذا المعنى «١» بالقياس إلى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل إلا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل إن هذا معنى آخر «٢» من الإمكان ليس بصحيح- نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل. ثم اعلم أن تلك الشرائط لا بد أن تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا وإلا فلا يكون الحادث حادثا هذا خلف ولا بد أن يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي إلى حد ولا بد أيضا «٣» من أمر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم إنه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو

المادة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٦
المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك
فصل (١) في تحرير محل النزاع وتحديد حريم الخلاف في الجعل وحكاية
القول في ذلك

الجعل إما بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلق «١» بذاته مقدس
عن شوب تركيب وإما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصويره إياه والأثر
المرتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحمالية فيستدعي طرفين مجعولا
ومجعولا إليه ومن ظن أن ذلك أيضا يرجع بالأخرة إلى جعل بسيط يتعلق
بشيء واحد- كنفس التلبس أو الصيرورة أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف
أو شبه ذلك في بعض المراتب فقط أخطأ فإن النسبة «٢» كالصيرورة أو
الاتصاف أو غيرهما في النحو الأخير من الجعل إنما يتصور بين طرفيها
على أنها مرآت لملحوظيتهما وآلة لملحوظية أحدهما بالآخر لا على وجه
يصير ملتفتا إليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٧
متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فإذا لوحظت على

الاستقلال بالالتفات إليها من حيث إنها في حد ذاتها ماهية من الماهيات ذهنية أو خارجية- استؤنف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة إلى جاعل أم تستغني عنه من تلك الحيثية ويفتقر إليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان النير. نظير ذلك «١» بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشيء أي شيء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائما طرفين وهما موضوع ومحمول بأن يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فأثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن وأثر التصديق صيرورة الشيء شيئا- ثم إن الجعل المؤلف يختص بعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه أو بين الشيء وذاتيته كقولنا الإنسان إنسان والإنسان حيوان لأن كون الشيء إياه أو بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل.

لست أقول حصول نفس الشيء «٢» أو نفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول وأتباع الرواقيين مع اتفاقهم «٣» على عدم انفكاك تقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبق حكاية بعض من هوس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٩٨ فجمهور المشاءين ذهبوا كما هو المشهور إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول وفسره المتأخرون بالموجودية أي اتصاف ماهية المعلول بالوجود- بالمعنى الذي ذكرناه لا أن الأثر الأول هو ماهية الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصويرية عندهم من الجاعل.

و ذهبت طائفة أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلى أن أثر الجاعل

وما يبدعه أولاً وبالذات هو نفس الماهية ثم تستلزم ذلك الجعل موجودة الماهية- بلا إفاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه كما أن مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج إلى أمر آخر فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهية الإنسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها- عن جاعل يجعلها إياها. و لا يتوهم أن كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة إلى الجاعل فيكون هذه النسبة أيضا محتاجة إلى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية.

لأننا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشي منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فإن صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعندما فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وإن كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات وكما أن الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الأول وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل ماهية الإنسان مثلا ثم هو بنفسه إنسان وحيوان وقابل للتعلم لا بجعل مؤلف أصلا ولا بنفس ذلك «١» الجعل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٩٩ البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلاميذه زاعمين أن ذلك مذهب الإشراقيين وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه أن كون الإنسان إنسانا أو حيوانا- أي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به إن جعل الماهية- هو بعينه جعلها جعلًا بسيطًا بل الجعل البسيط يتعلق أولاً بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية واللوازم مترتبة عليها من دون

تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشاعين في صيرورة نفس الماهية وصيرورة نفسها إياها أو ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه «١» إنما يستدعي استلزام حمل شيء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا أو وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج إليه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٠ فصل (٢) في الإشارة إلى مناقضة أدلة الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلولية

إن قدماء الفلاسفة لم يورثوا أخلاقهم حجة على صحة شيء من المذهبين - بل الظاهر أن كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعواهم إذ لم نجد في كلام الأوائل برهانا على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد إشارات وتنبهات.

و ربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل - يبتني على كون الوجود أمرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الإنسان موجود وحادث أو معدوم وزائل لا الوجود إذ لا يرد عليه القمسة فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتأييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الإشكالات في مباحث الوجود. و من المتأخرين «١» من أبطل كون الوجود معلولا بأنه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشيء معلولا لغيره من العلل وكل علة لشيء علة لجميع الأشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة أن الوجود حقيقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠١

واحدة فكانت علته صالحة لعلية كل وجود فإن الماء مثلا إذا سخن بعد أن لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات فصدورها عن المبادي المفارقة الفياضة - إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف فإن

لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن الماهية إذا كانت قابلة والفاعل فياضا أبدا
وجب دوام الفيض وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك
الشرائط وجود السخونة أو ماهيتها- فإن كان المتوقف هو وجود السخونة فهو
باطل لأن ملاقة الماء إذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو
لوجود السخونة فما هو شرط لوجود أحدهما- يجب أن يكون شرطا لوجود
الآخر لأن حكم الأمثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في
الجسم عند ملاقة الماء له لأن الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل
عند هذه الملاقة فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء
عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة
وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط
هو ماهية السخونة فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكل ما يتوقف
على الغير يستدعي سببا- فالسبب سبب للماهية لا للوجود فعلة الممكنات
ليست علة وجودها فقط بل علة لماهياتها أو لهما معا انتهى كلام هذا القائل.

و هو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه- الأول أن الوجود وإن
كان حقيقة واحدة إلا أن حصصها ومراتبها متخالفة- بالتقدم والتأخر والحاجة
والغنى وقد مر بيان هذا في أوائل هذا الكتاب ولو كان الوجود ماهية كلية
نوعية يكون لها أفراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت أن الوجود
ليس له ماهية كلية فضلا عن أن يكون نوعا أو جنسا أو عرضا- نعم ينتزع
منه أمر مصدري يعرض للماهيات عند اعتبار العقل إياها وهو ليس من
حقيقة الوجود في شيء كما مر مرارا فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي
التعين بتلك الماهية لا بسبب زائد ومع ذلك «١» معنى الوجود غير معنى
الماهية وإدراكه يحتج إلى
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٢
تلطف في السر فالوجود بما هو وجود وإن لم يضاف إليه شيء غيره يكون
علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلي غير الوجود

المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم.

و أما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجب علة للمعلول الأول- لجريان خلاصة الدليل فيه فإننا نقول على قياس ما ذكره إن وجود الواجب إذا كان علة للمعلول الأول فهو إما أن يكون علة لأجل وجوده أو لأجل ماهيته والأول غير جائز لأن الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدره من وجود كل من الممكنات كالأعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني أيضا باطل لأن الواجب لا ماهية له غير الوجود التام الذي لا أشد منه ولا ينفعه القول بأن الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على أن الوجود يستحيل أن يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم أن حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات أي غني ومفتقر ومتقدم ومتأخر والغنى والفقر والتقدم والتأخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية.

و أما ثالثا «١» فلأن قوله ماهية السخونة إذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لأن الفاعل فياض أبدا والماهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فإن القائل بأن أثر الجاعل هو وجود الماهية لا نفسها لم يذهب إلى أن المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم ذلك أن يكون للماهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهية علة قابلية للوجود بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس إلا الوجود بالذات وأما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٣

ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود

والحكاية هي الماهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا

فصل (٣) في مناقضة أدلة الزاعمين أن أثر العلة هي صيرورة

الماهي _____
ة موج _____
ودة _____

استدل بعض المتأخرين على إثبات مذهب المشاعين بأن مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان والإمكان ليس إلا كيفية نسبة الوجود ونحوه إلى الماهية- فالمحتاج إلى الجاعل وأثره التابع له أولاً ليس إلا النسبة. و بأن الوجود لما ثبت كونه زائداً على الماهيات الممكنة فنفس تلك الماهيات لا يمكن أن يصير مصداق حمل الموجود « ١ » وهل هذا إلا شاكلة الماهية بالقياس إلى الذاتيات.

و بأن سبق الماهية ليس من الأقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من
مجمعوليّة الماهيّة ففهي نفسها.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٤
وبأن سلب الشيء عن نفسه إذا كان وجوده عين نفسه وإن كان محالاً
مطلقاً- لكن في الماهيات الممكنة إنما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط إذ
يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتقاء موضوعها وذات
الممكن لا تأبى عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو «١»
: وفي الأسماء الإلهية «٢» يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو
فما لم يصر موجوداً لا يصدق على نفسه فالمحجج إلا الجاعل أولاً وبالذات
هو كونه موجوداً لا نفسه ماهية.

و أجيب عن الأول بأن القول في الإمكان ليس كما يصفه الجمهور «٣»

ب _____ بحسب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٥

ما هو المشهور بل الأرفع من ذلك وقد مر تحقيقه.

و عن الثاني بأن مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لا مع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ولا مع انضمام حيثية أخرى كما في العوارض غير الوجود- بل من حيث إنها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد والحاصل « ١ » أن الماهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات أصلاً فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة أي بسببه وحينئذ.

و عن الثالث بأن سبق الماهية على الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق إليه البرهان ويسمى السبق بالماهية وذاتيات الماهيات أيضاً لها تقدم بالماهية عليها- وتقدم بالطبع أيضاً باعتبارين.

و عن الرابع بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار عدم وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع- ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الأزلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو إلا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه.

و احتج صاحب الإشراق في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل البسيط- بأن الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها إلا بالماهية- فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٦

و يقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأننا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول ولا شك أن الموجود المعلول ليس إلا الماهية- لأن الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية.

و أجود منه ما قال سيدنا الأستاذ أدام الله تعالى علوه ومجده من أنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود ومصادقه فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها «١» ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الإمكان وهو باطل فإذا هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها مبدعها إلى التقرر والأيس بالجعل البسيط ويتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركا بها في هـ _____ ذا الكتـ

بـ _____ ومقاومة مع هـ _____ هؤلاء القوم: اعلم أن مدار احتجاجاتهم ومبناها على أن الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرها ونحن قد بينا لك أن الوجودات الخاصة أمور حقيقية بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق والوجود العام أمر عقلي مصدري - كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلين مما لوحنا إليه آنفاً وسيتضح ذلك وإذا انهدم المبنى انهدم البنيان. ثم بعد تسليم أن الوجود أمر اعتباري لا غير لا نسلم أن مصداق حمل الوجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا وإن كان بعد صـ _____ دورها عـ _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٧ الجاعل «١» حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي «٢» فإن مناط الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية ومصادقا لحملها عليه ومناطق الإمكان الذاتي هو أن لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء

آخر معه بل مع قطع النظر عن أي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له.

و لا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الموجود بأن الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية أو تقييدية وحمل الموجود يحتاج إلى ملاحظة صدور الماهية عن الجاعل. لأننا نقول كون الماهية صادرة أو مرتبطة بالعلة أو غير ذلك إما أن يكون مأخوذا مع الماهية في كونها محكيا عنها بالوجود أو لا فإن لم يكن عاد المحذور وهو الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي وإن كان مأخوذا فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصادق حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل «٣» وأثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهية وتلك الحيثية فليكن وجود الماهية تلك الحيثية فأثر الفاعل إذن هو اتصاف الماهية بالوجود كما هو رأي المشاعين على المعنى المسلف ذكره. و العجب من المحقق الدواني مع شدة تورطه في كون الماهية من حيث هي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٨ أثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه إن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحث القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعني بذلك أن مصادق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا أنه معروض لصحة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله- بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الأول.

ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية- وهو ليس عينا لشيء منهما حقيقة نعم مصادق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر- ومصادق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذي هو مبدأ

انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى. و الحاصل أن موجودة الماهيات الإمكانية عندهم إما بانضمام شيء إليه وهو الوجود كما هو المنقول عن المشائين وإما بإفادة الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الإشراقيين وإما بجعلها مرتبطة ومنتسبة إلى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتألهين والأول باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرناه فبقي وتعين لهم الثالث- فيكون المجعول كون الماهية مرتبطة يعني الهيئة التركيبية فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين الماهية والوجود. طريق آخر في فسخ هذا الرأي لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي أي التقدم بالماهية كما هم معترفون به فيلزم أن لا يمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فإننا قد نتصـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٩

بعض الماهيات «١» بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على الماهية المأخوذة من حيث هي بأنها ليست إلا هي فلعلم من ذلك أن نفس الماهيات والطبائع الكلية في ذاتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية أخرى سواء كانت انتزاعية عقلية أو انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الأعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد أصلا لم يكن شيئا من الأشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية- بل كما أن في طريقة هؤلاء القوم الماهية مفتقرة إلى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها إلا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهية كذلك نقول

في هذه الطريقة المحجوج إلى السبب موجودة الماهية أي صيرورتها بحيث يصير منشأ للحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي ولا يلزم الانفكاك المذکور طويلاً

ق آخراً

الماهيات الممكنة والطبائع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها- وإلا لم تكن كلية أي معروضا «٢» لمفهوم الكلي في العقل فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها وعند القوم إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على أن التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان أمراً حقيقياً خارجياً أو انتزاعياً عقلياً «٣» لأن تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع أشخاصها المفروض إلى الجاعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٠

نسبة واحدة «١» فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول إذن أولاً وبالذات ليس نفس الماهية الكلية بل هي مع حيثية التعيين أو الوجود أو ما شئت فسمه- لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

لأننا نقول هذا إنما يتمشى ويصح «٢» فيما إذا كان أثر الفاعل نحواً من أنحاء حقيقة الوجود لا الماهية فإن الماهية لما كان مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته إن كان متعيناً موجوداً لكان واجباً بالذات لما مر وإذا لم يكن كذلك فمن البين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعيناً موجوداً في الواقع لم يصر متعيناً موجوداً في الواقع إلا بتغيير ما عما كان هو إياه في نفسه ضرورة أنه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعيناً موجوداً ولو بالغير والتغير إما بانضمام ضمنية كالوجود وإما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعدية ذاتية والأول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات.

طريق آخر

القائلون بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أمورا اعتبارية لكون الوجود أمرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر والمتأثر في سلسلة الممكنات إلا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١١

و خصوصا ما سوى المفعول الأول «١» لوازم الماهيات ولازم الماهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق أصلا تأمل.

تنبيه عرشي:

إن صاحب الإشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين كاغاثاديمون وأنباذقلس وفيثاغورس - وسقراط وأفلاطون إلى أن الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلناه عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب على أن مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الأنوار والأضواء وأن يؤول احتجاجاته على عدم اتصاف الماهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لماهية ما لا على امتناع قيام بعض أفرادها بذاتها. لكن يشكل هذا «٢» في باب الأنوار العرضية التي هي وجودات عارضة فإن النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين أفرادها إلا بالشدة والضعف وغاية كماله النور الغني الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهرًا نوريًا أو جوهرًا غاسقًا. أو نقول غرضه المباحثة مع المشاعين فإنه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يسير إلى ما هو الحق عنده إشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٢

جعلاً بسيطاً ما يرد على المتأخرين في مجعولية الماهيات والطبائع الكلية من لزوم كون الممكنات أمورا اعتبارية فإن تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشاءين في أن حقائقها شخصية لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودي والشهود الإشرافي وقد أسلفنا لك أن كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها «١» فيمتنع تصورها وملاحظتها إلا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته «٢» لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالماهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على أنها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الأول ولا مع شيء من الأشياء إلا أجزاؤها التي هي أيضاً أمور كلية والمفهومات الإضافية أيضاً وإن كانت مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطة والمربوط إليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها إلى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود إلا بعد ملاحظة حيثية أخرى غير ذاتها ومعنى إمكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم أو الصدور واللاصدور «٣» إليها أو سلب ضرورتهما الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٣

إليها ومعنى إمكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئاً لا وجوداً ولا ماهية أصلاً فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكلية فإن معانيها متصورة مع قطع النظر «١» عن غيرها ومناط العلية «٢» عند القائلين بالجعل البسيط من الإشرافيين هو كون الشيء وجوداً صرفاً كما في اصطلاح التلويحات ونورا محضاً على ما هو اصطلاح حكمة الإشراف وإن كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجب الذي لا أشد منه - أو النور الغني الذي لا فقر له أصلاً والوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضوري

الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه إلا بالإضافة الإشراقية والحضور العيني إذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والإدراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما أوضحناه في بعض رسائلنا فإذن المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعلها الجاعلة جعلاً بسيطاً لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة لماهيات جاعلها - كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون أموراً اعتبارية وإنما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات لعلها إنيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا إنها كذلك فقد ظهر أن الماهيات والحقائق على ضربين ماهية هي عين الإنية وهي لا تكون كلية ولا جزئية بمعنى كونها متشخصة بتشخص يزيد على ذاتها بل هي عين التشخص فإن الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الأول «٣» وجماعة من أهل التحقيق والعرفان وماهية هي غير الإنية فهي مما تقبل الشركة والكلية - فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فإنها لا تكون إلا أموراً اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما أثبت في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٤

مقامه وحقيقته ما ذكرناه لا يظهر إلا بعد غور تام وتأمل كامل في أقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بزمائم الصفات. و من الغرائب أيضاً أن أكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في الماهيات لم يجوزوا التفاوت في أفراد حقيقة واحدة جنسية أو نوعية بوجه من وجوه التشكيك - وبالغوا في مناقضة هذا الرأي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحاً والتزاماً - بتقديم ماهية العلة على ماهية المعلول وقد غفلوا عن أنه إذا كانت العلة والمعلول - كلاهما من أنواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلاً يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة في باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك إن شاء الله تعالى.

بالذاتيات- ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية. وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع وهو أن وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر عنها فلا يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أولاً وبالذات ليس إلا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود- فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فأحسن تدبرك. و يقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من أن تأثير القدرة في الماهية التي بعينها الموجود «٢» حتى يكون أثر الفاعل مثلاً هو السواد الذي هو نفس الموجود- لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلاً فنقول هو موجود من الفاعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٦
و لا نقول هو سواد منه أو عرض «١» انتهى.

و هو كلام حق لو كان المعني بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمر عارض كإضافة المضاف بنفس ذاتها لا بإضافة أخرى عارضة لها وغيرها من الأشياء وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثراً للفاعل لكونه اعتبارياً محضاً- قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود- وإفادة الوجود هي إفادة حقيقته لا إفادة وجوده فإن للوجود حقيقة وماهية وكل ماهية مركبة فلها سبب في أن يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها- مثل الإنسان له

سبب في تحققه وتقومه إنسانا وأما في حمل الإنسان عليه فلا سبب له ويشبه أن يكون الموجود الذي له علة يجب أن يكون مركبا حتى يصح أن يكون معلولا وأيضا لأن الموجود المعلوم في ذاته ممكن فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل ونعني بالمعلوم أن حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لا محالة فكذلك إذا تصورت وجود المعلوم تصورت معه العلة انتهى قوله.

و فيه وجوه «٢» من التأييد لما نحن بصدده- منها أن أثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتأثيره في الماهية بإفاضة الوجود عليه.

و منها التتصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعلة أصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٧

و منها أن وجود المعلوم بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدون.

و اعلم أن مراده من الماهية المركبة «١» الماهية الإمكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة أو مركبة شك ودفع:

ربما يتوهم متوهم أن الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولا لأن الوجود طبيعة واحدة فلو كان تأثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة إلى شرط وإلا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم أن يتحقق وجود السخونة بتحقيق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لأن وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقة الماء لأن الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلوم ومن هذا يلزم حصول كل

شيء - وهو بديهي البطلان يدفعه الحس والعيان.
و أنت بعد إتقان الأصول التي سبقت منا لا تفتقر إلى زيادة تجشم لإزالة
أمثال هذه الشكوك فتذكر.
تنبيه: احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء -
و لطيف أقاويلهم وإشاراتهم إلى المعاني الدقيقة إذ كثير من الناس لما سمع
قولهم إن الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن
أنهم يقولون إنها مستغنية عن الجعل والتأثير رأسا وليس الأمر كما توهموه
وإنما قالت الحكماء هذا القول لأنك لما تأملت الوجودات وتصفح أحوالها
ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات
الذهنية كلها صفات
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٨
و لوازم عرفت أن علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة
«١» هي من أجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات أو
عرضيات وأما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلافها ذاتها ووجوداتها
«٢» التي هي متخالفة المراتب كمالاتها ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لأن
الباري تعالى أبدعها مختلفة بأعيانها - لا لعل فيها بل لنفسها.

مثال ذلك أن اختلاف حال الأسود والأبيض من أجل اختلاف السواد
والبياض - واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعل أخرى فمن ظن أن
السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما علة أخرى تمادى إلى غير النهاية
فالسواد والبياض مختلفان بأنفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما
عينا وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا أن السواد مثلا ليس بجعل
جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفية
وسألتك زيادة بصيرة.
توضيح في قوله تلويح:
المعلول يجب أن يكون مناسباً للعللة وقد تحقق كون الواجب - عين الوجود

والموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٩
يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى.
قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع
الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تأثيرا لغيره «١» لوجب أن يكون في ذاته
المتعالية قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولأجل قصور
بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب بالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين
والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه إلا حقيقة ذاته «٢» إذ
لا معنى له بذاته في ذاته إلا ما هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون فذاته
متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي
الموسوم بالعقل الكلي فإن تجوهره بنيل تجليه تجوهر الصورة الواقعة في
المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله ولقريب من هذا المعنى قيل إن العقل
الفعالة مثاله «٣» فاحترز أن تقول مثله وذلك هو «٤» الواجب الحق فإن
كل منفعل عن فاعل فإنما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل
يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء «٥»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٠

فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو
السخونة- وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس
ناطقة أخرى مثالها بأن تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف
إنما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمسن إنما يحدد السكين بأن تضع
في جوانب حده مثال ما ماسه- وهو استواء الأجزاء وملاستها انتهى كلامه
وقال بعض العرفاء إن كل معلول «١» فهو مركب في طبعه من جهتين
جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه إذ لو كان ب كله من
نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا لو
كان ب كله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضا أن يكون صادرا منه لأن

نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الأولى النورانية يسمى وجودا والجهة الأخرى الظلمانية هي المسماة ماهية وهي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت إلى جهة أخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية وبيانه من حيث ما فيه من شوب الظلمة «٢» فكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لأنها تضاد النور ومن أجل ذلك توقع المباينة فكيف تكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول. فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فإن الماهية ليست إلا ما به الشيء شيء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار إليها التي تنزل في البسائط منزلة المادة فـ في الأجسام. وقد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٢١

حيث قال والذي يجب وجود لغيره دائما فهو أيضا غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود- فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرَى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه- وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبى انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته- والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا أسند القوة والإمكان إلى الماهية استتاده إلى المادة- وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنيي الإمكان في الموضعين كما ستطلع عليه «١» إن شاء الله تعالى. ثم لا يختلجن في وهمك أنهم لما أخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد ألحقوها

بواجب الوجود وجمعوها إليه في الاستغناء عن العلة لأن الماهية إنما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضي تحصيلها ما وهي في أنها ماهية لا تحصل لها أصلاً لا ترى أنها متى حصلت بوجه من الوجوه ولو بأنها غير متحصلة كانت مربوطة إلى العلة حينئذ لأن الممكن متعلق بالعلة وجوداً وعدمًا وواجب الوجود إنما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصل والصمدية فكيف يلحق ما هو غير مجعول لأن الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم. و لقد أصاب الإمام الرازي حيث قال إن القول بكون الماهيات غير مجعولة- من فروع مسألة الماهية المطلقة وإنها في أنفسها غير موجودة ولا معدومة. تفريع: احتياج الماهية والطبائع الكلية إلى أجزائها

كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتياج تقومي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجودة واحتياجها إلى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالأوليان علتان للماهية سواء كان مطلقاً أو بحسب نحو من الوجود والأخريان علتان لوجودها- فإذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الإصدار والصدور إلى الماهيات لا تصح إلا باعتبار الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٢٢ الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف العلمي. ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ في الشفاء. في أول فصل موضوع المنطق ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شيء فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه «١» حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصديق لأن موقع التصديق علة التصديق وليس يجوز أن يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته أو في حالة له وأما التصور فإنه كثيراً ما يقع بمعنى مفرد.

و اعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث أما أولاً فلأنه منقوض بإفادته
التصور فإن المقدمات جارية فيها وأما ثانياً فلأننا نقول هذا المفرد لوجوده
الذهني - ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير أن يصدق
بوجوده في الذهن كما في إفادة التصور بنفسه فظهر أن ما ذكره مغالطة
ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بأنموذج العلوم.
و قد علم مما ذكر الفرق بين الكاسيين من أن احتياج المطلوب التصديقي
إلى مبادئه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور
إذ المطلوب التصديقي النظري مما يتصور أولاً قبل إقامة الحجة عليها من
دون تصور مبادئه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد
تصور المطلوب مبادئه التصديقية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٣
و ينتقل منها إليه ثانياً بحسب التصديق فكأنها كالعلل الفاعلية لوجود
الماهية - في نفسها أو لوجود صفة من صفاتها.
و يؤيد هذا ما قاله بهمنيار إن نسبة أولي «١» الأوليات إلى جميع
النظريات - كنسبة فاعل الكل إلى الموجودات وأما المطلوب التصوري
وخصوصاً الحدي - فاحتياجه إلى مبادئه القريبة والبعيدة احتياج «٢» تألفي
وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والماهية لا بحسب الصدور والتحقق كأجزاء
الحد بالنسبة إلى المحدود.
فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا
المنع أيضاً بأدنى تأمل وتدبر
فصل (٤) في أن الوجود هل يجوز أن يشترط أو يتضعف أم لا
كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف «٣» كما أن كلا من التزايد
والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون
للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف
الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحو آخر.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقائدية الاربعه، ج ١، ص: ٤٢٥

وهـ م وتنبـ هـ:

ربما يتوهم أنه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر - لزم أن لا يتحقق حركة في مقولة لأن الانتقال من فرد مما فيه الحركة إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل وليس كذلك وإلا لزم تشافع الآنات « ١ » وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين - فيزاح بأن تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى أن أي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصص من تلك الأفراد - أراد في نفسه.

و رد هذا بأنه يلزم أن لا يكون للمتحرك الأيني في زمان الحركة مكان بالفعل - ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة.

و أجاب عنه العلامة الدواني بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة- بالتوسط بين تلك الأفراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل- والقدر الضروري هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض والتوسط فيها وأما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه.

و لا يخفى ما فيه فإن المتحرك في الأين مما أحاط به جسم في كل زمان حركته فبالضرورة له أين بالفعل وإلا فيلزم الخلاء وهو محال «٢» وأيضا الأفلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم أن لا يكون لها وضع في وقت أصـ

فالحق في هذا المقام أن أفراد المقولة التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة في الأفراد الآنية بل لها أفراد آنية «٣» هي معيار السكون وأفراد «٤» زمانية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٦

تدرجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها «١» كما رآه بعضهم - فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد

زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص فيها بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصل ————— ول واللواح ————— ق.

و هذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت أتباع المشائية على بطلانه بأن الأكمل إن لم يكن مشتملا على شيء ليس في الأنقص فلا افتراق بينهما- وإن اشتمل على شيء كذا فهو إما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما وإما زائد عليها فلا يكون إلا فصلا مقوما أو عرضيا زائدا. و هذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردي جدا بل هو «١» مصادرة على المطلوب الأول إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه.

و أيضا الاختلاف بين السوادين «٢» مثلا إذا كان بفصل الفصل الذي يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد وإلا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك أن الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقياس إلى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فإذا كان الاشتداد والتمامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه. أجابوا عن ذلك بأن الذي يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضي المحمول كالأسود على معروضات مبدأ الاشتقاق كالسواد مثلا لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدأ له تمامية في حد فرديته الغير المشتركة «٣» وبعــــــــــــــــض آخر عــــــــــــــــلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٠ فرد منها ليس كذلك أيضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين أفراد المبدأ- بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ

الصرف في أفرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وإنما المشكك مفهوم الأسود على معروضي الفردين - المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وإن كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب أن يكون تفاوتاً في غير معنى السواد «١». و أنت تعلم «٢» أن القول بأن الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف وإذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين - موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدأ على الفردين بل هذا أقرب.

و من حججهم «٣» في هذا الباب أن ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات وكذا إن كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها. و هذا غير مجد في الحقيقة النوعية فإن ما لا يحتمل التعميم والتفاوت إنما هي الوحدة العددية وأما الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول «٤» الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلاثة الزائد والناقص والمتوسط. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٣١ فإن قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج وإن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن - فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات أ هو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص والمتوسط وعلى أي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا إلا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستتدة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض. قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته إنما يتحقق في المتواطى من الذاتيات

فإن الماهيات التي إذا جردت عن الزوايد تكون متفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها- تنحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متعددة لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة أخرى له أيضا وتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب- نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام وهو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الإبهام الناشي فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هوياتها تنبيه تفصيلي:

ضابطة الاختلاف التشكيكي «١» على أنحاءه هو أن يختلف قول الطبيعة المرسلة على أفرادها بالأولوية أو الأقدمية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٣٢ أو الأتمية الجامعة للأشدية والأعظمية والأكثرية والخلاف بين شيعة الأقدمين- وأتباع المعلم الأول من المشاءين فـ ي أربـع مقامات. الأول أن الذات أو الذاتي بالقياس إلى أفرادها أيمتتع أن يكون متفاوتا بشيء من أنحاء التشكيك سواء كان بالأولوية وعدمها أو بالتقدم والتأخر أو بالكمال والنقص أم يمكن فيها ذلك ومن المتأخرين من ادعى البداهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالأولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن أن الأنـوار الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٣٣ الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والأقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم.

ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر إلا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فإنهما اشتركا في السوادية وما افترقا في أمر خارج عن السوادية- فصلا كان أو غيره فإن التفاوت في نفس السوادية.

و اعترض عليه بأن طبيعة المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة «١» والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وإن كان فيه فإن ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لأنه بنفس المقدارية المختصة بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التماذي على أبعاد محدودة إلى حدود معينة وذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة «٢» استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير من الخطين إذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا يضاهي الآخر في أنه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل أصلا وإذا لوحظ مقيسا إلى الآخر كان الأزيد منهما طويلا إضافيا يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية- كما قال الشيخ في قاطيقورياس الشفاء ولست أعني أن كمية لا تكونون أزيد من كمية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٥

و أنقص بل إن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي انتهى فالطول الحق لا يقبل الأزيد والأنقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال أيضا فيه اعلم أن الكثير بلا إضافة هو العدد والكثير بالإضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة أيضا في السوادات والحرارات على نسق واحد إنما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وسنخها كما قال أيضا السواد الحق لا يقبل الأشد والأضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس إلى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشد والأضعف في حق

نفسه بل إنما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الأوساط
«١» ولا يزداد بذلك أقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية
الخلاف فمعنى الأشدية والأزيدية يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين في
نفسه- بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زيادة
لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الأفراد ولا بأكثرية ظهور آثار الكلي
في بعض الأفراد كما فسره بعضهم وإلا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة
والضعف كالإنسان مثلا لاختلاف أفرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة قالوا
ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين
على معروضيهما كما مر فيقول في الحقيقة إلى الأولوية.
و الحاصل أنه لا يتحقق عندهم في السوادين «٢» ما فيه الاختلاف بينهما
بـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٦
يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل إنما يوجد بين
الجسمين- الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم
الأسود فإن أحدهما أوفر حظا مما يطلق عليه السواد والآخر أقل حظا منه.

و على هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهي في المطارحات بقوله
وهؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأشد يمتاز عن السواد الأنقص بفصل
وإذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض
الجنس واقع بالتشكيك- وقالوا لا شيء من الأجناس واقعا بالتشكيك انتهى.
و أمّا المقام الثاني
فالحق فيه ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين وغيرهم لما ذكرناه أيضا في
حقيقة الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول مع أن بعضها في
غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها- في
غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وأمثالها من ضعفاء
الوجود- وأيضا إن المشاعين قد أثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة

الموضوع الجسماني - في مراتب الكيفيات كالحرارات والسودات وغيرهما ومن المتحقق ق « ١ » عن ————— دهم أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٧ الحركة الواحدة أمر شخصي له هوية اتصالية من مبدأ المسافة إلى منتهاها وأبعاض المتصل الواحد وحدودها أيضا متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في إبطال رأي ديمقراطيس في مبادي الأجسام فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية ولا استحالة في أن السلوك الاشتدادي يتأدى إلى شيء يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقة - ولكن ليس حصولها « ١ » « ٢ » من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما إليه أو منه السلوك وإن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فإن الفطرة حاكمة بأن الحمرة ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف ولها أيضا مراتب ب ش ————— ديدة وض عيفة.

و أما المقام الثالث

فالشدة والضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه أدوات المبالغة وإن كان « ٣ » موضوعها الأصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل إلى هذا المعنى ففي العرف لا يقال إن خط كذا أشد خطية من خط كذا - كما يقال سواد كذا أشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يقال هذا أخط من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك فمن نظر إلى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بأن الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرهما والكميات إنما تقبل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٨ الزيادة والنقصان والكثرة والقلّة لا غير. و لا خفاء في أن التعويل على مجرد اللفظ وإطلاق أهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقلية وليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات

اللسانية مع أن هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فإنه وإن لم يطلق في العرف أن خط كذا أشد خطية لكنه يقال إنه أشد طولاً من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق أن هذا الخط أطول من ذلك أو أكبر منه مع أن المطلق يسلم أن الخط نفس «١» «٢» المقـدار.

و كذا في الكم المنفصل اعتمدوا في نفي الأشدية عنها على أنه لا يقال في العرف عدد كذا أشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بأنه يصح أن يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شيء واحد فالكثرة شدة في العدد وعلى ذلك فقس حال الضعيف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة «٣» بأن الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية والعددية فإن الطول لا ينتهي إلى حد لا يمكن تصور ما هو أطول منه وكذا العدد وأما السواد والحرارة وما يجري مجراهما فينتهي إلى ما لا يتصور ما هو أشد منه.

و يرد أولاً المنع من أن الكيفيات تنتهي إلى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الأمر وإن كان الذي في الوجود لا يكون إلا متناهيًا عند حد ليس في الوجود ما هو أشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق. و ثانياً بأن هذا على تقدير التسليم مما لا تأثير له في بيان الفرق بينهما بأن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٣٩ كلا منهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمة الأولية «١». و من هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما أن الزائد والناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشارة إلى قدر به المساواة وزائد وإلى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زائد والأشد والأضعف ليس من هذا القبيل. فعلى تقدير المسامحة يقال لهم إن العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الأعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأخر فالأربعة لا يتقوم بالثلاثة ولا الثلاثة بالاثنتين وإذا فصل بالعقل تبطل صورته وتحصل صورة أخرى- فالتفاوت الذي يتصور بين الثلاثة والأربعة فبأي جزء

من الأربعة يقع المساواة وبأي منها المفاوطة وكيف يتأتى تعيين قدر به التساوي وآخر به التفاوت في الأنواع البسيطة. و أيضا قالوا التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحق أسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فإن ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك وكذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها «٢» من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها أو موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٠

و هذا إنما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها «١» حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة أتم وأشد من الآخر لا بجزئه الممايز في الوجود أو الوهم للجزء الآخر.

فقد استوضح أن مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فإنهما من توابع اختلاف الشخصيات وتفاوتات الهويات. فيقال لهم إنا نسامح في مثل هذه الأشياء ونمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم أن يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العدد بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف إلا أن هاهنا جامعا بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيه.

و أمّا المقام الرابع فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنبازقلس وأفلاطن ومن بعدهما حكموا بأن

جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى وأرادوا بذلك أنها معولة لتلك إذ المعلول كظل لما هو علته والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن أن الوجود عين الحقائق الخارجية- على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية إشارة إلى كماليته في القوام والاستقلال وإذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية بل لا بد وأن يكون جوهرية العلة أتم من جوهرية المعلول- ولا معنى للشدة إلا ذلك فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى- سواء أطلقت عليه صيغة المبالغة أم لا إذ الحقائق لا تنقص من الإطلاقات العرفية.

هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهي في التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبة على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف ساوتها في الجوهرية.

فإن قلت ليس فصل الحيوان هو الإحساس والتحريك بالفعل «٣» بل هما من الآثار والخواص العارضة وإنما الفصل مبدؤهما حسب ما استيسر له والفعل مختلف من الآلات والمهيئات ورفع العوائق وإزالة الموانع فأما الذي للفاعل فغير مختلف- وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها أحيانا بل القوة عليها حين عدم القواسم. قلت نعم ولكن هذه أمارات الفصول أقيمت مقامها لأنها أمور «٤» منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما يؤخذ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٢
البناء في حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقتلتها دليل ضعفها.

و تحقيق ذلك أن الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها وقد تكون بحسب نسبتها إلى أمر وقد تكون بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين إلى شيء آخر - فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فإن كانت الذاتية والنفسية- مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية- والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وإن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث إن حقيقتها في أنفسها عين كونها محركة لشيء أو متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف ولا بد في تحديدها من أخذ ما تعلقت هي به على أي وجه كان وكما أن كثرة الأفاعيل البنائية- يستدعي كون البناء في كونه بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الأفاعيل التدبيرية توجب كون النفس في نفسيتها أي تدبيرها شديدة كاملة. إذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والأفاعيل-

بمعنى أن وجوداتها في أنفسها وجوداتها التعلقية بأعيانها بلا مفارقة ذهنا
وخارجا- فيكون حد كل واحدة منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدها
بحسب _____ ب الاعتبار _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٣

الآخر إذ لا مغايرة بين الاعتبارين وإنهم اعترفوا بأن الأفاعيل يجب
أخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم أن كثرة الأفاعيل مستلزمة لشدة
القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما
ذكرناها ومعلوم أن هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الأجسام
الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع
فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات- يوجب التفاوت في الأجسام
النوعية بهذا الوجه وهذا ما أردناه.
ب _____ ث وتعقي _____ ب:

و من الأبحاث التي أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم- أنكم قلتم
الجوهر جنس والجنس لا يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه
وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض
وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الأب للابن مع أن الجوهر جنس
للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم
على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها.
و أجابوا عن ذلك بأن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور كما سلفت الإشارة
إليه على وجهين أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم
والتأخر- حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر أن يكون لا
بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال
الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود
العرض فإن وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول
عليه بلفظ الوجود وبه أيضا ومثال الثاني تقدم الإنسان الذي هو الأب على

الإنسان الذي هو الابن فإن هذا التقدم والتأخر ليس في معنى الإنسانية المقول عليها بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان وما به «١» التقدم والتأخر خصوص ذاتيهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٤

إذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق عليّة وتقدم في شيء من أفراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلى فرد آخر منه فليست سببته وتقدمه للآخر لأن يصير الآخر - بحسب نفسه أو بحيث «١» يحمل عليه ذلك المعنى النوعي أو الجنسي ولا الفرد الذي هو سبب سببته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة أقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الأبوين أقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الأعلى وعلى جواهر عالمنا الأدنى فإن جواهر ذلك العالم أقدم وأقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم وأما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في أنها جوهرية علة لجوهر شيء آخر بل الجوهر العلي أحق وأولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بأن يكون جوهرًا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع وأما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما أن الجسم جوهر فكذا أجزاؤه بلا تقدم وتأخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم أفراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجه

منها أن فيه وقوعاً فيما هربوا عنه واعترافاً بصحة ما قالوا بفساده فإن انصراف المتقدم والمتأخر بنفس الماهية عن أفراد الجوهر أو الكم إلى أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجد إذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان

«٢» ————— أن يقــــــــــــــــال تقــــــــــــــــدم إــــــــــــــــفــــــــــــــــراد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٥

الوجود بعضها على بعض إذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه
التفاوت بالتقدم والتأخر - بين أفراد حقيقة واحدة في ذاتها بذاتها إذ الوجود قد
علمت أن له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم أجزاء
الزمان بعضها على بعض إذا كان لأجل أن حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد
والتصرم وتقدم بعضها وتأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور.
و منها أن هذا يناقص ما ذكره في نفي كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر -
بأنه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسميتها
وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول مشاركة لهيولى
العلة في الهيولية - ولا يقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى سائر
الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ - كما أن الجسم الذي يحمل على جسميتها
يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ - فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدمة
على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه.
وجه المناقاة أن كون بعض أفراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم
الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرره لاستلزم في سائر المواضع
من دون فرق - وإن لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علية
أفراد الجوهر بعضها لبعض - فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم
بعض الهيوليات على بعض أخرى.
و منها أن هذا الجواب وإن سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل أو الغاية -
لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة فإن الجسم مما يتقوم ماهيته
من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلو لا جوهرية أجزائه ما كان
المجموع جوهرًا - وكما أنهم يقولون حمل الجسمية على الإنسان بتوسط حملها
على الحيوان وحمل الحيوان على الإنسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على
الجسم بتوسط جزئيه.

وفيه تأمل «١» لأنهم صرحوا بأن التشكيك إنما يتحقق إذا كان الكلي متفاوتا فيه بحسب أفراده المتباينة الحقيقة أما التفاوت بالنسبة إلى أفراد المتداخلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٦

فليس من التشكيك في شيء وكذا التفاوت بالعينية والجزئية أو بالنوعية والجنسية بالنسبة إلى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحیوان بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شيء فإن طبيعة الحيوان بالقياس إلى الأول عين ونوع باعتبارين وبالقياس إلى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الأنحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا إذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة والاتق

إذا تقرر هذا فنقول إنهم قد فرقوا بين أجزاء الماهية وأجزاء الوجود بأنها إذا أخذت لا بشرط شي ء يكون أجزاء الماهية وإذا أخذت بشرط لا شي ء يكون أجزاء الوجود كما سيجي ء في مبحث الماهية فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل والمأخوذ بالوجه الثاني مادة أو صورة فجزءا الجسم إن أخذا على الوجه الأول- فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لأنهما مع الجسم ليست من الأفراد المتباينة للجوهر من هذه الحيثية وإن أخذا على الوجه الثاني فكل منهما وإن كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية.

و الحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على محمد وآله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢
الجزء الثانى

تتم الس فر الأول]

تتمة المسألة الأولى [

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المرحلة الرابعة في الماهية ولواحقها وفيه فصول
فصل (١) فـ في الماهية
إن الأمور التي تلينا لكل منها ماهية وإنية والماهية «١» ما به يجاب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣

عن السؤال بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا
يكون إلا مفهوما «١» كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة
وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير «٢» لفظي فلا دور
والماهية بما هي «٣» ماهية أي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤
باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والماهية الإنسانية مثلا
لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون
كلية أو شخصية- وليس «١» أن الإنسانية إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو
عموم أو خصوص يكون من حيث إنها إنسانية إما واحدة أو كثيرة أو عامة
أو خاصة وهكذا الحكم في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها أو
ذاتيتها وسلب الاتصاف من حيثية لا تنافي الاتصاف من حيثية أخرى وليس
نقيض اقتضاء الشيء إلا لا اقتضائه لا اقتضاء مقابله- يلزم من عدم
اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر وليس «٢» إذا لم يكن للممكن في
مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأن خلو الشيء
عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنما «٣» المستحيل
خلوه في الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة أ لا ترى «٤» أن الأشياء
التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود
الآخر أو عدمه على أن نقيض
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥
وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة ظرفا
للمنفي لا للنفي أعني «١» رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا «٢» قالوا لو

سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شي ء بتقديم السلب
على الحيثية فلو سئل أن الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب «٣»
بأنه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض «٤»
بمعنى أن شيئا منها ليست نفسه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦
و لا داخلا فيه وإن لم يكن خاليا عن شي ء منها أو نقيضها في نفس الأمر
ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية أن ذلك العارض ليس من مقتضيات
الماهية حتى يصح الجواب بالإيجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض «١»
لظهور فسادة ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب
«٢» العدولي لأن مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة
عليه وتأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا «٣» بموجبتين هما في قوة النقيضين
أو بموجبة ومعدولة كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير وإما ألف وإما لا ألف لم
يلزمنا أن نجيب البتة وإن أجبنا أجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما إذا سئلنا
بطرفي النقيضين لأن «٤» معنى السؤال بالموجبتين
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧
بحسب العرف أنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك والاتصاف «١» لا يستلزم
الاتحاد- وليس «٢» أن الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد موجودة في
كثيرين كـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨
أسلفنا ذكره فإن الواحد العددي لا يتصور أن يكون في أمكنة كثيرة ولو كانت
إنسانية أفراد الناس أمرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا أبيض أسود-
متحركا ساكنا إلى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي إلى
جزئياته نسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه بل كنسبة آباء إلى
أبناء نعم المعنى الذي يعرض له أنه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس
كل واحد إنسانا بمجرد نسبته إلى إنسانية تفرض منحازة عن الكل بل لكل

رثما من الأول ولا يختلف بورود أشباهه عليه وإذا قيل في الكتب إن الكلي واقع في الأعيان أو يشار إليه- فإنما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها إذا وجدت في الذهن أن تكون كلية والأشياء المشتركة في معنى كلي يفترق بأحد أمور أربعة كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح وإن لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركة في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٠ معنى جنسي أو بعرضي غير لازم إن كانت الشركة في أمر نوعي إذا اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع وإن كان يجوز أن يكون المميز لها لازم الشخص- لا لازم النوع أو بتمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من وهن قاعدة المتأخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما سبق.

و الحق «١» أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصويره- إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمتشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه- وإن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز في الواقع غير التشخص إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصا في نفسه ولا يبعد أن يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فإن النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى

فما نقل «٢» عن الحكماء أن تشخص الشيء بنحو العلم الإحساسي أو

المشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلى ما قلناه فإن كل «٣» وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهدة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١

و كذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق في المطارحات من أن المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر من أن الشركة في الحقيقة لا معنى لها إلا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة أمر لا يكون له هوية عينية متأصلة فإن الهوية العينية في الحقيقة- ليست إلا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد أكد القول- في أن الوجود أمر ذهني لا هوية له في الأعيان والعجب أن التشخص عنده إذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود أما نفس الماهية المشتركة أو هي مع مادة وعوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان وهو معترف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وأن مجموع الكليات كلي فهذه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢

الهوية العينية إذا كانت أمرا خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود فإن الوجود لا يمتاز عن الماهية في الأعيان وما قيل من أن تشخص الشيء بالفاعل فهو أيضا صحيح فإن الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخص- فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت أيضا أن كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص.

و كذا ما هو مختار لبعض وهو أن «١» تشخص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الأشياء لأنك قد علمت أن الماهيات إنما ترتبط بالفاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفوماتها في نفسها فبالوجود يرتبط كل شيء إلى علته وهكذا إلى ما هو علة الجميع فالوجودات في

الحقيقة ظلال وإشراقا لـه تعالى. و أما ما قال بعض أهل العلم من أن الشخص نفس تصويره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فإن المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فإنه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فإنه أيضا لا يمنع الشركة فتعين أن يكون بسبب المادة. فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص فإن الهولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لأفراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فـرد منـه دون غيـره الحـكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣ فعلم «١» أن المادة أيضا غير كافية لتمييزه فإن كثيرا من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتيار [و امتاز] أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان.

و هكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أن التشخص بسبب أحوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز المفارق بين الشئيين لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بأن الشخص هو «٢» وضع ما من الأوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولو لا أن مراده من المشخص علامة الشخص ولزم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فإن الشخص المادي كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه. و كذا المراد من قولهم يجوز أن يمتاز كل واحد من الشئيين بصاحبه فإن توقف امتياز الطائر على الولود وامتيار الولود على الطائر ليس بدور إذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الآخر أو توقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر وأما توقف امتياز كل منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجي ء «٣» في حال المتضايفين.

البدينية فبالبدن الـذي هـي فيـه
فصل (٣) في أنحاء التعيين «١»

قد مضى أن تعيين الشيء غير تشخصه إذ الأول أمر نسبي دون الثاني لأنه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعيين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه- وهو قد يكون عين الذات كتعيين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهيات الإمكانية والمفهومات العقلية في الذهن فإنها أيضا عين ذواتها وقد يكون أمرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمي بالكتابة- وقد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمي من الكاتب بعدم الكتابة والأول لا يخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعيين الزائد قد يكون وجوديا- وقد يكون عديميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعيين فالإنسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من أفراد- يمتاز عن المتصف بصفة أخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة أخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم «٢» الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٦ الوجودات حتى إن الأعدام المتميزة بعضها عن بعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها في أذهان المعتبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لا أن لها ذوات متميزة بذواتها أو بصفاتها والحق «١» أن التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة إلى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة أخرى وإلا لزم التسلسل المستحيل- فالتمييز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذات

لا بأمر زائد على المتميز إلا بالعرض
فصل (٤) في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع

إن الماهية «٢» قد تؤخذ بشرط لا شيء ء بأن يتصور معناها بشرط
أن يكون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧
ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك
المجموع مادة له «١» متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع
لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط شيء ء بأن
يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء ء
آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية المأخوذة كذلك قد تكون
غير متحصلة بنفسها في الواقع- بل يكون «٢» أمرا محتملا للمقولية على
أشياء مختلفة الماهيات وإنما يتحصل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨

بما ينضاف إليه فيخصص به وتصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون
جنسا والمنضاف إليه الذي قومه وجعله أحد تلك الأشياء فصلا وقد تكون
متحصلة في ذاتها غير متحصلة «١» باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها
كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهي في
نفسها نوع بل شخص «٢» واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا
«٣» نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعية أو شخصية ولا معنى للتنازع لأنها
في حد ذاتها نوع منحصر في شخص وإذا أخذت لا بشرط شيء ء حصل لها
إبهام جنسي بالقياس إلى الصور المتنوعة المنضافة إليها- فالحيوان مثلا إذا
أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء ء وإن اقترن به ناطق مثلا صار المجموع
شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة وإذا أخذ بشرط
أن يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا وإذا أخذ لا بشرط أن
يكون معه شيء ء وأن لا يكون كان جنسا فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم

عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الأول أيضا فيكون محمولاً ولا يكون جزءاً وإنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزءاً من حده ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما - في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدماً على النوع في العقل بالطبع وأما بحسب الخارج فيكون متأخراً عنه لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلاً في الخارج لم يعقل له شيء يعمله وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه

أبجـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٩
الأول أن مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست إلا المأخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

و الجواب «١» أن المقسم وإن كانت الماهية المطلقة إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة ويقسمها «٢» إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار وإليها معتبرة بالنحوين الآخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق ولا شك أن الأول أعم من الثاني. الثاني أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شيء أصلاً زائداً كان أو غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزءاً متضمناً لما هو زائد عليه تناقضاً لأن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا ويشترط أنه ليس داخلاً فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجاً عنه فالجسم

مادة.

و الجواب أن المراد من المأخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية - أي لا يحتاج في تتميم ذاته إلى شيء آخر حتى لو انضم إليه شيء صار

ماهية أخرى غير الأولى فهي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف المأخوذ لا بشرط فإنه ماهية ناقصة يحتاج إلى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيـد عليه لأن المجموع ماهية أخرى. الثالث أنه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شي ء وصرح أخيرا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠ بأنـه مأخوذ بشرط شـي ء. و الجواب أن «١» مبناه على أن الأول أعم من الثاني فلا منافاة. الرابع أن النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف إليه والمأخوذ بشرط شي ء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه تصوير بإضافة النفس والحساسية والمتحركة نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيواني.

و الجواب أنه مبني على أن الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شي ء إذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان «٢» ذاتيا محمولا وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شي ء. الخامس أن المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجية فمن أين يلزم تقدمها في الوجود العقلي- والجواب «٣» أن ذلك من جهة أن «٤» تصور النوع كالإنسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعرض الجنسية والجزئية شي ء واحد هو ماهية الحيوان والتغاير إنما هو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١ بحسب اعتباره في الأول لا بشرط شي ء وفي الثاني بشرط لا شي ء. السادس أن ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشـرط لا موجـودا فيـه مقـدما عليـه. و الجواب «١» أن الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليها أعني المجموع فهذه

جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا. السابع أنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم.

و الجواب أن العبرة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالإبهام وعدمه بالقياس «٢» إلى الإشارة العقلية فالجنس مبهم لأنه ماهية ناقصة يحتاج إلى متمم بخلاف النوع فإنه ماهية كاملة لم يبق له تحصيل منتظر - لا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الإشارة الحسية وذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصة إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطة من الصور والأعراض فإن تشخصها بحصولها في محالها أو أحوال زائدة على الإضافات فمع التحفظ على هذا الفرق - لا ريب لأحد في عروض الإبهام والتحصيل للنوع بالقياس إلى العوارض التي هي لوازم - وعلامات للتشخص فيجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيا أو عرضيا - الاعتبار الثلاثة المذكورة فماهية الفصل إذا أخذت بشرط لا شيء فهي جزء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٢
و صورة وإذا أخذت لا بشرط شيء فهي محمول «١» وفصل وإذا أخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع وماهية العرض أيضا عرض وعرضي ومجموع حاصل منهما جميعا - بالاعتبارات الثلاثة والفرق بين المجموعين أن الأول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية - بخلاف الثاني فإنه ماهية اعتبارية والأولى أن يسمى ماهية النوع المأخوذة بالاعتبار الأول موضوعا بدل المادة وكذا ماهية الجنس المأخوذة كذلك بالقياس إلى العوارض دون الفصول لأن المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز أن يكون مادة وموضوعا بالقياس إلى شيئين.
نكتة -

و لما علمت أن الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة تحتاج في حد حقيقتها إلى فصل فلا يتصور أن يحتاج إلى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو تحصل دون فصل فتكون مستغنية بحسب الماهية وقد فرض الافتقار إليه بنفس الماهية فالحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعة جنسها إلى بدل لأنه إذا زال الافتقار إلى الفصل فبقيت [فبقي] الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم أن الافتقار إلى الفصل ليس «٢» لمجرد التمييز لأنه يحصل بالعوارض أيضا بل لكون الماهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج إلى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضوع ويعدمه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣

في موضع آخر إلا بحسب الاعتبار العقلي فإن المأخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب أن يعلم أنه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فإن الجنس في المركبات الخارجية يمكن أن يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لأن جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكتم غير داخل فيه شيء آخر كالإنسانية والفرسية وغير ذلك إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الأجسام غير مختلف بشيء داخل بل بأمور تتضاف إليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما من النظائر لأنها مركبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها- فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لأن حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الواقع- وإلا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية والنباتية بل إنما يكون جنسا بمعنى أنه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون- وإذا أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون خارجا عنه لاحقا به إذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية وأنها جوهر ذو أقطار ثلاثة- وإن لم

يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط وأما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن أن يقرر لها ذات إلا أن ينوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد «١» في الخارج جسيمة وصورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلًا منهما وما نقل «٢» عنهم أن الجنس والفصل مطلقًا جعلهما واحد وجعل الجسم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٤ بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحًا يكون المراد منه أن الجنس باعتبار جنسيته وإبهامه ليس جعله غير جعل أحد من الفصول وأما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل.

وما قيل «١» من أن الحيوان إذا مات لم يبق جسيمته بعينه بعد الموت بل حدث جسمية أخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والأعراض سواء كان جسمًا بسيطًا أو هيولي وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات - بل جسمية الحيوان من حيث جسيمتها باقية بعد موته كما كانت وإن زالت عنها حيثية كونها بدنا أو جسمًا حيوانيًا وأما أن هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية أخرى - فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفرة والتفكيك واسـتـحـالـه بقاء الأعراض.

فائدة -

ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامة أنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وإن أمكن فلحوقها «٢» به لعله. فاعلم أن ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الأعيان أما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضًا - وإن لم يقتض فكون اللون بياضًا يكون لعله لأن اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الأعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعة الجسمية أو الهيولى مما لها تحقق في الأعيان فتخصصها بالنارية أو الفلكية أو بعض الهيئات كالحركة

والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة أو الهيئة وإلا فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية- فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والأعراض عليها الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥ فصل (٥) في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس

إن ما يذكر في التعاريف بإزاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شي ء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان «١» بل فصله كونه ذا نفس دراجة متحركة وليست الدراكية والمتحركة عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الإنسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الأسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم «٢» المتقوم بالانفعال الشعوري أو الإضافة الإدراكية وإلا لزم تقوم الشي ء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم أن الشي ء الوجداني لا يندرج تحت مقولتين إلا بالعرض بل الفصل الحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الأمور وهكذا في نظائره فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن كان مما يغيّره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له- بل عرضا خارجا عنه وإن كانت المغايرة بينهما باعتبار الإبهام والتحصل كان فصلا- قال الشيخ في إلهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦ نفسه أشياء كثيرة كل واحدة منها ذلك المعنى في الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمنا «١» فيه وإنما يكون آخر من حيث التعيين والإبهام لا في الوجود انتهى.

بحث وتحصيل:

قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية في البسائط - وأرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس - واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات - مشتركة في أمر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان متحاشيا عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفة ارتكب القول بأن الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن «٢» الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص. و فيه من التكلف ما لا يخفى على أحد وبناء ما أوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم - أن السواد مثلا إذا فصلناه إلى اللون وقابض البصر فإن طابق كل منهما نفس السواد - فلا فرق بينهما ثم إذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض أيضا فيلزم كون السواد والبياض شيئا واحدا وإن طابقتها أحدهما وطابق الآخر شيئا آخر فيكون السواد أحدهما فقط وإن طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٧ طابقه الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا فيه هذا خلف فعلم أنه الأجناس والفصول في البسائط أمور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين - فلا ذاتي له بوجه من الوجوه.

و وجه اندفاعه ما لوح إليه من أن المعاني التي كل منها ماهية كاملة متحصلة - إذا أخذت من نفس ماهية لوجب كون المأخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المركبة - وكل متحصل يتحد مع متحصل آخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الأول مع الثالث أيضا وأما إذا كانت المعاني المأخوذة عنها بعضها ناقصا في ذاته أو باعتبار أخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوة إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا

الماهية المبهمة إذا اتحدت مع كل واحد من الأشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الإنسان والفرس مع تباينهم_____أ.

توضيح الكلام أن الحثيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بأن يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمر المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحدا بل أمرا مبهما ويضم إليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شي ء محصل بشي ء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر وقد حصل بانضمامهما شي ء ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شي ء إلى شي ء لا تميز بينهما إلا بحسب التعيين والإبهام فالأول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل- وإن كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع_____ع.

فإن قلت إذا أخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة- ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيك_____ون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨
الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك أن يكون المأخوذ منه مركبا خارجيا بناء على أن الأمور المتباينة لا يطابق ذاتا أحدية.

قلت أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما أمرا متحصلا- حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجمله صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة إنما هو بمجرد «١» وضع العقل لا غير إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلا بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع.ع.
فإن قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور أن يكون المحدود نوعا بسيطا- لا

لطبيعة الجنس متقدم عليها فسببية السبب «٢» ليس لأن المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١ لإيجاب السبب وجوده فذلك ها هنا ليس أن الحيوان بحيوانيته اقتضى أن يكون له فصل وإنما من قبله الحاجة المحضة من دون اقتضاء أمر معين لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانية المعينة «١» المطلقة فالحاجة المطلقة إنما جاءت من قبل الحيوان وتعين «٢» المحتاج إليه إنما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل لمعلول واحد جنسي غير مستتكر لضعف الوحدة فـ_____ الطبيعى _____ الجنسية.

و العجب من صاحب المباحث المشرقية مع تطفنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه «٣» حين أقام حجة على إثبات الهيولى وقد أهمل في إعماله وأعجب من ذلك أنه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته وخلاصة حجته المذكورة في إثبات الهيولى لجسمية الفلك أن جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم إما نفس الجسمية أو أمر حال فيها أو مباين لها لكن الأول باطل وإلا لزم اشتراك الأجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لأن الكلام في لزومه آت بعينه- والثالث أيضا لتساوي نسبة المباين إلى جميع الأجسام فبقي أن يكون لزوم التشكل والتقدير لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى.

و لا يخفى أن الصورة الممنوعة للفلك التي هي مبدأ فصله المقوم
لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية فيكون
علة للزوم المقدار والشكل المختصين بالفلك ولا يلزم شي ء من المفاصد التي
ذكرها هنا كذا كذا فـ تقطن
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢
فصل (٧) فى تحقيق اقتران الصورة بالمادة

اعلم أن الصورة قد يقال على الماهية النوعية وعلى «١» كل ماهية لشيء
كيف كان وعلى الحقيقة التي يقوم المحل [المادة] بها وعلى الحقيقة التي يقوم
المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال للشيء مفارقا عنه-
ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات في
معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولأجل ذلك استتم قولهم
صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي
حامل صورته وليس متناقضا «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣

و توضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي أن المادة في كل شيء أمر
مبهم- لا تحصل له أصلا إلا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة أمر
محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب
لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فإنها من تلك الحثية
حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء أصلا بل ماديتها إنما هي من حيث
كونها تصلح لأن يكون سريرا أو بابا أو كرسيا أو غير ذلك وتعصيتها
وامتناعها عن قبول أشياء آخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لأجل فعليتها
واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافي
الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص
وجهة كمال فمن جهة نقصها يستدعي كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا
يمنتع عن قبول كمال آخر ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة
وصورة وكذا [لذا] نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر
لا من حيث كونها أرضا أو ماء أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدة
بالامتزاج لأن يصير جمادا أو نباتا أو حيوانا إلى غير ذلك من الأشياء
المخصوصة دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها وهكذا إلى أن ينتهي إلى
مادة لا مادة لها أصلا إذ لا تحصل لها ولا فعلية إلا كونها جوهر مستعدا
لأن يصير كل شيء بلا تخصص- في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها

إلا قابلا محضا وقوة صرفة « ١ » وإلا يلزم الدور أو التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهبوليات وكونها جوهر لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها إلا فعلية القوة وإنما الفرق بينها وبين العدم أن العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلا حتى تحصل الإبهام الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤

و لا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جملة الأشياء- هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها إلا من جهتها فهي أحس الأشياء حقيقة وأضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها فى صف نعال محفل الإفاضة والجود. فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بأن كل حقيقة تركيبية- فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما « ١ » هو منها بمنزلة المادة فإن المادة من حيث إنها مادة مستهلكة فى الصورة استهلاك الجنس فى الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة وتقوم الحقيقة ليس إلا بالصورة وإنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والأين وغيرها حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أن المادة لا حقيقة لها أصلا إلا قوة حقيقة [الحقيقة] وقوة الحقيقة من حيث إنها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والإنسان إنسان بنفسه المدبرة لا ببذنه والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرة لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى وأشير إلى ذلك بما قالوا- الإنسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل فى الأشياء عار الحكمية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥
ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو وخر باشد وضياح وعقار
و من هذا السبيل تحقق وجه لما صار «١» إليه قدماء المنطقيين من تجويز
التحديد بالفصل الأخير وحده مع أن الحد عندهم ليس لمجرد التنزيل لاكتناه
حقيقة الشيء وماهيته.

حكمة عرشية:
قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل
و من إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أن ما يتقوم ويوجد به الشيء
من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدأ الفصل
الأخير لها- وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى
والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل
الأخير «٣» بدون دخولها في
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦
تقرر ذاته وقوام حقيقته وإن كان كل منها مقوما لحقيقة أخرى غير هذه
الحقيقة- مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مما يقوم
المادة الأولى لأجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها
لأجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لأجل كونها
حيوانا كمبدأ الحس والحركة الإرادية- وبعضها لأجل كونها إنسانا كمبدأ
النطق وكل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود
اللاحقة ينبعث عنها ويتقوم بها في الوجود فما كانت «١» من الأسباب
والشرائط والمعدات أولا صارت أمثالها من القوى والتوابع والفروع أخيرا
وتكون الصورة الأخيرة مبدءا للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشعب
وسينكشف من تلك الأصول ومما سيأتي أن حقيقة «٢» الفصول وذواتها
ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية فالوجود
في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة

الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة ومن عوارضه أيضا كذلك ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج- فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض أي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلّي الطبيعي كما يظن «٣» بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧
ذاتيا بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا أن ذلك شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع
فصل (٨) في كيفية أخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة
الجنس مأخوذ في المركبات الخارجية «١» من المادة والفصل من الصورة- وربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء- وكلاهما جوهر عند أصحاب المعلم الأول وأتباعه والمفهوم من ماهية النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة لأن نسبته «٢» إليهما على السواء لأن كلا منهما نوع من الجوهر- فنقول في تحقيق ذلك إن لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية- تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للآخرى- فكما «٣» أن الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٨

لأجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من الأشياء المتحصلة بل إنما لها استعداد الأشياء المتحصلة وقوتها فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلا نحوًا ضعيفًا من التحصل- غاية الضعف بخلاف الصورة فإن الجوهر متحد

مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل فالهيوولى في الجسم ليس إلا جوهرًا محضًا له في الوجود قابلية التلبس بأية صورة وصفة كانت كما أن الجنس ليس له إلا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتحاد بقيوده المتنوعة والمشخصة والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتصال كما أن الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عامًا ولا خاصًا على ما عليه المحققون حيث ذكروا أن ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو أن الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرًا أو كيفًا مثاله أن الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئًا «١» له نطق هو أنه جوهر أو عرض إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا جوهرًا أو جسمًا انتهى.

فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذًا من الهيوولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية بإجزاء ما ذكرناه فيه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٩

و لنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما «١» يتلى عليك من الأسرار ملتزمًا «٢» صونه عن الأغيار الأشرار وهو أن الحكماء قد أطبقوا على أن الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أن الفصل بالقياس إليه خاصة ثم ذكروا أن الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم «٣» من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٠

بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها ويلزم من هذا عدم كون الصور الجسمية وغيرها جوهرًا بالمعنى المذكور فيه وإن صدق عليها

معناه صدقا عرضيا- ولا يلزم «١» من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهرى من العرض فى إن الماهيات «٢»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤١

البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة فى ذاتها تحت شي ء من الأجناس ولا يقدح ذلك فى حصر المقولات فى العشر على ما أوضحه الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء فإن المراد من انحصار الأشياء فيها أن كل ما له من الأشياء حد نوعي فهو منحصر فى هذه المقولات بالذات ولا يجب أن يكون لكل شي ء حد وإلا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدّها كالوجود «١» وكثير من الوجدانيات فإن قلت إن الإنسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها إن شاء الله تعالى وما ذكرت فى أمر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار فى النفس الناطقة لأنها صورة أيضا ومبدأ للفصل فى حد الإنسان.

قلت إن للنفس الإنسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا فى نفسها ومناط الاعتبار الأول كون الشي ء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا فى نفسه أعم من أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره- ولما كانت الصورة الحالة وجودها فى نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فإن وجودها فى نفسها لما كان هو وجودها لنفسها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤٢

بناء على تجردها فى ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها فى نفسها بخلاف الصورة المجردة فإن وجودها للمادة وإن استلزم وجودها فى نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها فى نفسها وذلك

الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من
مثالب الماديات إلا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الإيراد على تلك
القاعدة فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض
ويمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون الإلهي في باب قدم النفس إليه بوجه
لطيف.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٤
طريقة أخرى ثم «١» إنك «٢» لو تأملت في أصولنا السابقة وتذكرت ما بينه
الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية
وذلك في حكمة الإشراق وانية صرفة وذلك في التلويحات والمال واحد- إذ
الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين بالأصول الإشراقية كون النور حقيقة
بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما
هو بمجرد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت أن
الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا
في موضوع- فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فإن لها عمقا عظيما ذهل عنه
جمهور القوم وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها
نكتة مشرقية:

لعلك قد تظننت مما تلوناه عليك سابقا ولاحقا بأن العالم كله وجود
والوجود كله نور والنور العارض «٣» نور على نور فانظر إلى البدن
الإنساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٥
التي هي مبادي الأفاعيل معسكر الجنود النفس النورية الأسفهدية في عالم
الأضداد ومحلا لأنوارها وآثارها وتلك القوى والآلات مع أمير جيشها جميعا-
وجودات صرفة وأنوار محضة كسرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب النضد
والترتيب- بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله
كما يشاهد من عدم استقلال «١» الأنوار الضعيفة في مشهد النور القوى في

الموجودات التي هي هي كائنات. قال الشيخ في إلهيات الشفاء ظن قوم أن القسمة «٢» توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين «٣» في معنى الإنسانية إنسان فاسد محسوس وإنسان معقول. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٧ مفارق أبدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا «١» الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة وإياها «٢» يتلقى العقل إذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد - وجعلها «٣» العلوم والبراهين تتحو نحو هذه وإياها تتناول وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان إن للإنسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيها الأشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكرر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر أولا وجوه ما قيل في تأويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التأويل ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل.

فنفقول قد أول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية «٤» المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمقابلات ولا شك أن أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلالة شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهية لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤٨
اقتران شي ء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط «١» بين
الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود حتى يلزم من كون الإنسانية واحدا
بالمعنى - كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين والجهل بأن
الإنسان إذا لم يكن فى حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم أن

يكون القول- بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدي أو غير ذلك مما هو معاين لحده قولا مناقضا أو الظن»
بأن قولنا الإنسان يوجد دائما معناه أن إنسانية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الأمور والتميز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من أولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن أولئك العظماء.
و قال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو إنه إشارة إلى أن للموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض «٣» المتأخرين حيث قال إن في عالم الحس شيئاً محسوساً مثل الإنسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي ولا شك في أن يتحقق شيء هو الإنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٩

و الكثرة وغيرهما من الأعراض الزائدة على الإنسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمر و الإنسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الإنسان على زيد وعمر و التفت لا محالة إلى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى إنه مجرد عن التجرد والإطلاق- فهذا المعنى له وجود لا محالة فإما أن يكون ذلك الوجود في الخارج أو في العقل- وعلى الأول لزم أن يكون الشخص عارضا خارجيا مؤخرا عن الماهية في الوجود- فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب أفلاطون فإن قيل المشهور أن أفلاطون أثبت الجواهر العقلية في الأعيان بحيث هي ماهيات كليات للأفراد الخارجي

قلت لعل مراده بالأعيان العقول « ١ » فإنها أعيان العالم الحسي والعالم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٠

الحسي إنما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التأويل مستبعد جدا
إذ المنقول عن أفلاطون والأقدمين وتشنيعات اللاحقين من أتباع أرسطو على
مذهبهم يدل على أن تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في
موضوع ومحل وقد نقل عنه أنه قال إنني رأيت عند التجرد أفلاكا نورية وعن
هرمس أنه كان يقول إن ذاتا روحانية أُلقت إلي المعارف فقلت من أنت قال
أنا طباعك التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أن لكل نوع موجودا
مجردا شخصا في العالم الإبداع- لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابي من أنه
يجب من أقوالهم أن يكون في العقول « ١ » خطوط وسطوح وأفلاك ثم توجد
حركات تلك الأفلاك والأدوار وأن يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم
اللحون وأصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء
باردة وأشياء حارة وبالجمله كيفية فاعلة ومنفعلة- وكليات وجزويات ومواد
وصور في شناعات أخر وقال شيخنا وسيدنا ومن إليه سندنا في العلوم أدام
الله علوه ومجده في بعض كتبه « ٢ » العقلية أن القضاء على ضربين
مختلفين علمي وعيني وكما يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثل في
العالم العقلي فكذلك يصح أن يعنى به وجود في الأعيان وعلمناك أنه يمتنع
اللانهاية بالفعل في القدر لأن القضاء قرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى
ولا يضيق عن الإحاطة بجمله ما لا نهاية له مجمله ومفصلة وهو واسع عليم
وأن ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في أفق التغير
ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فإنه يجب أن يكون
متناهي الكمية سواء كان في الأزال أو في الآباد وأن الماديات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥١

ليست في القضاء أعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر
الوجودي عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها

بحسب ذلك في درجة واحدة- فلو سمعنا نقول إن الماديات إنما هي مادية في القدر وفي أفق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقه أنا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي مجردا باعتبار آخر وأحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني أي تحققها في وعاء الدهر المثل العينية أو القضائية والصور الوجودية أو الدهرية وبحسب وقوعها في القدر أي حصولها في أفق الزمان الأعيان الكونية أو الكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل وإني لست أظن بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أن أتباع المعلم المشائية أساءوا به الظن واستناموا إلى ما سولته لهم أوهامهم وقصروا في الفحص [و ففروا] ووقروا [و ففروا] على وقيعتهم في المثل الأفلاطونية وعد مساويها- فلم يكن اعتمادهم إلا لانطفاء نور الحكمة وتفاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته.

و حاصلها أن جميع الماديات والزمانيات وإن كانت في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علما إشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الأول- فلا افتقار لها في هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانية وأوضاع جسمانية- فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الأمكنة والأزمنة فالأقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقة إلا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٢

الشنيعه المشهورة ولك «١» أن تقول بعد تسليم إن الأشخاص الكائنة التي وجودها ليس إلا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب في

أنها متعددة في وجوداتها والمنقول عن أفلاطونيين من أن لكل نوع جسماني فردا مجردا أبديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد أيضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد.

و أول بعضهم المثل الأفلاطونية إلى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو أيضا غير صحيح لما سبق أما أولا فلأن هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والأشباح المعلقة قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونية. و أما ثانيا فلأن تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية- وهذه الأشباح المعلقة ذوات أوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء- وهي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستتيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٥٣ و ذهب الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم- إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع- وهو صاحب ذلك النوع وربّه و قد استدل على إثباتها بوجوه.

الأول «١» ما ذكره في المطارحات

و هو أن القوى النباتية من الغذائية والنامية والمولدة أعراض أما على رأي الأوائل فلحلولها في محل كيف كان «٢» وأما على رأي «٣» المتأخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لأن صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى وإلا لما صح وجود العناصر والممتزجات العنصرية- وإذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثة المذكورة أعراضا وإذا كانت هذه القوى أعراضا فالحامل لها إما الروح البخاري أو الأعضاء- فإن كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل

محالها وإن كان الأعضاء وما من عضو منها إلا وللحرارة سواء كانت غريزية أو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٤

غريزية عنها عليها سلطنة فالأجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة- شأنها تحليل الرطوبة فيتبدل أجزاؤها ويتحلل دائما فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ «١» للمزاج بالبدل والمستبقي زمانا يمتنع أن يكون هو القوة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز أن يكون القوة والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك لأن وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الأصل ولأن «٢» القوة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلا [خلالا] تستلزم «٣» تحريك الوارد وتحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة ويسد بالغذاء ما يحلل منه ويلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيات والجهات- فهذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا إدراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن أن للنبات نفسا مجردة مدبرة فليس بحق وإلا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة عن الكمال أبدا وذلك محال ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة- في حفظ الأشخاص والأنواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٥

و العاقل الفطن إذا تأمل ذلك وما انضم إليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم أن هذه الأفاعيل العجيبة والأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا إدراك بل لا بد وأن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى «١» تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي أرباب الأصنام

نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بأن رب النوع الإنساني أو الفرسى أو غيرهما من الأنواع إنما أوجد لأجل ما تحته من النوع- بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد فإنهم أشد مبالغة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان «١» مذهبهم هذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر وهكذا إلى غير النهاية وذلك محال بل «٢» الذي يعنون به أن رب النوع لتجرده نسبته إلى جميع أشخاص النوع على السواء في اعتناؤه بها ودوام فيضه عليها وكأنه بالحقيقة هو الكل والأصل وهو————— في الفروع «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٨

الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة إمكان الأشرف والأخس

فإن الممكن الأخس إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله- وبرهانه «١» مذكور في كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من أحوال قواها وكيفية تعلقها بالأبدان ولا شك أن عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع «٢» في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في هذين العالمين الأخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني أظلال ورسوم لما في العالم العقلي فهي الحقائق والأصول والأنواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الأفلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال ولكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٩

و كذا لا يقولون «١» لرائحة المسك مثال وللمسك مثال آخر ولا لحلاوة

السكر مثال وللسكر مثال آخر بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية [روحانية] من الأشعة العقلية- وهيئة اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات فإذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة والسكر مع الطعم الحلو أو الصورة الإنسانية أو الفرسية أو غيرهما من الصور النوعية على اختلاف أعضائها وتباين تخاطيبتها وأوضاعها على التناسب الموجود في الأنوار المجردة هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب

و لا شك أنها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء منها عـدم بلوغها حـدد الإجـداء حيث «٢» لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية أ هي من حقيقة أصنامها الحسية حتى إن فردا واحدا من جملة أفراد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٠ كل نوع جسماني يكون مجردا والباقي ماديا أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلا لنوع مادي لا مثلا لأفراده والمروي عن أفلاطون وتشنيقات المشاءين عليه يدل دلالة صريحة على أن تلك الأرباب العقلية من نوع أصنامهم المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع- حتى إن النبتة التي يسمونها هوم التي تدخل في أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم إيزد «١» وكذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد وما للأشجار سموه مرداد وما للنار سموه أرديبهشت- وصاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات وإذا سمعت أنبأذقلس وأغاناذايمون وغيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ولا تظن

نوعه كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد وكذا الهيئات والنسب والأشكال التي فيها أظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في أربابها النورية- ونسبة صاحب النوع الإنساني المسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية والنباتية كنسبة الأصنام إلى الأصنام فهذه الصور النوعية المادية كالإنسانية والفرسية والثورية وغيرها من الأنواع وإن كانت مفتقرة في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تحل فيه كما أن الصور الذهنية وهي المأخوذة من الأمور الخارجة أعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها وإن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها فكذا يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الأفلاطونية فإن للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتامة في ماهياتها به تستغني عن القيام في المحل وأما الصور الجسمانية التي هي أصنامها فإن لها نقصا يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالاتا لغيرها- فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر «١» الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية فإنها وإن كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذا يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع- فإنها وإن كانت مجردة في عالم العقل فأصنامها وأظلالها الجسمانية أعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهم من إطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٦٤

الإله أن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق- لتكون مثلاً وقوالب لما تحتها لأن ما يتخذ له المثل والقالب يجب أن يكون أشرف وأعلى لأنه الغاية ولا يصح في العقول هذا فإنهم أشد مبالغة من المشاعين في أن العالي لا يكون لأجل السافل بل

عندهم أن صور الأنواع الجسمانية أصنام وأظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقها- ولو احتاج لاحتاج في إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهاية. فإن قلت قد خالفت المعلم الأول حيث يرد على هذا المذهب. قلت الحق أحق بالاتباع مع أن رده إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون والأقدمين فإن من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات- خصوصا في هذا المبحث الذي يخرس فيه الفصحاء وتكل منه الأفهام فضلا وشـــــــرفا- وإمـــــــا لـــــــشـــــــوب» حبه للرئاسة اللازم عن معاشرة الخلق وخطئه الملوك والسلاطين وإلا فكتابه المعروف بأثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه- في باب وجود المثل العقلية للأنواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الإبداع حيث قال في الميمر الرابع منه- إن من وراء هذا العالم سماء وأرضا وبحرا وحيوانا ونباتا وناسا سماويين- وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء أرضي البتة وقال فيه أيضا إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الأعضاء كلها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٦٥ مختلفة لكنها في موضع واحد.

و قال في الميمر الثامن منه أن الشيء الذي يفعل بها النار هاهنا إنما هي حياة نارية وهي النار الحقة فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أخرى أن تكون نارا فإن كانت نارا حقا فلا محالة أنها حياة وحياتها أرفع وأشرف من حياة «١» هذه النار لأن هذه النار إنما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح أن النار التي في العالم الأعلى هي حية وأن تلك الحياة هي المفيضه القيمة بالحياة على هذه النار- وعلى هذه الصفة يكون

الماء والهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هما في هذا العالم إلا أنهما في ذلك العالم أكثر حياة لأن تلك هي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا الحية.

و قال فيه أيضا أن هذا العالم الحسي كله إنما هو مثال وصنم لذلك العالم- فإن كان هذا العالم حيا فبالحري أن يكون ذلك العالم الأول حيا وإن كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري أن يكون ذلك العالم أتم تماما وأكمل كمالاته لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال والدوام فإن كان العالم الأعلى تاما في غاية التمام فلا محالة أن هناك الأشياء كلها التي هاهنا إلا أنها فيه نوع أعلى وأشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنها «٢» أنور وأكمل وليس بينها افتراق كما يرى هاهنا وذلك أنها ليست جسمانية وهناك أرض ليست ذات سباح لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الأرضية التي هاهنا وفيها نبات مغروس في الحياة وفيها بحار وأنهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائي كلها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٦

و هناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والأشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة- وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية. فمن أنكر قولنا وقال من أين يكون في العالم الأعلى حيوان وسماء وسائر الأشياء التي ذكرناها قلنا إن العالم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء- لأنه أبدع «١» من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياء كأنها حياة تغلي وتفقور وجري حياة تلك الأشياء إنما تتبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة فقط أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها

كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الأشياء الطيبة الروائح وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض - وينفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كأن كلا منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر من كتابه إن كل صورة طبيعية في هذا العالم - هي في ذلك العالم إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى وذلك أنها هاهنا متعلقة بهيولى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٧

و هي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وأرض وحيوان وهواء وماء ونار فإن كان هناك هذه الصور فلا محالة أن هناك نباتا أيضا. فإن قال قائل إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك وإن كان ثم نار وأرض فكيف هما هناك فإنه لا يخلو من أن يكونا هناك إما حيين وإما ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليها هناك فإن كانا حيين فكيف يحييان ههناك.

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حي أيضا وذلك «١» أن في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة وإن كانت كلمة النبات الهيولاني حية فهو إذن لا محالة نفس ما أيضا وأحرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى وهو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف لأن هذه الكلمة التي هي في هذا النبات إنما هي من تلك الكلمة إلا أن تلك الكلمة واحدة كلية «٢» وجميع الكلمات النباتية التي هاهنا متعلقات فأما كلمات

النباتات التي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٨
هاهنا فكثيرة إلا أنها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات
الكلي وكلما طلب الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي.

فإن كان هذا هكذا قلنا إنه إن كان هذا النبات حيا فبالحري أن يكون
ذلك النبات حيا أيضا لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق فأما هذا النبات
فإنه نبات ثان وثالث «١» لأنه صنم لذلك النبات وإنما يحيي هذا النبات بما
يفيض عليه ذلك النبات من حياته وأما الأرض التي هناك إن كانت حية أو
ميتة فإننا سنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هذه الأرض لأنه صنم لتلك فنقول إن
لهذه الأرض حياة ما وكلمة فاعلة فإن كانت هذه الأرض الحسية التي هي
صنم حية فالحري أن تكون تلك الأرض العقلية حية وأن تكون هي الأرض
الأولى وأن تكون هذه الأرض أرضا ثانية لتلك الأرض شبيهة بها والأشياء
التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنها في الضوء الأعلى ولذلك كان كل
واحد منها يرى الأشياء «٢» كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها
والكل في الواحد منها والواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية
له فلذلك صار كل واحد واحد منها عظيما انتهت عباراته النورية وكلماته
الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي وإصلاح يعقوب بن إسحاق
الكندي وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الأفلاطونية وأن للأشياء
الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل وإياها يتلقى الإنسان حين إدراكه
للمعقولات الكلية وإن كان إدراكه لها لأجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات
إدراكا ناقصا كإدراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم ولذلك السبب
يرى الإنسان الأمور العقلية التي هي إنيات محضة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٩

متشخصة بذواتها وأنوار صرفة واضحة بأنفسها مبهمة كلية محتملة
الصدق عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه إنسانا أو

والتفتن لحقائقها محلها وكيفية حلولها فيه فإن العلم ليس إلا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الأمور الغير الغائبة غير غائب اتفاقا بل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود أمور كلية قائمة بذواتها- لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وکلياتها إذا أخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد- وإذا جرد الجزئيات عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجمله اشتراكها كاشتراك الصور «٢» القائمة بالعقل وکلياتها ککلياتها بلا استلزام شي ء من المفسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده فـفي العقـل أيضا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٣

عقدة وفك:

قد ذكر الشيخ في إلهيات الشفاء لإبطال وجود المثل والتعليميات هذا القول إنه إذا كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتة أو يكون فإن لم يكن في المحسوس تعليمي وجب أن لا يكون مربع ولا مدور محسوس وإذا لم يكن شي ء من هذا محسوسا فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى مبدأ تخيلها فإن مبدأ تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا «١» أنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على أنا «٢» أثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وإن كانت طبيعة التعليميات قد توجد أيضا في المحسوسات- فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق- أو مباينة له فإن كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة أمورا غير التي نتخيلها أو نتعقلها ونحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف ثم نشغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الإخلاد إلى الاستغناء عن إثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا يستنام إليه وإن كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو إما أن

يكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له حدها وإما أن يكون ذلك أمرا يعرض لها بسبب من الأسباب- وتكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ومن شأن هذه المادية أن يفارق وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه أصل رأيهم وأيضا فإن هذه المادية التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها فيحتاج المفارقات أيضا إلى أخـــــرى وإن كانـــــت
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٤

هذه إنما يحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض كانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة ولما كان «١» يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وغنى عنه ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في أنفسها والطبيعة متفقة- وإن كانت غير محتاجة إلى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي أولى ويلزم أن يكون هذه المفارقات ناقصة فإن هذا المقارن يلحقه من القوى والأفاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق «٢» بين شكل إنساني ساذج وبين شكل إنساني حسي فاعل انتهى كلامه بألفاظه.
أقول وخلاصة حجه الأولى أن الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد وماهية واحدة لا يختلف أفرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة إلى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك أن كلامه إنما يكون تاما في المتواطئة من الماهيات- دون المشككة.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٥

و أيضا «١» يتوقف على أن الذات أو الذاتي بما هي ذات أو ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها وماهياتها وقد مر حال ذلك كيف وهو أول المسألة في

هذا المقام - وبناء البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها أو غنائها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير - جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لا لأجل كونه فقيرا ومحتاجا أي من جهة حمل هذا المعنى عليه ونقاوة حجته الثانية أن أفراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتها - وأن المعلول إذا كان لذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضا معلولا لفرد آخر وهكذا يعود الكلام إلى أن ينتهي إلى الدور أو التسلسل المستحيلين - وهذا أيضا يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدم والتأخر - والأولى ة وعدمها والغنى والافتقار.
و اعلم أن المنقول عن أفلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقائق الأجسام الطبيعية وأما التعليميات فإنها عندهم ماديّات في وجودها البتة وإن فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجيء أنه لو كان «٢» مجردا لكان إمّا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٧٦

متناهيا أو غير متناه والثاني باطل لما سيأتي من بيان استحالة عدم تناهي الكميات القارة «١» وغير القارة لا لما في الشفاء من أن عدم تناهيه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعة فيلزم أن يكون كل بعد غير متناه وإن لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا الوجهين محال لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصانا والكميات من هذا القبيل والأول أيضا مستحيل لأن انحصار البعد حين تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون إلا لانفعال عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق - وقد فرضناه مفارقا هذا

خلف والحجتان المذكورتان وإن أوردتهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليميات لكنهما بعينهما جاريتمان من قبله في إبطال الصور المفارقة- واردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما وأجبنا عنهما بما يوافق رأي القائلين بالمثل الأفلاطونية والصور المفارقة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٧٧ تلويح استتاري:

لعلك إن كنت أهلاً لتلقي الأسرار الإلهية والمعارف الحقّة- لتيقنت وتحققت أن كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت وتكدرت وتجربت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقيقي والنور القيومي- وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأتم الأليق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة إلى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس إلى شمس تلك العظمة والجلال ولو لا أنواره وأضواؤه في صور الموجودات الظاهرية لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلهي فإن النفس عند افتتانها بالمحسوب المجازي الذي هو من وجه «١» حقيقي تتوجه إلى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملاجئ لكل حي وتتولى جنبه الكريم منبع الأنوار ومعدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضرة الإلهية ويتنور باطنها بنوره- فتدرك الأمور الكلية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها حينئذ عقلاً مدركاً للكلّيات- أ لا ترى أن آثار أنواره التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ولاحت في صور الجزئيات واتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال- مع أنها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الألباب وأصحابها وتوقع في

و الأنوار الإلهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لأن جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الأجرام وجلود الأبدان إنما هي أصباغ ونقوش ورسوم صورتها أرباب أنواعها وملائكة تدابيرها في المواد والأسطوانات قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر إليها والتأمل لها واستتببت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس وتعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتقطنها بالعقليات من الحسيات ورفضها الدنيا لأجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها لها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقاتها متصلة بها اتصالا معنويا لا يخاف فراقها ولا تغييرها فيستغني حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان ويزهد عن ملاقات الألوان ويتخلص عن الرق والحدثان والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده مدة ثم إنه وجده من بعد ذلك - وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن - التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فإنه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم « ١ » وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ورآها برمتها فشاهدها في ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تدثر ولم يفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ورب صنمها الدائم - وحينئذ يجد من نفسها وفي جواهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٠

يرفضه ويعلم ويقر بأن تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل

إن الباري جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلها مثالاً لدالات على الأمور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجاً ومراقى يرتقى بها إلى معرفة الأمور العقلية التي هي الغرض الأقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن أفق الماديات وكما أن المحسوسات فقراء الذوات إلى العقليات لكونها رشحات لأنوارها وأظلالاً لأضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الأمور العقلية هي غناؤها ونعيمها وذلك « ١ » أن النفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨١
 في معرفة الأمور الجسمانية محتاجة إلى الجسد وآلاته ليدرك بتوسطها
 الجسمانيات- وأما إدراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما

يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فإذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الأبدي بتوسط هذا الهيكل وآلاته ما دام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر أن تبقى نفسك فقيرة محتاجة إلى هيكل لتتعم به وتكمل فتكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذي كنا نعمل أو تبقى في البرزخ إلى يوم يبعثون ومن أين لهم أن يشعر وأيان يبعثون ما دامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالأمانى في هذه الحياة الحسية المذمومة التي ذمها رب الأرباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الأمور المعقولة وأرباب الأصنام وأصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الأمور المحسوسة ولم يعرفوا إلا إياها حسب فقال رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأْنُونُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ يعني عن أمور الآخرة ودار النعيم التي ترتقي إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتها الأبدان كما ذكر في القرآن المجيد- إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ يعني روح المؤمن والعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ يعني معارف العقلية ترغبه فيها وترقيه إلى هناك المرحلة الخامسة في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية «١» وأقسامها والغيرية وأصناف التقابل المعروفة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٢ فصل (١) في الواحد والكثير اعلم أن الوحدة رفيق الوجود

يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد ويوافقه أيضا في القوة والضعف فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال ولذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد- وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحري أن نتكلم في الوحدة

وأحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه
ونتكلم في مقابلتها من الكثرة وأحكامها من الغيرية «١» والخلاف - بل الكلام
في الجانب المقابل للوحدة أكثر لتشابه الوحدة وتقنن الكثرة وتشعبها.
فنقول إن للوحدة كما أشرناه أسوة بالوجود في أكثر الأحكام.
فمنها أنه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم إلا مع
الدور أو تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة
التي يقال إنه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور أيضا
لأن الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال في تعريف الكثرة إنها
المجموعة من الوحدات وهذا أيضا تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس
مفهوم الكثرة وهو —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٣
مأخوذ «١» صريحا وضمنا في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناه إلا
بالكثرة - وتعريف لها بالوحدة التي لا تعرف إلا بالكثرة فيشتمل على الفاسدين
المذكورين في مقابلتها وقس على ما ذكرناه سائر ما قيل في تعريفهما في
الفساد بل الحق أن تصورهما أولى مستغن عن التعريف.

لكن هاهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو أن الكثرة أعرف عند الخيال
والوحدة عند العقل فكل منهما وإن كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بديا
لكن الكثرة مرتسمة في الخيال أولا لأن ما يرسم في الخيال محسوس
والمحسوس كثير والوحدة أمر عقلي لأن المعقولات أمور عامة أول ما
يتصرف العقل فيها بالتقسيم - يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه إلى كذا وكذا
وإلى ما لا يكون كذا فلنا أن نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بأن نأخذ
الوحدة أولية التصور بذاتها وأن نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة
على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلا أوليا وإشعارا عليه
بسلب هذا منه ففي الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وفي الثاني
«٢» تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور على هذه الطريقة.

فقول الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم
و التقيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه
فلا يصدق عليه أنه لا ينقسم- فلا يندرج في التعريف بدون التقيد وعند
التقييد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٤
الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور
فالواحد إذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس
الموجود بما هو موجود وذلك أحق الأشياء بالوحدة وقد يكون غيرها.
و هذا «١» على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون أشياء متعددة
مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها وهي إما مقومه لتلك الأشياء أو
عارضة لها أو لا مقومة ولا عارضة «٢» لها بل إضافة محضة فيها كما
يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة.
و الأول قد يكون جنسا لها وهو «٣» الواحد بالجنس كالإنسان والفرس
المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ويساوقه الاتحاد
في الفصل أيضا كزيد وعمر المتحدين في الإنسانية والناطقة.

و الثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج
المتحدين في الأبيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد
بالموضوع كالكاظم والضاحك المتحدين في الإنسان «٤» المحمولين عليه.
و الثالث وهو الواحد بالإضافة ثم إن الاتحاد في الأوصاف العرضية والذاتية
يتغـاير

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٥

أسماءه بتغاير ما نسب إليه فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع
يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي
الوضع مطابقة وفي الإضافة مناسبة وظاهر أن جهة الوحدة في الواحد الغير
الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته

بذاته وإن كان الأخرى به أن لا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا عدديا أي شخصيا وهو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أو ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة إلى أجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساما لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فإن قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وإن أعداد القسمة وتصحيحها من أجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك إما أن يكون حاصلًا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وإن لم يكن فهو كثير « ١ » ويسمونه الناس غير واحد والتمامية إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته أيًا ما كان - فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهة فإنه واحد بالتمام وأما الأول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أي لا بالقوة كالم متصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة أو غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيتين وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه - وإن لم يخل موجود ما عن وحده حتى أن العشرة في عشرينه واحدة فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل فالأحق بالوحدة هو الواحد

الحقيقي وأحق أقسامه بها ما لا ينقسم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٨٦
أصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته

ثم ما لا ينقسم في الكم أصلا قوة وفعلًا وإن تصور انقسامه إلى أجزاء الحد ذهنيًا كالعقل والنفوس عند المشاءين وما لا ينقسم منه إلى الجزئيات أحق

بالوحدة- كالعقل مما ينقسم إليها كالنفس الإنسانية.
ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة إلى أجزاء
متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفاك فهو
أحق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية أجساما أو مقادير
ومنه أيضا ما لا ينقسم قسمة الكلي إلى الجزئيات وإن انقسم إلى مادة وصورة
كالفاكيات أحق بالوحدة مما ينقسم بوجهين «١» كالعنصریات المركبة مطلقا
ومما هو بالعكس «٢» كالمقادير من وجهه.
ثم الواحد بالاجتماع وأحق أقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالإنسان
الواحد المجتمع من نفس ذات قوي وبدن مركب من أمشاج وأعضاء وجلد
وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما أن وجوده كذلك على ما مر في
مباحث الماهية.

ثم الواحد العددي أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من
الواحد الجنسي لشدة إبهامه وكونه ذهنية وكذا الأجناس بحسب مراتب
بعدها- عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة إليها فقد علم أن الواحد
مقول على ما تحته بالتشكيك كما أن الوجود كذلك وأما الكثير فهو ما يقابل
الواحد في جميع معانيه واعلم أن الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء
من الأشياء لسيئات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٧

أقول لإنيته لأن الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك أنه ليس
إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يسنح لك أن الإنسان واحد فبين
أن الواحدية ليست مقومة للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له
لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أن كيفية عروض الوجود للماهيات
على أي وجه حتى يتبين لك أن كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ما ذا
فـ تفطن ولا تكـ نـ من الغـ افلين
تـ ويح:

و من جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود إفادة الواحد بتكراره العدد مثالا «١» لإيجاد الحق الخلق بظهوره في صور الأشياء وتقصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة إلى غير ذلك مثال للنسب والإضافات اللازمة للواجب بالقياس إلى الممكنات - وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيات وهي بعضها حسية وبعضها عقلية كما أن بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن اللطائف أن العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها إذا فتشت حاله لا يوجد «٢» فيه ولا فـي حقه _____ائق مراتبه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٨

المختلفة غير الوحدة وأنك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرى مثلاً تقول إن الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين وأهل الحساب مع أنه عين العدد إذ هو الذي بتكرره يوجد الأعداد ويلزمه في كل مرتبة لوازم وخصوصيات وكذلك يصح لك أن تقول لكل مرتبة إنها مجموع الآحاد لا غير - ويصح لك أن تقول إنها ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس كل مرتبة من المراتب لأن كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها - فلا بد لها من أمر آخر غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الأمر العجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون إن الحق المنزه عن نقائص الإمكان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق « ١ » المشبه وإن كان قد تميز الخلق بإمكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه.

وهو متتبع

لا تصغ إلى من يقول الوحدة من الاعتباريات وثنائي المعقولات - منشئها بما يعتمد عليه من أنه لو كانت الوحدة موجودة لكانت له وحدة أخرى وهكذا حتى

يتسلسل إلى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من أن حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة أخرى يعرضها اللهم إلا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متأخرة عنها إذ للعقل أن يعتبر للوحدة وحدة ولوحدة الوحدة وحدة أخرى وهكذا وخطرات العقل لا ينتهي إلى حد لا أنه يذهب إلى لا نهاية وبينهما فرق والأول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول إن لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أي كون الشيء واحدًا ولا شبهة في أنه من الأمور العقلية التي لا تحقق لها خارجًا والآخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٩

ما به يكون الشيء واحدًا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأول فإنه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها فقد علم «١» أن الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية- والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كم

شك وتحقيق

ليس لك أن تقول الوحدة مغايرة للهوية لأن الجسم المتصل إذا لم يطرأ عليه شيء من أسباب القسمة كان شخصًا واحدًا- فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة لأننا نجيبك عنه بأن وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان آخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته. فإن رجعت وقلت هب أن تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في الجسمانية الباقية حالة الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة والكثرة أخرى وهي باقية الوجود في الحالين.

وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة- فإنها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبتت المغايرة بين الوجود والوحدة «١» فيمكن أن يقال الوحدة كالوجود على أنحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما أن الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله العدم الذي بإزائه والعدم المطلق بإزاء الوجود المطلق- والدعوى أن وحدة ما لا ينفك عن وجود ما بأي اعتبار أخذ فإذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود إذ الكثير المقابل له لا وجود له إذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار وتحقيق المقام أن موضوع الكثرة- كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد- إلا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لأن كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان الحجر الموضوع بجانب الإنسان موجودا في الخارج لا ينضبط شيء من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٢
في العشر إذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة أخرى- وكذا المركب من الكيف والأين ليس شيئا منهما فيكون مقولة أخرى وهكذا يرتقي عدد المقولات في التراكيب الثنائية والثلاثية والرابعة إلى العشارية إلى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلي من الأجناس والأنواع فقد علم «١» أن الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلا بالاعتبار كما أن للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها شيئا واحدا لا يقال «٢» المراد مما ذكرناه مفاد القضية الوصفية وهو أن الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الأنحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون واحدا ومحصل ذلك أن صفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها. قلنا إن أردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وإن

أردتم الكثرة الخاصة فالنتيجة تكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه آخر فلا يلزم منه إلا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم إذا قرر الكلام - بأن وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولا تنزل قدمك بـ_____توكيد_____دها

فصل (٢) في الهو هو وما يقابله
قد علمت أن بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٩٣
معنى من المعاني فالهوهو «١» عبارة «٢» عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما _____
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٩٤

المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي أو الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان فإن الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان أحدهما موجودا بوجود بالذات والآخر موجودا بذلك الوجود بالعرض - كقولنا الإنسان كاتب فإن جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض أو لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود أمر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فإن جهة الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان فنثبت أن جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين وقد يكون في أحدهما وقد يكون خارجا _____عنه_____ا.

تنبيه _____ه تحصيل_____يلي:
قد علمت أن الوحدة الاتصالية من أنحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال

يجب أن يكون واحدا بالموضوع غير منقسمة إلى صور مختلفة بل إلى أجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيجي ء- ولأن كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرت بالقوة فالقول «١» بأن أجزاء المتصل الوجداني يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٥ لكن لقائل أن يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهوهو «١» صحة الحمل- بين أبعاد المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل فتقول هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة- مع جهة كثرة اعتبارية وهمية أو فرضية.

فقل في دفعه تارة بأن المعتبر في الحمل اتحاد الشئيين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحددين في الوجود وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث الماهية إذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بأن كثيرا ما يتحقق الحمل- في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو أو زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بأن الحمل مطلقا وإن كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصي خصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي «٢» اثنيية ما ووحدة ما إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق أو الكثرة الصرفة لـم يصـدق. و تصدى لإبطاله بعض الأمجد عز مجده- أولا بأن هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة- وثانيا بأن الكلام ليس في إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل في أن كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الأعيان إنما لزم من الاتحاد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٦

بينهما في الوجود ويستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو إذ الهوية عين الوجود والهوية هي الاتحاد في الوجود فظهر «١» من هذا أن تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك العقدة إن معيار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث إنها أبعاد الأمر الواحد الموجود وفي العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض - لا من حيث إنها أبعاضه والأجزاء المقدارية وإن كانت موجوديتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنها أمور موجودة «٢» برعوسها اتفق إن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث إنها أبعاد الموجود الواحد - فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد إعظامه وإفخامه. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٩٧ و فيه أن كون الشيء جزءا لشيء آخر يصدق فيه أنه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما المتجاوزة عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية المأخوذة فيه فإن المعتبر في الحمل والهوية وحدة الوجود في الطرفين واثنيتية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وها هنا الأمر بالعكس من ذلك فإن الجزئية والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل.

فالجواب المحصل أن المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعاً وكسراً أو في الذهن وهما وعقلاً أو بحسب اختلاف العرضيين - لم يتحقق المغايرة فيه أصلاً فلا يمكن فيه حمل شيء آخر ولو بالاعتبار وإذا تحقق شيء من أنحاء القسمة التي معناها ومفادها إحداث الهويتين المتصلتين وإعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك

بيانه في موضعه عرضت الاثنينية في الوجود فأين هناك هوية واحدة تنسب إلى شـيئين التـي هـي مـعـيـار الحـمـل فصل (٣) فـي أن اتـحـاد الاثنـين ممتـع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وإن كان أحدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لأحدهما وبقاء للآخر - وإن لم يكن شي ء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما وحدثا لأمر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشـيئين - ما يرى من صيرورة الأجسام المتعددة المتشابهة أو المتخالفة بالاتصال أو الامتزاج جسما واحدا كما إذا جمع المياه في إناء واحد أو مزج الخل والسكر فصار سـكـنـجـين - وما يرى بحسب الكون والفساد من صـيـرورة المـاء والهـواء بالغـليـان هـوـاء واحدا الحـكمة المتعالـية فـي الاسـفار العقليـة الاربعـة، ج ٢، ص: ٩٨ و بحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم أنه لم يلزم في شي ء من هذه الصور اتحاد بين الشـيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والإطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلا لمادة الشي ء منزلة ذلك الشي ء في بعض الأحكام وما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة «١» روحانية تليق بالمفارقات لا أن هناك اتصال جرمي أو امتزاج ولا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه فصل (٤) في بعض أحكام الوحدة والكثرة

إن الوحدة ليست بعدد وإن تألف منها لأن العدد «٢» كم يقبل الانقسام - والوحدة لا يقبله ومن جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لأنه راجع إلى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لأن العدد لا يمكن تقومه إلا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الأعداد فإن العشرة لو

تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فإن تقومها بخمسة وخمسة
ليس أولى من تقومها بستة وأربعة ولا من تقومها بسبعة وثلاثة والتقوم
بالجميع غير ممكن وإلا لزم تكرار أجزاء الماهية- المستلزم لاستغناء الشيء
عما هو ذاتي له لأن كلا منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه وإن
أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات
كان اعترافا بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات.
و من الشواهد أنه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من
الأعداد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٩

فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد
ليس إلا الوحدة المتكررة فإذا انضم إلى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي
نوع من العدد وإذا انضم إليها مثلها حصلت الثلاثة وهكذا يحصل أنواع لا
تنتهى بتزايد واحد واحد لا إلى نهاية إذ التزايد لا ينتهي إلى حد لا يزداد عليه
فلا ينتهي الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر وأما كون مراتب العدد
متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور - فلاختلافها باللوازم والأوصاف من
الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتحذير والمالية
والتكعب وأشباحها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما
يؤيد «١» ما ذهبنا إليه في باب الوجود من أن الاختلاف بين حقائقها إنما
نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب - فكما أن مجرد كون
العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلاثة - إذ يلزمها خواص
لا توجد في غيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا
في مرتبة من مراتب الأكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في
تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بإزاء الوجود المطلق والوحدة المحضة
المتقدمة على جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجب الذي هو مبدأ كل
وجود بلا واسطة ومع واسطة أيضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس

كل مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجدية وعلى ما قررناه يمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد نظرا إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها- وهي التي بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا إلى أن التفاوت بين ذواتها ليس إلا بمجرد القلة والكثرة في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٠

الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء وأما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات- فالحق دلالاته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه

فصل (٥) في التقابلي

قد أشرنا إلى أن لكل واحد من الوحدة والكثرة أعراضا ذاتية ولواحق مخصوصة كما أن لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة «١» والاشتراك والحلول والإضافة إلى المحل بنحو كالقيام وإلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل فكما أن من العوارض الذاتية للوحدة الههوية بالمعنى الأعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك- في معنى من المعاني فمقابلها يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعة أعني تقابل السلب والإيجاب والملكة والعدم والضدين والمتضايفين أما تحصيل معنى التقابل فهو أن مقابل الههوية على الإطلاق الغيرية فالغيرية منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغير «٢» بصفة غير الذات اختص

باسم المخالف وكذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠١

الغير في التشخص والعدد اختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما
كما أن الهوهو «١» يراد منه الاتحاد في الوجود والمماثلة أيضا من أقسام
الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لأنها بالحقيقة من عوارض
الكثرة إذ لو لا الكثرة ما صحت شي ء منها فعدهما من عوارض الكثرة أولى
فإن جهة الاتحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأن المثليين هما المتشاركان
في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان
وفرس ليسا بمثليين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية
والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية- فالتجانس
يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين أخذه لا بشرط
شي ء وقد علمت أن الطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مجردة عما يختلف
بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها متماثلة وكذا الحال في الأصناف
الأخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة ترجع إلى المماثلة في الكيف
والمساواة ترجع إلى المماثلة في الكم وهكذا وجهة الوحدة في المماثلة ترجع
إلى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من الشخصيات عند تجريدتها عن
الغواشي المادية- فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فإنها
خارجية والتقابل أخص من الغيرية إذ التباين بين الأشياء المادية إذا كان
بالجنس الأعلى لا يمنع مجرد تباينها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها
في مادة واحدة وأما التباين الذي بحسب الأنواع المتفكة في جنس دون
الأعلى فيستحيل «٢» معه الاجتماع في موضوع واحد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٢

فالتقابل «١» هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد
في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع
الاجتماع في محل التباين- الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما
في محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض
مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي- وبياض الرومي وبقيد وحدة

الجهة «٢» مثل التقابل الذي بين الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع والدهر إذ الاجتماع في أفق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزمني كما أن عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر فما قيل من أن التقيد _____ د بوح _____ دة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٣
الزمان مستدرك لأن الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان وهاوية الحدثان وإنما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأن صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بما لهما ذات والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذات لهما وإن أمكن الاعتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهني والسلوب والأعدام كلها بحسب المفهوم الذهني أمر فيكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة.

و أما وجه كون التقابل أربعة أقسام أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للآخر أو لا والأول إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم وملكة وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وإيجاب والثاني إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان وإلا فهما متضادان. وقد يقال في وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أو لا وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضايفان أو لا فهما متضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي - فهما العدم والملكة أو لا فهما السلب والإيجاب. و يرد عليه «١» الاعتراض أما أولاً فبجواز كونهما عدميين كالعَمَى

واللاعمى - المتقابلين بالسلب والإيجاب وما يجاب به من أن اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لأن تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحdan مفهومًا وإن كانا «٢» متلازمين صدقا والغلط الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٤
ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض.
و أما ثانيا فبأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدما للوجودي.
و يمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فإن التقابل أولا وبالذات في المثال المذكور إنما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض.

و اعلم أن مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك وأشدّها في بابه السلب والإيجاب لأن منافي الشيء إما رفعه «١» أو ما يستلزم رفعه لأن ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك أن منافاة رفع الشيء معه إنما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا وإجمالا وأما منافاة مستلزم رفع الشيء له فإنما هي لاشتماله على الرفع - فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية إنما هي بين الإيجاب والسلب وأما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد وأقوى هكذا قيل.
و فيه بحث «٢» إذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافي يلزم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٥
أن لا يتحقق بين الشئيين أصلا فإن أحد الطرفين في السلب والإيجاب وإن كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكن الطرف

الآخر الذي هو الإيجاب لا يكون منافيا لمقابله «١» بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم «٢» للإيجاب والأولى «٣» أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق «٤» الذي يمكن أخذه بمعنى الفاعل «٥» أو المفعول فصل (٦) في بيان أصناف التقابل وأحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب- وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الأمر كزيد أبيض «٦» وليس زيد بأبيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم «٧» ورفعته في نفسه كالبياض واللابياض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٦

أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كزيد أبيض وزيد لا أبيض فإن كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه وضم إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء وإذا حمل على شيء مواطاة أو اشتقاقا كان إثباته له تحصيلا وإثبات سلبيه له إيجاب سلب المحمول- وإنما يتتافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ «١» في الشفاء أن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية وإلا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد «٢» في زمان واحد محال وقال أيضا معنى الإيجاب وجود أي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره ومعنى السلب سلب أي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه أو لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر أن التقابل أعم من التناقض المعروف باختلاف قضيتين إيجابا وسلبا وكذا لتحققه في المفردات دون التناقض فقد سها من قال إن التناقض هو نفس التقابل الإيجابي والسلبي وكذا ما وقع «٣» في عبارة

التجريد ————— د أن تقابل ————— ل السلب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٧

و الإيجاب راجع إلى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث إنهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة إنما يكون بين نفس النفي والإثبات وفي القضايا بالعرض - اللهم إلا أن يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الإيجاب والسلب إدراك الوقوع واللاوقوع وهما أمران عقليان وإردان على النسبة التي هي أيضا عقلية فإذا حصل في العقل كان كل منهما عقدا أي اعتقادا وإذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولاً ثم بما حققناه من أن التقابل بالذات في القضايا إنما هو بين نفس النفي والإثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل إن بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بأن لا تضاد بين الصور الجوهرية إذ لا موضوع لها لأنه المحل المستغني عن الحال ومحل الصور هي المادة المحتاجة إليها في التقويم واعتبر الآخرون المحل مطلقاً فأثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الإيجاب والسلب موضوعاً أو محلاً أن المراد من عدم الاجتماع المأخوذ في التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم أن من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد «١» فإن قولنا كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٨

و ضد لقولنا لا شيء من الحيوان بإنسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقاً أصلاً ولكن قد يجتمعان كذبا كالأضداد في الأمور انتهى مع أن القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب

الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط إذ الاختلاف الذي نقله إنما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين إما على موضوع واحد أو محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعروف- بكون الأمرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق أو بحسب الحمل والصدق كيف ولو كان اختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس ذا محل وذلك فاسد.

و من أحكام الإيجاب والسلب- أن تقابلهما إنما يتحقق في الذهن أو اللفظ- مجازا دون الخارج لأن التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبها- وأحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة وأما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا عدم- وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة بحسب الخارج فإن لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من أمور متحققة في الخارج أي نحو كان من التحقق كالإنسانية والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات.

و من أحكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لا فـي كـل مرتبة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٩

من مراتب الواقع فإن الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية «١» يخلو كل منها في مرتبة وجود الآخر عن كونه موجودا أو معدوما وكذا العرضيات في مرتبة الماهيات من حيث هي كما علمت.

و من أحكام هذا التقابل أيضا أن تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشـورة

مع زيادة وحدة هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لأن بعض المفهومات-

قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع أنه قد يصدق على نفسه - كسائر المفهومات بالحمل الأولي الذاتي وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بإنسان فعلم أنهما ليستا متناقضتين وإن كانتا متضادتين كما مر والتضاد لا يمنع كذب الضدين معا وصدق جزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان - وليس بعض الحيوان بإنسان وفي الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر - وإلا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الإمكان مع تحقق باقي الشرائط ومن خاصية «٢» هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء عن فرسية ولا فرسية وقد يخلو عن طرفي سائر أقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين إلا السلب والإيجاب و من جملة التقابل تقابل التضاييف و المتضاييفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة فإنهما «٣» لا يصدقان على شيء واحد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١١٠ من جهة واحدة وإحدهما لا تعقل إلا مع الأخرى وهـ م وتنبيه: هـ: ربما اشتبه عليك الأمر فتقول كيف يجعل التضاييف قسما من التقابل وقسيما للتضاد والحال أن التضاييف أعم من أن يكون تقابلا أو تضادا أو تماثلا أو غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشيء قسما لقسمه وقسيما له أيضا.

و ربما يجاب عنه بأن مفهوم التضاييف أعم من مفهومي التقابل والتضاد «١» العارضين لأقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن

و الثاني أنهما ليسا بجنسين لأن الخير والشر إما أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود والعدم وإما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعة الإنسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره نسميه شرا والموافقة والمخالفة وسائر ما أشبههما نسب واعتبارات خارجة عن أحوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها وأما إذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما « ١ » ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيرة - التي توصف به داخلية تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لأن كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١١٤

واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة أو رذيلة إنما هو « ١ » صفة عارضة له لا أنها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم إن الشجاعة ليست ضدًا لشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما - وأما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادتين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض إذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن ماهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين - وفي المعروضين بالعرض وأما التضاد بين التهور والجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد أن ضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا كان الشيء وحدانيا وله أضداد فإما أن يكون مخالفتها - مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض أضدادا - وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات

عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالأشخاص الذي يضاد الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الأشياء لاشتماله على أصدادها فالتضاد الحقيقي إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد وأما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان إذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسائط ومنهما ما لا وسائط بينهما - سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر أو غير حقيقي مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاتقيل فإن الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاتقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفاك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٥
و قد يكون أحد الضدين على التعيين لازما لموضوع كالبياض للتلج والسواد
للقار وقد لا يكون وحينئذ إما أن يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة «١»
والمرض للإنسان- أو يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح «٢»
لا تضاد حقيقيا بين الجواهر إلا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات وأما
على اصطلاح المتقدمين- ففي الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على
محل واحد متضاد حقيقي وكذا يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد
كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد
البياض يضاد الحمرة أيضا لأن اصطلاحهم يحتمل ذلك.
شك وتتحقيق

و هاهنا إشكال قوي وهو أن المقولات العالية قد علمت أن لا تضاد بينهما لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني- وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فإن الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون «٣» المتضادين تحت جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل فحينئذ إن كان بينهما تضاد فلا يكون

تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على أن الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتيهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هذا خلف وأيضا تعاقب الفصول في أنفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور إذ لا استقلال لها في الوجود حتى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٦

ينسب إلى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبها «١» على جنس واحد كما علمت- ويمكن التفصي عنه بأن الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج فصفاة الفصول في الأعيان بعينها صفاة الأنواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الأحكام الخارجية للمتضادات «٢» فلا محالة يكون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل أن التضاد بين المتضادين- وإن كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لأن الحلول في شيء من الوجود والوجود لا يتعلق إلا بما يستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل - المقوم بالصفات الخارجية للآخر إنما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الـذهن- و مما عـد في المتقـابلين الملكة والعـدم و هما أمران يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا أي عدما لذلك الوجودي سواء كان «٣» بحسب شخصه في الوقت أو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٧

في غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبا كان أو بعيدا فالعمى «١» والظلمة وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة

والمرودية التي هي قبلها- وعدم البصر الممكن في حق الشخص الأعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها- كل هذه عديمات في التحقيق مشروط فيها الإمكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم- وأما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء- كالقدرة على الإبصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون كالأعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين «٢» في عدم والملكة هو المعنى الأول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد «٣» كونهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٨ غير مجتمعين في موضوع واحد وأما الإلهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيذا آخر أما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم أن يكون العدمي سلبا للوجودي عما من شأنه أن يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحققي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث «١» يسمون المطلق بالحققي والمقيد بالمشهوري والقدرح الذي يلزم في انحصار التقابل في الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر «٢» وعدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الأخص تفصوا عنه بأن الحصر إنما هو باعتبار المعنى الأعم أعني المشهوري «٣» من التضاد والحققي من الملكة والعدم ليـدخل أمثـال ذلـك فيـه

بحث ومخالص: ص:

وهاهنا إشكال من وجهين- الأول أن الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم أن يكون كلاهما وجوديين

بل قد يكون أحدهما عددا للآخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٩

كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والأنوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم أن التضاد بالمعنى المشهورى اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض أقسام الملكة والعدم أعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهورى والحق «١» أنه أعم من ذلك- لعدم إمكان الانتقال في بعض هذه الأمور كالذكورة والأنوثة والزوجية والفردية- على أن تقابل الزوجية والفردية راجع «٢» عند التحقيق إلى الإيجاب والسلب- فعلى أي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الإيجاب والسلب-

الثاني أن غاية الخلاف شرط في التضاد المشهورى أيضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الأقسام.

و قد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في أقسام التقابل.

و قد تخلص بعض آخر عنه ببيان أن تقابل الأوساط تقابل حقيقي أيضا كتقابل الأطراف فإن كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الأشد والأضعف عند المشاءين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد- وهو بالنسبة إلى مرتبة أخرى تحتها سواد وبالنسبة إلى مرتبة أخرى فوقها بياض- ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس إلى آخر فإذا ثبت ذلك فكل وسط من أوساط السواد- باعتبار نفسه في حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة- وكذلك باعتبار مقايسته إلى سواد دونه في المرتبة أو إلى البياض الطرف أو البياض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٠

فالتضاد بين الأوساط- يرجع إلى ما يرجع إليه التضاد بين الأطراف فلم يزد
التقابل على الأربعة.

و أما من قبل الأقدمين فبأن التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في
الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد وأما تقابل مرتبة ضعيفة
من السواد- مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة
الأخرى من أن التضاد بالذات إنما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن
الخصوصيات لكن بقي الكلام في أن جميع الألوان من مراتب السواد
والبياض أم ليس كذلك وما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لا على الثاني
وبناء الإشكال على مجرد الاصطلاح وهو أمر هين في العقليات والعلوم
الحقيقية

نكتة:

لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافة وسلب إذ ما من موجود
إلا وله إضافة إلى غيره بالعلية أو المعلولية أو غيرهما- ويسلب عنه أشياء
ولا أقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عن جنسه شيء من
الأشياء- حتى واجب الوجود فإنه مبدأ للأشياء وإن خلا عن آحاد جزئياته
كالأبوة والبنوة والمجاورة- وكذا تقابل الإيجاب والسلب لا يخرج منه مطلقا ولا
من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الأشياء وأما
القسمان الأخيران من التقابل أعني العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض
الموجودات عن خاصتهما [خاصتهما] كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك
يخلو عن مطلق تقابلها أشياء فإن المفارقات لا تقبل الضدين- ولا العدم
المقابل للملكة إذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها فلا يصح
فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا
فصل (٧) في التقابل بين الواحد والكثير
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٢٢
كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية

الكثرة لأنها تتقوم بوحدة أخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فإننا إذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوجداني وهي ليست جزءاً للثنائية العارضة لمجموع النصفين ووحدة أخرى هي عارضة لأحد النصفين هي المقومة للثنائية ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والثنائية لكن الكلام في تقابل الوحدة [السابقة] والثنائية الطارئة أنه من أي قسم من التقابل. فإن قلت نفس مفهوم التقابل من باب الإضافة فثبت أن تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي.

قلت هذا المفهوم من الطبائع العامة العقلية التي لا يمكن تحققها إلا في ضمن شيء من أقسامها وكلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد والكثير أنه

بأي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٢٤

نحو من الأنحاء فما لم يتحقق أولاً أحد أقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئي من جزئيات مفهوم الإضافة على الوجه الذي

و منهم من زعم أن التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات و احتج عليه بأن موضوع المتقابلين يجب أن يكون «١» واحداً بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأن طريان الوحدة إما على نفس الكثرة أو على الأشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئاً واحداً هو المجموع من حيث المجموع أو على شيء غيرهما يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوجداني وعلى أي تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها أو موضوعها.

و فيه بحث من وجوه الأول النقض بأن الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد.

و الثاني أن موضوع المتقابلين «٢» لا يلزم أن يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعية أو جنسية قريبة أو بعيدة كالرجولية والمرئية للإنسان - والذكورية والأنوثة للحيوان والحركة «٣» والسكون للجسم أو بحسب أمر أعم من هذه الأمور كلها كالخيرية والشرية للشيء كيف «٤» ولو كان كذلك للزم أن لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب ونقائض لها لعدم بقاء الشخص عنده زواله.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٥
الثالث «١» أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا في غيرها فإن الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبة مثلا قد يتكرر فيها مع بقاءه.
الرابع أن بقاء الموضوع بأي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به شيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث قال وأما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لأمر يلزمه لا محالة إمكان أن يصير معلولا - أو يكون هناك موضوع مشترك وإن كانت العلية والمعلولية من المضاد.
و منهم من رأى أن التقابل بينهما بالذات من باب التضاد

و استدل أما على أن التقابل بينهما بالذات فبأننا إذا نظرنا إلى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون أحدهما علة أو مكيالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة وأما على أن التقابل بينهما بالتضاد فلأنه ليس بشيء من الأقسام الثلاثة الباقية للتقابل أما التضاييف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين - وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب أن يكونا كذلك وأما القسمان الآخران - فلكون أحد المتقابلين فيهما سلبا للآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها وإلا لكان الشيء علة

و مادة وغاية وفاء لـ .
و القائل بأن إطلاق اسم العلة على هذه الأربعة بالاشتراك مخط لا سيما
ويذكر - أن العلة تنقسم إلى كذا وإلى كذا بل الحق أنها مقولة على الكل
بالمعنى الثاني .
و ربما يقولون إن العلة إما أن يكون جزءا للشيء أو لا يكون والجزء ينقسم
إلى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة وإلى ما به يكون الشيء بالقوة
وهي المادة - والتي ليست بجزء إما أن يكون ما لأجله الشيء وهي الغاية أو
ما يكون به الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المبين
من حيث هو مبين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة
أيضا يختلف اعتبار عليتها إلى ما منها كالنوع العنصري وإلى ما فيها
كالهيات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة
والاسم تعداد فيكون العلم أربعاً .
و ربما « ١ » يفصل فيكون خمسا والصورة أيضا يختلف نحو تقويمها للمادة -
وللمجموع منها والأولى إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعلية وإن كانت مع
شريك غير مقارن موجب لإفادة هذه العلة وإقامة قرينها بها كما سيتضح بيانه
في بحث كيفية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٩

التلازم بين المادة والصورة فالصورة وإن كانت صورة للمادة لكن ليست
علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من هاهنا أيضا فساد ظن من
خصص الفاعل بالغير المقارن والقابل أيضا إذا كان مبدأ لما فيه لا يكون
مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه أولا بالصورة بالفعل لأنه باعتبار
ذاته إنما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة
ولكن يكون مبدأ لماهية المركب أو لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة .
و اتضح بما ذكرناه أن كل واحدة من المادة والصورة مما يكون علة قريبة
وبعيدة للمركب منهما باعتبارين أما الصورة فإذا كانت صورة حقيقية مقولة

من الجوهر - تكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعله المركب - بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما - وأما المادة فإذا كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية تكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على أنها « ١ » من حيث كونها جزءا للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما _____ ا.

و بالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون إحداهما علة صورية والأخرى علة مادية وإذا كانت إحداهما علة علة المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سببا صوريا. ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة. منها أن كل واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٠

للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لأجلها ولذلك إذا قيل لك لم ترتاض فتقول لأصح وإذا قيل لم صححت فتقول لأنني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين - لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها والغاية علة « ١ » لكون الفاعل _____ ل فاعلا. و منها أن كل وحدات من المادة والصورة سبب للآخرى بوجه آخر كما أشير إليه _____ ير إليه. و منها أن بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر

كما سيجي ء أن فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق أن يكون ماهية ثلاث منها وهي الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة فإن في الأب «٢» مبدأ لتكون الصورة الآدمية من النطفة وهو صورة الآدمية لا شي ء آخر منه وليس الحاصل في النطفة إلا صورة آدمية وهي أيضا الغاية التي يتحرك إليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهي صورة ومن حيث يبتدي تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها إليه فهي غاية فإذا قيست تلك الوحدة إلى المادة والمركب - كانت صورة وعلة صورية باعتبارين وإذا قيست إلى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الأب وغاية باعتبار انتهاء الحركة - وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣١ فصل (٢) في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته

أما الأول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أن الوجوب والامتناع يغنيان الشي ء عن الحاجة إلى العلة فلا بد في رجحان أحد طرفيه على الآخر - من الاحتياج إلى المرجح ولا بد أن يكون ذلك المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدmia وجب أن يكون وجوديا فإن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب وأما الثاني فقال المحصلون إن واجب الوجود إذا كان مرجحا لوجود غيره فإما أن يكون لذاته المخصوصة - مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته أو لأمر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من أن له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح إذ لو حصل هو ولا يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشي ء فليس مؤثر الوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره وذلك لأن ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق

فصدور الأثر عنه إما ممكن أو واجب فإن كان ممكنا استدعى سببا آخر مرجحا فحينئذ لا يصير المرجح مرجحا إلا مع ذلك المرجح الآخر وقد فرضنا أن مؤثرته غير محتاج إلى شيء آخر هذا خلف ثم الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فإما أن يلزم التسلسل أو يثبت أنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه وأما إن كانت مؤثرته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لأمر منفصل وهو إن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الأول ولا يتسلسل بل لا بد وأن ينتهي إلى واجب الوجود- فيعود الكلام إلى أنه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بأن يسمى ذلك الحادث- وقتا أو مصلحة أو داعيا أو إرادة أو أي شيء كـ

فإن قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز أن يختار باختيار قديم إحداث الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٣٢ شيء معين في زمان معين دون غيره من الأزمنة.

قلنا وهل أمكنه أن يختار الإيجاد في غير ذلك الوقت أم لم يمكن فإن لم يمكن ذلك «١» فهو موجب لا مختار. وأيضا «٢» وجب حينئذ تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الأزل. وأيضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لإيقاعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا وإلا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرناه فلا بد وأن يكون وجوبه بعلّة أخرى لأن الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلّة أخرى أيضا محال لأن ما عدا ذاته يستند إلى اختياره فلو كان اختياره مستندا إلى ما عدا ذاته يلزم الدور وإن كان يمكنه أن يختار إيقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار إيقاعه فيه لم يترجح أحد الاختيارين على الآخر إلا لمرجح وننقل الكلام إلى ذلك المرجح فهو إن كان اختيار آخر تسلسلت الاختيارات وانتهت إلى ذاته فعاد الكلام في صدور أول الصوادر عن ذاته سواء كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٣
اختيارا أو شيئا آخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا أحزابا.
فمنهم من قال بجواز أن يختار المختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر لا
لأمر أوجب عليه ذلك كما أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان
من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح.
و منهم من قال شأن الإرادة «١» تخصيص أحد الجانبين المتساويين
بالوقوع- لا بناء على أولوية أو داع أو لمية بل لأن خاصية الإرادة أن ترجح
أحد المتماثلين- من دون الحاجة إلى مرجح ولمية لأن كونها صفة مرجحة
من الصفات النفسية لها- ومن لوازم الماهية وهي غير معللة فإن كون
الإنسان حيوانا لا يعلل ولا كون المثلث ذا الزوايا بعللة.

و منهم من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أي
المعلومات يقع وأيها لا يقع فما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لو
لم يقع كان علمه جهلا وإذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره «٢» ممتنع
الوقوع فلا جرم «٣» يريد ما يعلم أنه يقع ولا يريد غيره لأن إرادة المحال
محال.

و منهم من قال إن أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح وإن كنا لا نعلم
تلك المصالح فتخصيص البارى إيجاده بوقت معين لأجل كونه عالما بأن
وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت إن وقع في غيره.
و منهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الأزل ليس لأمر «٤» يرجع إلى
الفاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٤
بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث إن الفعل ما له أول والأزل ما لا أول له
والجتماع بينهما متناقض اقض ممتنع.
أقول هذا القول مما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في
حدوث عالم الأجسام.

و منهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة- وزعم أنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ثم يريد. و لنشرع في هدم بنيان هذه الأقوال وبيان الخلل فيها. أما القول بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين- الأول «١» أن الطريق إلى إثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائر لا يستغني عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم إلى السبب مع أنه معلوم بالبداهة ومن أنكره عانده لسانا وأقر به ضميراً وما أورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحالة حصول أحد الجانبين فإن وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري هو وجوده لا العلم به وربما ينفك أحدهما عن الآخر وهذا مما يجده العاقل من نفسه أحيانا فإنه عند تساوي الدواعي للجهات يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح.

و أما قول من قال كون الإرادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فإن الإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليها سواء لا يتخصص أحدهما إلا بمرجح

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٣٥

إذ لا يقع الممكن إلا بمرجح وأما الخاصية التي يدعونها فهو هوس ليس لو اختير الجانب الآخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه أيضا- ثم تعلق الإرادة بشيء مع أن نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول فإن الإرادة ما حصلت أولا إرادة بشيء ثم تعلقت فإن المريد لا يريد أي شيء اتفاق ولا شيئاً ما مطلقاً فإنها من الصفات الإضافية ولا يعقل إرادة غير مضافة إلى شيء ولا أيضا مضافة إلى شيء ما على الإطلاق ثم يعرض لتلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان- بل إذا وقع تصور وحصل إدراك مرجح لأحد الجانبين يحصل إرادة متخصصة

بأحدهما- فالترجح متقدم على الإرادة وأما الذي ذكروه ثالثا أنه يريد ما علم أنه سيقع فنقول علمه بوقوعه «١» في وقت كذا إذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك أن تخصيص وقوعه- في ذلك الوقت تبع لقصده إلى إيقاعه فيه فلو كان القصد إلى إيقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور.

و أيضا «٢» قد علمت بطلان شيئية المعدومات وأن الماهيات تابعة للوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٦
و ستعلم أن علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لا أنه تابع لحصولها.

و أما الذي ذكروه رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المرتبة على وقوع الفعل في وقت معين إما أن يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت وإما أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى سبب التخصيص به دون غيره من الأوقات اللهم إلا أن يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت «١» أمرا وجوديا- ولا وقت إلا وقبله وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فمؤثرته «٢» تعالى تكون دائما وهو المطلوب- وأيضا فكيف يقنع العاقل من عقله بأن يقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم.

و أيضا يلزم أن يكون فعل الله المطلق معللا بغيره وأما قولهم إنما يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وإن كان «٣» له وجه في جزئيات الأفعال

وخصوصيات الطبائع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن يمتنع القول به في
مطلب الصنع والإيجاد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٧
لما سنبين أن الممكن إنما يفتقر إلى العلة لإمكانه لا لحدوثه وأنه لا يجب في
الفعل المطلق سبق العدم وأن كون العالم «١» ممكن الحدوث ليس له ابتداء
إذ لا وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلا وهو ممكن
الحدوث قبله- ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبقا بالعدم الخاص
الزمني إنما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما أن تخصيصه بمكان خاص
دون غيره إنما يتحقق بعد وجود المكان.
وهم وإزالة:

قال بعضهم إن العالم سواء كانت قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو عن
صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عن زوال شيء وحدوث آخر
فبأي طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى في هذه الحوادث- فليقع في
استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثا ودفع بأن العلة قد تكون معدة وقد
تكون مؤثرة أما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في
وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول وأما المؤثرة فإنها يجب أن
تكون مقارنة للأثر موجودة معه مثاله في الأفعال الطبيعية هو أن الثقل علة
للهمى فكما وصل الثقل منتهيا إلى حد من حدود المسافة في هوية يصير
ذلك الانتهاء سببا لاستعداد- أن يهوي منه إلى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة
في الوصول إلى كل حد هي الثقل- والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك
الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث- بواسطة حركة يقرب العلة إلى
المعلول ويجعل المادة مستعدة لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود
العالم بجميع أفراده وأجزائه السابقة واللاحقة فإن كل شيء فرض أول
الحوادث أو ابتداءها فلا بد وأن يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث

الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من الفيض.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٨

و من هاهنا «١» يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه أن هذه الحوادث لا بد لها من أسباب ولا بد وأن يكون أسبابها حادثة أو بمداخلة أمور حادثة فإما أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة أو لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها والأول يوجب وجود علل- ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها- وذلك القرب لأجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور- فتلك الأمور المتعاقبة إما أن يكون إنيات الوجود وهو محال كما ستعلم ومع محاليتها لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصللة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء إلى اللاحق فلم تكن معدة فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك الشيء إما هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقضى متجدد على نعت الاتصال غير مركب من أمور آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي- به تثبت مسألة إبطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال الجوهر الجسماني فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلا وقبله حادث آخر لا إلى نهاية وللمخالفين «٢» لهذا الأصل مسلكان الأول أن الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم والأزل ما لا أول له والجمع بينها تناقض والآخر أن كون الحركات والحوادث لا أول لها ممتنع من وجوه سيأتي بيانها وبيان دفعها

فصل (٣) في أن ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول
ذكر الشيخ في النهج السادس من الإشارات أن ما مع العلة المتقدمة على المعلول

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٩

لا يجب تقدمه على المعلول لأن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون ما معه متقدما عليه أيضا بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العلية والذي مع العلة إذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية وإذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم أصلا. قال بعض العلماء وفيه بحث «١» وهو أنه ليس كل تقدم إما بالعلية وإما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلا بل من أقسام التقدم ما يكون بالطبع - كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدم ما مع العلة للشيء عندما «٢» آخر غير تقدم ما بالعلية والزمان. أقول ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدّمات عن الذي مع التقدم بالعلية بل التقدم الذي بإزاء المعية فإن المراد من ما مع العلة ما يكون معيته «٣» هذه المعية التي بالقياس إلى التقدم بالعلية فأشار إلى قاعدة كلية وهي أن ما مع الشيء المتقدم في بعض التقدّمات يكون متقدما أيضا كتقدم المعلول الآخر وفي بعضها ليس كذلك - فمن قبيل الأول ما مع المتقدم بالزمان فإنه لا بد وأن يكون متقدما أيضا بالزمان - ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٤٠ و كذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس «١» وخاصته كالحيوان والماشي فإن الأول متقدم بالطبع على الإنسان دون الآخر وهما متأخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الأول أيضا ما مع المتقدم بالشرف لأنه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه وكذا إذا كان أحدهما متأخرا في الفضيلة عن واحد وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما أو خاصة بالرتبة على الإنسان مثلا إذا كان المبدأ هو الجنس العالي وعلى الجوهر إذا كان المبدأ زيدا مثلا.

ثم إن هاهنا بحثا آخر مع الشيخ قد توهمه الإمام الرازي وذكر في سائر كتبه - من أنه حكم بأن الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي إذا صدرا

عن علة واحدة فيكونان معين ثم إن علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن للحاوي تقدم عليه- لأن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوي إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلا إليه فيكون عدم الخلا محتاجا إلى الغير وما يحتاج إلى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلا ممكن لذاته هذا خلف ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الأجرام العنصرية- عن الإبداعات بالطبع فقال ثبت أن الإبداعات علل لتحديد أحيازها وأحيازها معها بالذات والمتقدم على المعلول متقدم فلما كان الإبداعات متقدمة على أحياز العنصریات- وجب تقدمها على العنصریات.

قال «٢» هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المعلول متقدم والكلام الأول الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ٢، ص: ١٤١ تصريح بأن ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهما مشكل كل جـدا. أقول لا تناقض أصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فإن المعية بالعلية عبارة عن معية أمرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة إما نفس كون الشيء علة أو ما يلزم ذلك ثم إن ذلك الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متأخران عن علتها فما مع المتأخر متأخر لا محالة ولكن إذا كان أحد المعين علة لشيء متقدما عليه فيمتنع أن يكون المعلول الآخر علة له أيضا وإلا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا إشكال.

و العجب أن المحقق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب شيئا آخر مما لا وجه له «١» وهو أن المعية قد تكون بالذات وقد تكون لا بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ولا شك أن وقوع اسم المعلول في الموضعين- ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباشرة المعنوية

فصل (٤) في إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات
و يمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي أن يتراقى عروض العلية والمعلولية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٢
لا إلى نهاية بأن يكون كل ما هو معروض للعية «١» معروضا للمعلولية
فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنين أو
بمراتب إن كانت فوق الاثنين وإلا فهو التسلسل
أما بطلان الدور
فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه- وتأخره عن نفسه وحاجته إلى نفسه
والكل ضروري الاستحالة لأن الشيء إذا كان علة لشيء كان مقدما عليه
بمرتبة وإذا كان الآخر مقدما عليه كان الشيء مقدما على نفسه بمرتبتين
هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء
على نفسه مع مرتبة أخرى يزيد عليها.
و أيضا ربما «٢» يستدل بأن التقدم والتأخر أو التوقف أو الاحتياج نسب-
لا تعقل إلا بين شيئين وبأن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب
وعكسها بالإمكان.
و الكل ضعيف أما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضي التغير
الخارجي- بل ربما «٣» يكفي التغير الاعتباري كالعاقلية والمعلولية وأما
حكاية الإمكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الإمكان في التحقق «٤» فإن
نسبة الإمكان إلى الوجوب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٣
نسبة النقص إلى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما
ذكر أولا.

فإن قلت إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم
في العلة- أو التقدم بالعية فهو نفس المدعى لأن قولنا الشيء لا يتقدم على
نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه.

قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة لشيء بمعنى أنه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول أ لا ترى أنه يصح أن يقال- وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم- ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى بديهي الاستحالة- بالنظر إلى الشيء ونفسه- فإن قلت يجوز أن يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان. إحداهما أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجا إلى ذلك الشيء- فإن العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج إلى البعيدة وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة. و ثانيهما أن يكون الشيء بماهيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء. قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لأنه ما لم يوجد العلة البعيد للشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف إنما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولأن كون « ١ » ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع أنه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٤ قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد الجهات في الموقف عليه كما أن الصورة تتوقف على المادة بجهة وتوقفت عليها المادة بجهة أخرى. و أما بيان استحالة التسلسل فلوجه كثير الأول ما أفاده الشيخ في إلهيات الشفاء

و هو أنه بعد ما حقق أن علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه- نقول إذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن أن يكون لكل علة بغير نهاية لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أولى مطلقة

الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وإن لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها إلا بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تنهايتها أيضا ضرورة أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه. واعتبر على رض عليه بوجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية لأننا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تنهاى الأعداد وتنهاى الأعداد باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية إذا نطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة وأن تكون الحركات الفلكية متناهية لتطبيق بسلسلة من هذه الدورة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٦ و أخرى من الدورة التي قبلها وتنهايتها باطل عند الفلاسفة و ثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما بأن الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تنهايتها اتفاقا ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته - لاختصاصها بالممكنات مع لا تنهاى المقدورات ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تنهايتها عندهم.

و حاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة - ولا نسلم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوي وإنما فقد يكون لعدم التنهاى - وإن سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالة فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون إحداها فوق عدد الأخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقص من إحداها ألوف.

و قد يجاب عن المنع «١» بدعوى الضرورة «٢» في أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان وأن الناقصة يلزمها الانقطاع. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٧

و عن النقوض بتخصيص الحكم أما عند المتكلمين فيما دخلت تحت الوجود- سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أو لا كما في الحركات الفلكية- فإنها هي المعدات فلا يرد الأعداد لأنها من الاعتبار «١» ولا يدخل «٢» في الوجود من المعدودات إلا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لأنها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لا تنهاها أنها لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد- أو معلوم أو مقدور آخر.

و أما عند الحكماء فيما تكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تنهاها كما اعتقده بعضهم «٣» لكونها غير مترتبة. لا يقال التخصيص في الأدلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها- لأننا نقول إن الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها- أما عند المتكلمين فنظرا إلى أن ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهية واعتبار التطبيق بين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٨

آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسلة موجودة في نفس الأمر فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء من السلسلتين جزء من الأخرى- فيحكم العقل حكما إجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيلية وأما عند الحكماء «١» فنظرا إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي أو طبيعي ليوحد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الأعداد

«٢» ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة.
قال بعض علماء الكلام والحق أن تحقق الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو في العقل دون الخارج فإن كفى في تمام
الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء فالدليل جار في
الأعداد- وفي الموجودات المتعاقبة أو المجتمعة المترتبة أو غير المترتبة
لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل وإن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة
أجزاء السلسلتين على التفصيل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٤٩
لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لأنه لا سبيل للعقل
إلى استحضار الغير المتناهية إلا في زمان غير متناه.

أقول الفرق بين الأمرين فرقا مؤثرا حاصل فإن التطبيق وإن كان فعل
العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون
كذلك- ففي الأول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع
ما يحاذيه- ملاحظة واحدة إجمالية لأن مصداق هذا الحكم ومطابقة متحقق
في الواقع بلا تعمل العقل في أعمال رويته لواحد واحد منها وأما إذا لم يكن
آحاد السلسلة موجودة- أو لم يكن متعلقا ببعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا
أو وضعيا فلا يكفي الملاحظة الإجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية
وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة
الخيالية وهذا في المثال الحسي كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود
متصل أجزاؤها بعضها ببعض وتريد جر الجمع فجررت طرفها فلا بد من
تحريك الطرف الآخر وتحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود وأما
إذا كانت الأجزاء وإن كانت متجاوزة غير متصلة وأردت تحريك الجميع فلا
بد من تعاملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد أجزاء السلسلة وهكذا
فيما نحن فيه
تأيد د وتذكرة:

قال أفضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل - الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة الحدوث يحتاج إلى إقامة حجة على امتناع حوادث لا أول لها في جانب الماضي فنورد أولا ما قيل فيه وعليه ثم أذكر ما عندي فأقول الأوائل قالوا في وجوب تنامي الحوادث الماضية أنه لما كان كل واحد منها « ١ » حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان - يتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٠

و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدأة من هذا الآن مثلا ذاهبة إلى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدأة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي - وطبقت إحداها على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدءان واحدا وأخذا وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحال تساويهما وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لأن ما ينقص « ١ » عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فإذاً يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب - ولا يمكن ذلك إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الأنقص متناهيًا - والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيًا فيكون الكل متناهيًا. و اعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين أنهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فإذاً هذا الدليل موقوف - على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وأيضا الزيادة والنقصان إنما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع

النزاع في تنافيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥١

و أنا أقول «١» أن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده
ويكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه
لاحق كانت السوابق واللاحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا
يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من
اللاحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فإذن اللاحق متناهية في الماضي
لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق- والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه
فتكون متناهية أيضا «٢» انتهى كلامه.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٢
بقي هاهنا شيء آخر وهو أن كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتيب
ضروري- لا بين أوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة فإن الواحد
يتقدم على الاثنين تقدما بالطبع وإن لم يكن متقدما على الواحد وكذا الكلام
في الاثنين بالقياس إلى الثلاثة والثلاثة إلى الأربعة فلو دخل في الوجود «١»
عدد غير متناه- كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتيب
كلاهما حاصلًا عند ذلك- فيجري فيه برهان التطبيق اللهم إلا أن يقال لا
نسلم أن غير الواحد مقدم على عدد من الأعداد والشيخ بين ذلك في إلهيات
الشيخ

و الثالث أنها لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير أن ينتهي إلى علة
محضة

لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة
المعلول كل واحد منها بواحد فيها وتلك الجملة موجود ممكن أما الوجود «٢»
فلانحصار أجزائها في الموجودات ومعلوم أن المركب «٣» لا يعدم إلا بعدم
شيء من أجزائه- وأما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن ومعلوم أن

المفتقر إلى الممكن لا يكون إلا ممكنا ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على أنها مأخوذة بحيث- لا يدخل فيها المعدوم والواجب.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٣

لا يقال المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج- كالمركب من الإنسان والحجر ومن السماء والأرض. لأننا نقول المراد أنه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء- وإلا فقد صرحوا «١» بأن المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة- مغايرة لحقيقة الأحاد كالعشرة من الرجال «٢» وقد يكون مع صورة متنوعة كالمركبات من العناصر وأما بدونها بأن لا يزداد إلا هيئة اجتماعية كالسيرير من الخشبات وسيأتي ما فيه وإذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجودها بالاستقلال إما نفسها وهو ظاهر الاستحالة وإما جزؤها وهو أيضا محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علة لنفسه- ولعله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة إلا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عما سواه وإما أمر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الأجزاء وينقطع إليه سلسلة المعلومات لأن الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات- واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأن المفروض أن السلسلة غير منقطعة وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل- أما تفصيلا فبأنه إن أريد بالعلة التي لا بد هاهنا منها لمجموع السلسلة العلة التامة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٤

فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة وإنما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر «١» أن العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول فإن قيل فيلزم أن يكون واجبا لكون وجودها

من ذاتها وكفى بهذا استحالة- قلنا ممنوع وإنما يلزم لو لم يفتر إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها أو لم يسم وإن أريد به العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض أجزاء السلسلة وإنما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه وعلة وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستندا إلى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجبا- لجواز أن يوجد «٢» سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند إلى علة خارجة عنها داخلية في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب- ولو سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا إلى الواجب «٣» وأما إجمالا «٤» فبأنه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فإن علتها ليست نفسها ولا جزءا منها كما ذكر ولا خارجا عنها- لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين إن كان عللة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٥

لكل جزء من أجزاء الجملة واحد الأمرين إن كان علة لبعض الأجزاء ووجه الاندفاع أنا قد صرحنا بأن المراد بالعلة الفاعل المستقل بالإيجاد وأخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها إلا واجبا وأقل ما لازم من استقلاله بالعلية أن يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا «١» لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن أن يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال- إذ لو كان الموجد لبعض الأجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضا فلم يكن أحدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فإنه جاز أن يستقل بإيجاده بعض الأجزاء التي هو موجود بذاته مستغن عن غيره وأما السرير ففاعله المستقل

ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم «٢» يرد على المقدمة القائلة بأن العلة المستقلة للمعلول المركب من الأجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو أنه إما أن يراد أنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى- يكون علة هذا الجزء هي عينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لأن المركب قـ د يـ كـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٦

بحيث يحدث أجزاءه شيئاً فشيئاً كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وإن وجدت لزم تخلف المعلول أعني الجزء الأخير عن علته المستقلة بالإيجاد وقد مر بطلانه وإما أن يراد أنها أي علة المجموع علة لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولاً لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها وإذا كان المعلول المركب مركب الأجزاء كانت علته المستقلة أيضاً مركبة الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا أيضاً فاسد من جهة أنه لا يفيد المطلوب أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءاً منها إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم عليه الشيء بنفسه أو لعله وذلك مجموع الأجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر «١» من الجانب المتناهي- ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير وتارة بما بعد المعلول الأول ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه. فإن قيل المجموع الذي هو العلة أيضاً ممكن يحتاج إلى علة. أجيب بأن علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير وهكذا في كل

مجموع قبله لا إلى نهائية.
فإن قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنه
ممكن محتاج إلى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة إلا
بمعاونته من تلك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٧
العلل ولأنه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض
أيضا.

قلنا هذا لا يقدر في الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار في الإيجاد
إلى معاون خارج وقد فرضنا أن علة كل مجموع أمر داخل فيه وظاهر «١»
أنه لا دخل لمعلوله الأخير في إيجاد.
فإن قيل إذا أخذت الجملة أعم من أن يكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير
متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع أيضا مندفع إذ ليس هناك معلول أخير
ومجموع مركب ب قبله.
قلنا بل وارد بأن علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل
معلولاتها الأخيرة الغير المتناهية.
فإن قلت «٢» نحن نقول في الابتداء علة الجملة لا يجوز أن يكون جزء
منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن
يكون علة للجملة لكونها أكثر تأثرا.
قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلية لأن غيره
من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى
هـ دم وتحقير
اعلم أن هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل وإثبات الواجب في غاية
الوهن والسخافة لما حققناه سابقا أن الوجود في كل موجود عين وحدته
والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم إن المركب من
الإنسان والحجر موجود غير صحيح إن أريد به أن المجموع موجود ثالث

و كذا قولهم إن المحال كون الشيء علة لنفسه أو ما في حكمه «١» فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه وأما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الأول أو جميع معلولاته كما مر انتهى. فإنه لا يخفى سخافته جدا إذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده إلى أمر خارج عن ذاته فإن المركب الذي حكموا بأنه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وإمكان غير إمكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد فالحكم بأن الوجود له غير تلك الوجودات والعلة له عين علتها كلام لا طائل تحته.

قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فإن مجموع القوم - لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا - هو هما مأخوذا لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزأيه ويكفي أن في وجوده فيكون الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٦٠ هذا وذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن فيحتاج إلى مرجح قلنا لا نسلم أنهما مأخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به. أقول هذا المدقق أصاب شيئا من التحقيق وأخطأ في شيء أما الذي أصاب - فقله هما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان أحدهما واجب والآخر ممكن موجود به وأما الذي أخطأ فيه فهو أن الإجمال والتفصيل من إعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجودا والأخرى معدوما فمجموع السماء والأرض سواء أخذهما العقل مجملا أو مفصلا لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط فاللعقل أن يأخذهما شيئا واحدا موجودا

في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار وحدانيا في الخارج- كما أن للوهم أن يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددًا في الخارج- بل في الذهن فقط فالإجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة- ولا يوجب اختلافًا في نفس الأمر الملحوظ ثم إن المثال الذي ذكره ليس من التفاوت- الذي وقع فيه من حيث الإجمال والتفصيل بل التفاوت هناك إما بالموضوع وإما بالمحمول إن كان الموضوع واحدًا فإن الكل المجموعي سواء أخذ مجملًا أو مفصلاً متصف- بأن الدار تسعهم على التعاقب الزماني ولا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين في الزمان- وهذا ما في هذا المقام.

و أما الذي أورده بعض من أنه يتوجه عليه لزوم الأمور الغير المتناهية المترتبة- بمجرد فرض وجود الاثنين. فليس بوارد إذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشئيين اعتبارهما مع تلك الجمعية «١» تارة أخرى لاستلزم ذلك تكرار «٢» أجزاء الماهية إذ المراد بالمجموع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦١ معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف أعني ذات الاثنين فمن ادعى أن الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنين موجودة كما أن الواحد موجود وإن لم يكن وصف الوحدة أي الواحدية موجبة.

ثم لقائل أن يقول العدد موجود عند أكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالأسر- فكيف يحكم بأن المركب لا وجود له غير وجود الآحاد. قلنا العدد موجود بمعنى أن في الوجود وحدات كثيرة ولا نسلم أنها غير الآحاد «١» بالأسر بل هو عينها وأما أخذ العدد والكثرة كأنه شيء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجذورية والأصمية والتامية وغيرها فذلك لا محالة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٢ في الذهن وإن كان للحكم بها مطابق ومصدق في الخارج من جهة وجود

الرابع برهان التضاييف

و هو أنه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة محضة لا يكون معلولا لشيء ، لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي باطل فكذا المقدم أو نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة- لكن المقدم حق فكذا التالي ببيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو أن معنى التكافؤ فيهما أنهما بحيث متى وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر وإذا انتقى انتقى ووجه اللزوم أن المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة وكل مما فوقه على عليية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة إلى ما يشتمل على عليية محضة لزم في الوجود معلولية بلا عليية فإن قيل المكافي لمعلولية المعلول المحض عليية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا عليية العلة المحضة. قلنا نعم لكن المراد أنه لا بد أن يكون بإزاء كل معلولية عليية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان «١».

إحادهما لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية ببيان اللزوم أن كل علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة ————— المعلول الأخير.

و ثانيتهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة وأخرى من المعلوليات- ثم نطبق بينهما فإن زادت أحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٣

لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلولية عليية وبإزاء كل عليية معلولية وإن لم تزد لزم عليية بلا معلولية ضرورة أن في جانب النتهاي معلولية بلا عليية وهو المعلول الأخير فيلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى

و هو أنا نحذف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية والمعلولية- لأن الشيء من حيث إنه علة غيره من حيث إنه معلول فحصل جملتان متغايرتان- بالاعتبار إحداهما العلة والأخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فإن كل علة [علية] لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول [لية] علتها المقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الأخير وعدم كونه معروضا للعلية فلزم زيادة مراتب العلة بوحدة وإلا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى زيادة مرتبة العلية أن يوجد علة لا يكون بإزائه معلول وفيه انقطاع السلسلتين. السنادس برهان الحثيثيات و هو جار في العلة والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب والأوضاع تقريره أن ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه وكل من الأمور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس وأنه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهي إن جعلنا المبدأ مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سني ما بين خمسين إلى ستين وإلا فجزيين فيصالح الدليل «١» المنظر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٤

و إصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم لأنه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل إنما يمنعها مستندا بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيها كما في المسافة وأما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا إذ لا ينتهي إلى ما بين - لا يوجد ما بين آخر أزيد منه وقد تبين

الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية - لا يكون إلا متناهياً وهو ضعيف لأنه إعادة للدعوى بل ما هو أبعد منه وأخفى لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه أظهر فإنه إنما يتم لو كانت عدة الأعداد متناهية وهو غير لازم ومن هاهنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل.

السابع لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات أو غيرها فهي لا محالة تشتمل على ألوف عدة الألوف الموجودة فيها إما أن تكون مساوية لعدة آحادها أو أكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لأن عدة الآحاد يجب أن يكون ألف مرة مثل عدة الألوف لأن معناها أن نأخذ كل ألف من الآحاد واحدا - حتى يكون عدة مائة ألف مائة وإما أن يكون أقل وهو أيضا باطل لأن الآحاد حينئذ يشتمل على جملتين إحداها بقدر عدة الألوف والأخرى بقدر الزائد والأولى أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف إما أن يكون من جانب المتناهي أو من جانب الغير المتناهي - وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى التريد أما لزوم التناهي على التقدير الأول فلأن عدة الألوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية أعني الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٥

الآحاد المتألفة من تلك العدة من الألوف والمتألفة من الجمل المتناهية الأعداد - والآحاد متناه بالضرورة وأما على التقدير الثاني فلأن الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الألوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألوف وهي أضعاف عدة

الألف تسعمائة وتسعة وتسعين فحينئذ يلزم تناهي عدة الألف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدة واحداً على ما مر. و اعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سيأتي منع المنفصلة القائلة بأن هذا مساوٍ لذلك أو أكثر أو أقل بأن التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وإن أريد بالتساوي مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا نسلم استحالة فيما بين العدتين كما في الواحد إلى ما لا يتناهي والعشرة إلى ما لا يتناهي وكون أحدهما أضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت فممنوع كون الأقل منقطعاً - فإن السلسلة إذا كانت غير متناهية كانت بعضها الذي من جانب الغير المتناهي أيضاً - غير متناه وكذا عدة ألوفها أو مئاتها أو عشراتها وحديث الجملتين « ١ » وانقطاع أولهما بمبدأ الثانية كاذب.

الثامن برهان الترتيب

و هو أن كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب أن يكون لا محالة بحيث إذا فرض انتفاء واحد من آحاد استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة فإن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتيب يجب أن يكون فيها علة هي أولى العلل « ٢ » لولاها انتفت الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٦٦

جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخر المراتب وإلا لم يكن المعلولية قد استوعبت آحاد السلسلة بالأسر فإذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا إلى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة بأسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالأسر والحاصل أن استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع أن لا يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة بأسرها كلام متناقض فتأمل

التاسع البرهان الأسد الأخصر للفارابي

و هو أنه « ١ » إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل

العلل المرتبة للشيء موجودة معه في ظرف الأعيان وتقدمها عليه إنما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد تكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضاً موجودة «٢» في مرتبة ذات المعلول ومجموعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعاً حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول - وأما «٣» في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجموعة في مرتبة ذات العلل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٦٩

فإن المعلول لا يتصح له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل العلي وهذا على خلاف الأمر في العلة «١»

فإن وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرناه أن وصفي الترتب والاجتماع - في مرتبة من المراتب القبلية [العقلية] إنما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة هي التصاعد والتراقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على إثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على إثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما أفاده شيخنا السيد دام ظلّه العلي

فصل (٥) في الدلالة على تنهاى العلل كلها

البراهين المذكورة دلت على أن العلل من الوجوه كلها متناهية

و أن في كل منها مبدأ أول وأن مبدأ الجميع واحد وذلك لأن الفاعل والغاية لكل شيء هما أقدم من المادة والصورة بل الغاية أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لأن الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلاً فإذا ثبت تنهاى العلل الفاعلية والغائية ثبت تنهاى العلل المادية والصورية لأنهما أقدم من هاتين على أن الصورة أيضاً من العلل الفاعلية باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالجانب فالبيان الدال «٢» على تنهاى سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات العلل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٠
و إن كان استعمالهم له في العلل الفاعلية.

فلنتعمد إلى بيان تناهي العلل التي هي أجزاء من وجود الشيء
ويتقدمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذي يكون الشيء
معه بالقوة فاعلم أولاً أن الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر فلا يقال
لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود في الكاتب
فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب- فإذا متى كان الشيء متقوماً
بشيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم أنه كان عن ذلك المقوم
وأيضاً لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر أنه
كان من الأول فلا يقال إنه كان من السواد بياض لأنه ليس شيء من
السواد موجوداً في البياض فإذا متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء
آخر- من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم فأما إذا
حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل أجزائه فيه فهناك
يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول مثل ما يقال إنه كان من الماء هواء
وذلك لأن الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه
وكذلك يقال كان عن الأسود أبيض وكان عن الخشب سرير لأن الخشب لا
يصير سريراً إلا إذا وقع فيه تغير ما- ويظهر من هذا أن الشيء إنما يقال
له إنه كان عن شيء آخر إذا كان متقوماً ببعض أجزائه ومتأخراً عن بعض
أجزائه ولا بد أن يجتمع فيه أمران أحدهما التقوم ببعض منه والآخر أن لا
يجتمع مع بعض آخر فإذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر أن مادة الشيء
قد يراد «١» به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شأنه أن يصير
جزءاً قابلاً لشيء آخر كالماء إذا صار فيه هواء فإن الجزء القابل للصورة
المائية صار قابلاً للصورة الهوائية فنقول أما تناهي المواد بالمعنى الأول لأنه
لـ و كـ ان لـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧١

قابل قابل آخر ليس لكم عليه حجة إلا عدم إطلاق أهل اللسان «٢» وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق.

و أجاب عن الثاني بطريقين المنع والمعارضة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٤
أما الأول فهو أنا لا نسلم أنه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهية بل
وجوبه لأنه وجود لا أتم منه ومن لوازم كونه لا أتم منه أن لا يكون مقارنا
لماهية فلو لا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص كان هذا السؤال
متوجها- لكنه اندفع بالتام والناقص وإنما يقع هذا موقعه في المتواطي لا
المشكك.

و أما الثاني فبأن نقول لمن اعترف وهو جمهور المشاعين بتجرد الوجود عن الماهية في الواجب تعالى ومقارنته لها في الممكن أن مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد عن الماهية فيجب أن يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات وإن اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجب يجب أن لا يتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وإن لم يقتض شيئا منهما وجب أن يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف فإن لم يلزم هذا الإيراد ها هنا لم يلزم إيرادكم هناك وإن كان مدفوعا هناك بأن المفهوم المشترك - ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفعنا عن هذا أيضا.

بجانب _____ ت و تحصیل: _____

الفرق بين الموضوعين واضح فإن الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لأن الماهية وكذا جزؤها لا يمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفة بالتشكيك بل إنما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والماهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية « ١ » فاهم أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك - وهو أن الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهية ولا جزءا لشيء منها

واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما أن النور معنى واحد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٥

مشترك واقع على الأنوار لا بالتساوي مع أن نور الشمس يقتضي
إبصار الأعشى- دون سائر الأنوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك
الحرارة المشتركة بين الحرارة مع أن بعضها يوجب استعداد الحياة دون
البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا
المتباينة نوعا عندهم وإن اشترك في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في أصل
قاعدتهم في أن الواقع على أشياء بالتشكيك إنما يكون عرضيا وارد كما ذكره
في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجودات الحقيقية كنسبة
الإنسانية المصدرية إلى الإنسان والحيوانية المصدرية إلى الحيوان «١» حيث
إن المأخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية أخرى غيرها-
كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة-
وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة
الاتحاد- وقد مر ذكر هذا الأصل في نفي تعدد الواجب لذاته على أن حقيقة
الوجود ليست ماهية كلية وإن كانت متفقة السنخ والأصل في جميع المراتب
المتعينة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به
الاشتراك فيها لا غير.

ثم إن الدائر على السنة طائفة من المتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود
المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهية
موجودة بالوجود أو مع الوجود تعليلا أو تقييدا لما في ذلك من الاحتياج
والتركيب فتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع
المطلق فمركب أو مجردا لمعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى
المطلق وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٦

وهو هذا هو الحـق «١».

و منها اختلافهم في أن الوجود سواء كان حقيقيا أو انتزاعيا معتبر في مفهوم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٩

الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة أو مجازا شرط في كونه موضوعا للحكم عليه بأنه موجود أم لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق لا عينا ولا ذهنيا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء اتحادا مع مفهوم المشتق لا غير والأول هو الحق الذي لا شيء به في

نقطة عرشية:

»

١ « قد تبين مما قرع سمعك أن حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالإطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافا ولا مبهم بل ليس له في ذاته إلا التحصل والفعلية «٢» والظهور وإنما تلحقه هذه المعاني الإمكانية والمفاهيمات الكلية والأوصاف الاعتبارية والنوعات الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله تعالى رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ فيصير مطلقا ومقيدا وكلية وجزئية وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لأنه ليس موجودا بمعنى أن له وجودا زائدا فضلا عن أن يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس أمرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحقيقه في ذاته مع عدم الاعتبارين إياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة أمرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٠

أعم الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق- والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدمية وبنور الوجود يتميز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وإمكان الآخر إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الأحكام والاعتبارات- وهو أظهر من كل شيء ء تحققا وإنية حتى قيل فيه إنه بديهي وأخفى من جميع الأشياء حقيقة ولكنها حتى قيل إنه اعتباري محض على أنه «١» لا يتحقق شيء ء في العقل ولا في الخارج إلا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الأشياء لأن الوجود لو لم يكن- لم يكن شيء ء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها «٢» وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين فيسمى بالماهية والأعيان الثابتة كما لوحنا به- وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود «٣» فلا مغايرة إلا في اعتبار العقل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٦١

و الصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم أيضا راجعة إلى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزئ أصلا خارجا وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات «١» وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطة شيء ء آخر به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات «٢» لأنها أيضا وجودات خاصة وكل تال من الوجودات الخاصة- مستهلك في وجود قاهر سابق عليه والكل مستهلكة في أحدية الوجود الحق الإلهي- مضمحلة في قهر الأول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته «٣» أخبر بلسانهم أنه بهويته مع كل شيء ء

لا بمداخلة ومزاولة «٤» وبحقيقته غير كل شيء لا بمزيلة وإيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها «٥» وإعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره إياها «٦» بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٦٢ متلاشية كما قال لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فكما أن وجود التعينات الخلقية- إنما هو بالتجليات الإلهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالماهيات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته ظهرت أولاً في العلم ثم في العين «١» وكثرة الأسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قاذحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى

والتكميل لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصانها- وبطونها وغاية ضعفها
وكمونها والوجود قد مرت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا
ونقصا وكلما كان الوجود أقوى وأكمل كانت الآثار المرتبة عليه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٤

أكثر إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد
أنحاء من الوجود والظهور وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من
بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما
أن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن
المادة متبرئا عن الكون والفساد والتغير فعلا ثابتا كالعقول المفارقة على
مراتبها ويوجد تارة أخرى مفتقرا إلى المادة مقتربا بها منفعلا عن غيره متحركا
وساكنا وكائنا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف
والفقر فيوجد طورا آخر وجودا أضعف من ذينك الصنفين- حيث لا يكون
فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكنا كالصور التي يتوهمها الإنسان
«١» من حيث كونهها كـ ذلك «٢».

و الثانية هي أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية
بحيث يكون لها اقتدار- على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من
سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور
العقلية القائمة بذواتها وتكون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٥

الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها
حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط
حصول شيء لشيء أن يكون حالا فيه وصفا له «١» بل ربما يكون الشيء
ء حاصلا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما أن صور
جميع الموجودات حاصلة للباري حصولا أشد من حصولها لنفسها أو لفاعلها
كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياما حلوليا ناعتيا- وكل

صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك
المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته أو لا ومناط عالمية الشيء بالشيء
حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون
حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها - أو غيره فيكون حصولها إما فيه وذلك
إذا كان الشيء قابلاً لها وإما عنه وذلك إذا كان فاعلاً لها فالحصول للشيء
المجرد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه
أو الحصول له فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر
والأعراض المفارقة والمادية والأفلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات
وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلا يتسلسل
وذلك لأن الباري تعالى خالق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس
الإنسانية مثلاً لذاته وصفاته وأفعاله فإنه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال
فخلق النفس مثلاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً ليكون معرفتها مراقبة لمعرفته فجعل
ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياء والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وإرادة
وحياة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها يخلق ما يشاء
ويختار لما يريد إلا أنها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن
العظيمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٦٦

لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين باريها وكثرة
الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما
يترتب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار الخاصة يكون في غاية
ضعف الوجود «١» بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية
والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وإن
كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المرتبة عليه
بحسب وجودها في الخارج اللهم إلا لبعض المتجربين عن جلباب البشرية من
أصحاب المعارج فافهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال

قوتهم يقدرّون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني و يؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها «٢» وهذا هو الأمر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٧ العام لكل إنسان والعارف يخلق بالهمة «١» ما يكون له وجود من خارج محل الهمة «٢» ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤودها حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات»

و هو لا يغفل «٤» مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق «٥» وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص «٦» وقد أوضحت هاهنا سرا «٧» لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر قال وهذه مسألة أخبرت عنها أنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٨ ما سطر أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته- فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه ما قرّطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرانا في

نفسه فإن المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في أنه مما يؤيد ما كنا بصده تأييدا عظيما ويعين إعانة قوية مع اشتماله على فوائد جمّة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس إن شاء الله تعالى - فأتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه فصل (٢) في تقرير الحجج في إثباته وهي من طرق الطريقة الأولى

أنا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري - واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات - وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود وإذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن.

و اعترض عليه بأنه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأن العلم كما مر عبارة عن الصور الحاصلة عن الشيء فصورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له فيجب أن يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له أو لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم.

و أجيب عنه بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٩

الترديد أن هذه الصورة مطابقة للمعدوم أو لا «١» ولا يلزم شيء من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على رأي المحققين وأما على قول من ذهب إلى أن الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فإن

كان له مطابق فهو العلم بالموجود وإلا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل إذ لا ذات له عينية ولا مطابق له إلا بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة وأما إذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض - إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع إلى أشكال المجهول المطلق المشهور «٢» وسيأتيك ما ينفعك في دفعه إن شاء الله تعالى.

الطريقة الثانية

أنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلا بأحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا نقصر في الحكم على ما وجد منه - بل نحكم حكما شاملا لجميع أفراد المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقا طائر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧٠ و كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوع كما تصدق به الغريزة الإنسانية وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه.

و فيه بحث من وجوه - الأول أنه لا شك أن أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر أن كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما لو وجد وكان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق

عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي إلا وجود الموضوع بحسب التقدير «١» فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر أصلاً. الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدرة الغير المتناهية- لأمثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فإننا إذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين أن الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان وإن سلطنا مسلك التحقيق وقلنا إن المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية أن الحكم فيها على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبيعية فينحل الإشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلاً وإلا فلأحد أن يقول إن الطبائع موجودة بوجود الأفراد «٢» فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧١ فإن قيل إنا لا نأخذ الموضوع في المحصورة على وجه مشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئي مشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً في الخارج ضرورة.

قيل كما أن الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني له تعين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة أن الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الأمر أن للعقل أن يلاحظ الوجود الذهني من حيث هو مع قطع النظر عن تعيينه فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الوجود العيني لا بد لنفيه من دليل. و الحق أن المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه إلا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه «١» وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب إن شاء الله

تعالى.

الثالث أنا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما أنا نحكم على جسم قد فني أنه كان صلبا ثقيلًا متحركًا فيلزم أن يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحدا بالعدد لأن هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبدئية والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد قال إن الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعيينه العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فإن الذات الواحدة لا يكون لها إلا وجود واحد كيف والوجود إما مساوق للتشخص أو متحد معه بل الجواب أن يقال إن المحمول الخارجي أيضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني متحد مع الموضوع الذهني لكن المنظور إليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا حبر في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٢
كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكي عنه لأن المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية
الطريقة الثالثة

أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية- أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الأشخاص «١» بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه- وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل من تعييناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا وإلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة وهي

التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده إنما هو بشرط الكثرة- ونحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل. فإن قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء أن الأجناس والأنواع وبالجمله الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات لها وجود في الأعيان فإنهم قد صرحوا بأن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٣

معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقائق التي هي معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية أمور موجودة في الخارج- فيلزم على رأيهم أن يكون في الوجود إنسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من أشخاص الناس وهي مع كل هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها وإذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصة بذلك الشخص فقط وأما غير تلك الإنسانية فهي باقية غير فاسدة وإنما يفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها بأعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع أعراض كل شخص إنسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس إلى القيود والفصول المتباينة- فلا حاجة إلى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسماة بالـ_____ ذهن.

قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشؤه الغفلة عن رعاية الحثيات والإهمال في جانب الاعتبارات فإن قولهم بوجود الطبائع النوعية والجنسية ليس معناه أن النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس وبالجمله الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي «١» أو معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج فإن هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الأكابر وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم أن الكلي بما هو

كلي مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم أن معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها أمر موجود فيها قائلا هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم أنهم يقولون إن الأشخاص تشترك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٤
في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق إلى وهمه أنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الأعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد والمشارك- والكلية والعام والنوع والجنس إلى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الأعيان لكن لا بهذه الاعتبار فحقيقة الإنسان مثلا من حيث هو إنسان موجودة في الأعيان منصبة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته- وقد فرض العموم لاحقا بها في موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج- وقد نص الشيخ في سائر كتبه أن الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليس ذاتا واحدة- وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار إضافات مختلفة بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواص عمرو فهما إنسانيتان إنسانية قارنت خواص زيد وإنسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول. فإن قلت كما أن الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني مشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق «١» على كثيرين إنما هو الماهية من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج أيضا فلا يــــمــــتم الــــدليل.

قلت ليس المقصود أن الإنسان الموجود في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد أن لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث إنه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خـارجي أصـلا.

و من الاستبصارات في هذا الباب أنا نتصور الأمور الانتزاعية والصفات المـعدومـة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٥

في الخارج ونحكم بها على الأشياء فلا محالة لها ثبوت «١» فثبوتها إما في الخارج وهو محال لأنها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المـطلـوب.

و من العرشيات الواردة أن كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لأجله- ولو كان له تحقق في الخارج عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وأن يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منـه وهو المعنى الـوجود الـذهني.

و مما ينبهك على ما نحن بصده كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان- سببا للتحريكات والتأثيرات الخارجية وإن لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة أ ولا ترى أن تخيلك لمشتى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخليك للحموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك أعضائك. و قد حكى عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني دفعة بمجرد تدبيرات نفسانية وأمور تصويرية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة. و بعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجودا

علي- وتلامذته وجمهور المتأخرين أن ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للأشياء فينا إنما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة- والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها والتقصي عنها. الإشكال الأول:

أن الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما يسوق إليه أدلة الوجود الذهني يجب أن تكون جوهرًا أينما وجدت وغير حالة في موضوع- فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضًا قائمة به ثم إنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كصفات فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف. و الجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ- أن معنى الجوهر الذي صيروه جنسًا وجعلوه عنوانًا للحقائق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود- مسلوبًا عنه الموضوع لأن هذا المعنى لا يمكن أن يكون جنسًا لشيء وإلا لكان فصله الذي فرض مقسمًا له مقومًا له ضرورة أن الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج إلى شيء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧٨ منها الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما أنه عرض عام لازم لها بل احتياجه إليها في أن يوجد ويحصل تحصيلًا وجوديًا لا تألفيًا- فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فإذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عديمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده- مقوم معناه وماهيته كما سبقت الإشارة إليه. و بوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسًا للجواهر انقلاب الماهية ح——ين انعدام شيء ع——ن أفرادها.

و بوجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته فإن نفس الماهية لا يتعلق بها جعل وتأثير فلو كان الوجود عينها أو جزؤها يلزم الضرورة الأزلية فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك والنظير علوا كبيرا. و أما الوجودات الإمكانية فحقائقها نفس العلاقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها.

و كذلك قولنا «١» الشيء الموجود بالفعل غير صالح لأن يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لازما لها وإلا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر علم أنه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية- إذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها- بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور. و مما يؤكد ما ذكر أن حمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع والأشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج وأما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلا محالة بسبب وعلاقة خارجية عن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧٩

الماهية وإذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الأجناس والمقولات العشر إلا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلن فلم يصح بإضافة معنى عديم إليه وهو قولنا لا في موضوع جنسا لشيء منها وإلا لصار بإضافة معنى وجودي إليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا أولى «١» وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهر جوهرا.

و هاهنا دقيقة أخرى سنشير إلى بيانها في تحقيق الحمل إن شاء الله تعالى

حاصله أنه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره- على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحرف والوضع- والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم هذا.

فقد علم بما ذكروا أن مفهوم العرض أعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجواهر الذهني جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن فلا منافاة بينهما إنما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفات المندرجة تحتها. و أما أن القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه أن يكون صورة الجوهر في العقل جوهرًا وكيفًا فيندرج تحت مقولتين فقل إن هذا من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية لأنه إن أريد بالكيف ماهية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٨٠
حقها في الوجود الخارجي أن يكون في موضوع وغير مقتضية للقسم والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنسًا من عوالي الأجناس كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وإن أريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسم والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي الأعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض- فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب أسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك إن شاء الله تعالى.

و ليعلم هاهنا أن معنى قولهم إن كليات الجواهر جواهر ليس أن المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنه في الذهن وله محل مستغن عنه أنه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ويعود إليه ويكون تلك الصور بحيث

توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمغناطيس الذي هو في الكف فإنه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان في خارج الكف ولا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه - فإن هذه مغالطة من باب تضيق الحيثيات « ١ » وإهمال الاعتبارات وأخذ الكلي مكان الجزئي فإن الكلي الذي ذاته في العقل على رأيهم يستحيل وقوعها في الأعيان واستغناؤها عن الموضوع والمغناطيس الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم أن كلي الجوهر جوهر الماهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وسائر المنضافات الذهنية والخارجية إليها - ويقال « ٢ » لها الكلي الطبيعي أيضا كما يقال للماهية المعروضة للكليّة الكلي العقلية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨١

و الكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للشخصية والوجود في الخارج بخلاف المعنى الأول - فإنها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول - والتجرد والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وإن كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كلياً ولكنه جوهر عندهم بحسب ماهيته فإن ماهيته ماهية شأنها أن يكون وجودها في الأعيان لا في موضوع وأما التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم فهو إنما كان باعتبار أن ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فإذا وجد مقارنا لكف الإنسان ولم يجذب الحديد أو وجد مقارنا لجسمية الحديد فجذبه لم يلزم أن يقال إنه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة - وهو أنه حجر من شأنه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له فإن قلت قد صرح الشيخ في إلهيات الشفاء وغيرها بأن فصول الجواهر لا يجب أن يكون جواهر بحسب ماهياتها وإن صدق عليها مفهوم

الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تتدرج تحت مقولة الجوهر يلزم أن تكون مندرجة تحت مقولة أخرى- من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرًا وعرضًا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله. قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة أخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضًا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٢
عاما لازما للمقولات العرضية إذ لا مانع «١» بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات أصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيقرئاس من الشفاء.
قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور
»

٢» وهو كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا كليًا وجزئيًا علمًا ومعلومًا أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل عندنا أمران أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعتًا له- بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذ لا إشكال فيه إنما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا أو علمًا ومعلومًا أو كليًا وجزئيًا. فنقول إن أراد أن هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب إليه الحكماء والمحققون فلا يفي إلا بدفع إشكال كون شيء واحد علمًا ومعلومًا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٣
و كونه كليًا وجزئيًا وأما إشكال كونه جوهرًا وعرضًا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وإن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفًا للذوق والوجدان وإحداث «١» مذهب ثالث من غير دليل وبرهان أنه قد تقرر

عندهم وسننتلو عليك إن شاء الله تعالى أن كل صورة مجردة قائمة بذاتها فإنها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك إثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه أن يكون النفس الإنسانية عند تصوره المعقولات محصلة مكونة باختيارها لذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن ولا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر.

و كون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وإن كان بمعنى الإعداد من المستبين فساد واستحالة كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وإنما يخرجها من القوة إلى الفعل ما هو عقل بالفعل فإذا أفادت النفس العقل فكانت إما علة مفيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة- هذا محال فاحش وإما علة قابلية لها فهو ينافي ما ذهب إليه لأن قابل الشيء يجب أن يكون محلا له وإن لم يكن شيئا منهما وليست بغاية أيضا وهو ظاهر ولا هي صورة لها بل العكس أولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها- على أن الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وأيضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد أما كونه كليا- فلكونه معقولا مجردا عن الشخصات الخارجية وأما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها يكون متشخصا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٤

بنفسه إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام «١» أن تشخص الماهية المتكثرة الأفراد إنما يكون بهيئات ولواحق خارجية فما لم يحصل الماهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معرة مقشرة- عن تلك الغواشي واللبوسات بتعرية معر وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد أن يكون للماهية حصول للشيء المعرى لها من المقارنات المانعة من العموم والاشتراك إذ

تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد أيضا أن يكون وجودها المعرى عين جودها الحاصل لذلك الشيء أي الذي عراها عن الغواشي وإذا كان الوجود التجردى لماهية ما عين وجودها الارتباطى للذهن- الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير إذ معنى «٢» حلول الشيء في الشيء أن يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر «٣» «٤» أن الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٧ الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالذات جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك أن يصير معقولا للنفس وقد فرضنا أنها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجى الذي يصحبها الأغشية والأغطية الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعري إذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس أيضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون أحدهما ظرفا والآخر مظلوما. و الظرفية بين شيئين مع مباينة أحدهما عن الآخر في الوجود إنما يتصور في المقادير والأجرام.

نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه حسبما لوحناك إليه في صدر المبحث أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على أن النفس محل للمدركات وأن القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه. منها «١» كون النفس هيولى الصور الجوهرية. و منها «٢» ضرورة الجوهر عرضا وكيفا. و منها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة والحركة

والسكون - والزوجية والفردية والفرسية والحجرية إلى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام.

فإنه إذا ثبت وتحقق أن قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول - بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور أصلا ولا حاجة إلى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها وهذا في المحسوسات ظاهرة كانت أو باطنية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٨

و أما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشراقية تحصل لها إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعاها الذهن عن المواد الشخصية - على ما هو المشهور «١» إلى تلك الأشخاص بناء على قاعدة المثل الأفلاطونية وتلك الذوات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٩

العقلية وإن كانت قائمة بذواتها متشخصة بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة إياها - وتلق كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كإبصارنا في هواء مغبر من بعد أو كإبصار إنسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده أن يكون زيدا أو عمرا أو بكرا أو خالدا أو يشك في كونه إنسانا أو شجرا أو حجرا فكذا يحتمل المثل النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقياس إلى إدراكاتها الكلية والإبهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولية - أعم من أن يكون ناشئا من قصور المدرك أو من فتور الإدراك فإن ضعف الإدراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بأن يكون قوته الدراكة في نفسها ضعيفة كعقول الأطفال أو معوقة عن الإدراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للأبدان المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون أيضا من جانب المدرك وذلك يكون

من جهتين إما من جهة قصوره ونقصه وخفاه في نفسه وإما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلائه فالأول كما في الأمور الضعيفة كالزمان والعدد والهوى ونظائرها فلا محالة يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة- والثاني كما في الأشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها إدراكه على التمام كما في إدراك العقل لواجب الوجود بوجوه كبرى—أؤه.

و الحاصل أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس إياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول وارتحال من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٩٠

الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ما وراءهما وسفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول وفي قوله تعالى وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ إشارة إلى هذا المعنى فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا لأنها من جنس المضاف وأحد المتضايفين يعرف بالآخر وكأنا قد كدنا أن نخرج من أسلوب المباحثة- فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود «١» وهو المجرد الحاصل للجواهر الدراك أو عنده كما سنحقق في موضعه وكل وجود جوهري أو عرضي يصحبه ماهية كلية يقال لها عند أهل الله العین الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها «٢» ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والنقـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٩١

و التأخر وغيرها كما مر بيانه فكما أن الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات إنما هي وجودات مادية أو مجردة ولها ماهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرباطي أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها إنما هي الوجودات الحسية أو العقلية أما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانية ومثلها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه وأما العقليات فبارتقاء النفس إليها - واتصالها بها من غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية « ١ » وباعتبار ماهياتها كلية صادقة على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعية وحصول الماهيات والمفاهيمات العقلية ووقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعية ووقوع عكسي - وقوع ما يتراءى من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو أعراض - فكما أن ما يتخيل من صورة الإنسان في المرآة ليس إنسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبج لوجود الإنسان متحقق بتحقيقه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفاهيمات تلك الأشياء ومعانيها - لا ذواتها وحقائقها ومفهوم كل شيء لا يلزم أن يكون فردا له وبالجمله يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لأجل صقاتها وتجردها عن المواد - صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء وخيالاتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٩٢
و الفرق بين الحصولين أن الحصول في المرآة بضرب شبيهه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل.

و لا تظن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال إذ الفرق بين الطريقتين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلا في الخارج

النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع وإن حمله
علية حملا أوليا فإن قلت إذا لم يكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات
بذواتها في أي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها
على أي وجه أخذت- ولم يكن الأشخاص أيضا مندرجة تحت تلك المقولات
على هذا الوجه إذ حقيقة الشيء ليس إلا الماهية النوعية له- قلت كون
موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع أمرين «١» أحدهما أن يكون مفهوم تلك
المقولة مأخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين
فقط فإنه اعتبر فيه هذه المفاهيم اعتبار أجزاء الحد في الحد.
و ثانيهما أن يترتب عليه أثره بأن يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام
والمساواة وباعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار
قـرارـه ذا أـجـزاء مجتمعة فـي الـوجـود.
إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخصت
بالتشخيصات الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو
الوجود العيني وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت
بالتشخيصات الظلية- يكون تلك الطبائع حاملة لمفاهيم الذاتيات من غير
أن يترتب عليها آثارها إذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح
في الذهن متضمن لمعنى الكم- لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية أي
ليس الحاصل في الذهن من حيث إنه- موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام
إلى الأجزاء لذاته بل هو معنى بسيط مجرد- بحيث إذا وجد في الخارج
يترتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الإنسان هو
معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من
الأبعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٩٧
لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والأفعال وكذا حال
الناطق.

فإن قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الأنواع في الذهن هي نفس الذاتيات فإن معنى الكم ليس إلا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لأنه معنى عقلي مجرد بسيط وإذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفاً. قلت بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكم فيه وأدلة الوجود الذهني بعد « ١ » تمامها - لا يستدعي إلا حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن لا أفرادها وأنحاء وجوداتها - وقد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات والتشخيصات من موطن إلى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء .

و بالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه مأخوذاً في حدها كأخذ الشيء في ما هو ذاتيه أو ذاته فكما أن مفهوم الكم باعتبار - لا يصير فرداً لنفسه ولا يصير منقسماً لذاته كذلك الأنواع الحاصلة منه في العقول. فبجملة ما قررناه ظهر لك أن شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها - ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات « ٢ » بمعنى كونها أفراداً لها بل المقولات إما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٩٨
عينها أو مأخوذ فيها وإما من حيث كونها صفات موجودة للذهن « ١ » ناعته له من مقولة كيف بالعرض لا أن كيف ذاتي لها وأصل الإشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقر عليه برهان - وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الأفهام صرعى وصير الأعلام حيارى - حيث أنكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم أن إطلاق كيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهباً وطريقة ولم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٩٩
يهتدوا إلى حله سبيلاً ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغني قليلاً

الإشكال الثاني أنا نتصور جبالا شاهقة وصحارى واسعة مع أشجارها
وأنهارها وتلالها ووهادها

و نتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع
عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور - في القوة
الخيالية التي ليست جسما ولا متقدرة بل كيفية وقوة « ١ » عرضت لبخار
حاصل في حشو الرأس وكذا إذا نتصور زيدا مع أشخاص آخر إنسانية
يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية أناس مدركون متحركون
متعقلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم
وصنائعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه - وكذا لو كان محل هذه الأشياء
الروح التي في مقدم الدماغ فإنه شيء قليل المقدار والحجم - وانطباع العظيم
في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بأن كليهما يقبلان
التقسيم إلى غير النهاية فإن الكف لا يسع الجبل وإن كان كل منهما يقبل
التقسيم لا إلى نهاية نهائية.

و الجواب

أن هذا إنما يرد نقضا على القائلين بوجود الأشباح الجسمية - والأمثلة
الجرمانية في القوة الخيالية أو الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان
واف كما لا يذهب على متتبع أقوالهم وليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر
معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو
رأي شيخ الإشراق تبعا للأقدمين من حكماء الفرس والرواقيين أو أسبابا وآلات
للنفس بها يفعل تلك الأفعال والآثار في عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه
« ٢ » والحاصل أنه لا يرد ذلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٠٠
نقضا على من أثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني
في عالم المواد الجسماني.

و بالجملة فإنما يثبت بأدلة الوجود العلمي للأشياء الصورية وجود عالم آخر - وأن لهذه الصور والأشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى الباطنية كما يشاهد هذه الأشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بإدراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الإقليمين لأننا ندرك ما شاهدناه مرة من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه أولا من المقدار والشكل والوضع به ينتصب عند المدرك وبه يتمثل بين يديه بخصوصه - وله وجود البتة وليس في هذا العالم بالفرض فوجوده في عالم آخر فذهب أفلاطن والقدماء من الحكماء الكبار وأهل الذوق والكشف من المتألهين إلى أن موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس - إذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الأين والشكل والكم واللون والضوء وأمثالها بالكلية والموجودات الحسنة مغمورة في تلك الأعراض وأما الأشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير وأشـ_____كال.

و خلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي في حكمة الإشراق - لإثبات هذا المطلب أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العـ_____ين « ١ » على مـ_____ا هـ_____و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠١

رأي المعلم الأول ولا بخروج الشعاع من العين إلى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الإبصار إلا بمقابلة المستتير للعين السليمة لا غير

إذ بها يحصل للنفس علم إشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذلك صورة المرأة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك أو صورة ما رأيته «١» بعينها كما ظن لأنه بطل كون الإبصار بالشعاع فصلا عن كونه بانعكاسه وإذ تبين أن الصورة ليست في المرأة ولا في جسم من الأجسام ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرأة إلى الصور الظاهرة منها- فكما أن صورة المرأة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء المستتير فإن كان له هوية في الخارج فيراه وإن كان شبها محضا- فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرأة فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرأة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة وقع من النفس أيضا إشراق حضوري فرأت تلك الأشياء- بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٢

و بمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فإذا الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الأعيان وإلا ليراها كل سليم الحس وليست عدما وإلا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية وإذ هي موجودة وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية- فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون- كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من المتألهين وجميع السلاك من الأمم المختلفة فإنهم قالوا العالم عالمان عالم العقل «١» المنقسم إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية وإلى الصور الشبحية ومن هاهنا يعلم أن الصور الشبحية ليست مثل أفلاطون لأن هؤلاء

ب_____ العرض لا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٤
بالذات وكذا ثانية ما يراه الأحوال من الصور وثانية الصوت الذي يقال له
الصدى- كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة
الخارجية كما أن ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعا
للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها- وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك
الشيء كما في النظم لبعض العرفاء «١»
همه عالم صداى نغمه اوست كه شنيد اين چنين صداى دراز .

الإشكال الثالث أنه لو كان للأشياء وجود في الذهن
على ما قررتم يلزم أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمانية والأنواع العرضية
«٢» فرد شخصي مجرد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٥
عن المادة ولواحقها من المقدار والأين والوضع وأشباهها يكون ذلك الأمر
المشخص كليا ونوعا.

بيان ذلك «١» أن كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك
المفهوم في الذهن فإما أن يوجد فيه من غير أن يتشخص بل يبقى على
صرافة إبهامه أو يصير متشخصا لا سبيل إلى الأول لأن الوجود لا ينفك
عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول وعلى الثاني يلزم أن يحصل
في ذهننا عند تعقل الإنسان إنسان مشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر
العوارض المادية إذ لو قارنها «٢» لم يجز أن يحصل في العقل المجرد على
ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد- لكن التالي باطل
بديهية واتفاقا «٣» فالمقـدم كـذلك.
و الجـواب عنـه فـي المشـهور
أن الموجود في الذهن وإن كان أمرا شخصا- إلا أنه عرض وكيفية قائمة

عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية كالمعلم الأول وأتباعه كما هو المشهور وأما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول إن كون بعض من أفراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهية ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم أفلاطون وأشياخه العظماء «٢» إلى أن لكل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٧

نوع من الأنواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الأفراد أسباب فعالة لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع وهي ذوات عناية بها والدليل الدال على أن أفراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتأخر على تقدير تماميته وإنما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب المواطنين- والحق أن مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين وقد حققنا قول هذا العظيم وأشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والإيرادات التي منشؤها عدم الوصول إلى مقامهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له إن شاء الله تعالى على أن بناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعتربها وصمة شك وريب- ولا شائبة نقص وعيب لا على مجرد الأنظار البحثية التي سيلعب بالمعوليين عليها والمعتمدين بها الشكوك يلعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت أمة لعنت أختها. ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجة على إثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لأحد أن يناظرهم فيه كيف وإذا اعتبروا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٨

بيان اللزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافا ونعوتا للذهن.

والجواب عنه بوجهه

أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة « ١ » يدرك بعلم حضوري إشراقي - ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيعة الأقدمين - فكذا عند إشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري إشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباشرة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما

و يحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر إلى صورها

الباطنية- ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم.

ثم على تقدير أن يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول إن شرط «١» الاتصاف بشي ء الانفعال والتأثر منه دون مجرد القيام فإن المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع أن لها الإحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات وأعراضها الجسمية لأن قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور دون الانفعال والتأثر عنها ولا نسلم أن مجرد قيام الشي ء بالشي ء يوجب اتصافه بذلك الشي ء من غير تأثر وتغير ولست أقول أن إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لأن ذلك أمر آخر - لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام أصلاً الوجه الثاني وهو أيضاً مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فإن مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصور الكفر كان كافراً وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال فليحسن المسترشد أعمال رويته في ذلك التحقيق لينحل منه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣١٠ الإيراد بنظره في الكتب

بأن مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فإن المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية- فالتضاد إنما هو بين هوية الحرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتها المتضادين وبالجمله هذه الصفات يعتبر في حقائقها أنها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة مخصوصة وتؤثر فيها بما يدركه الحواس مثلاً الحرارة تقتضي تفريق

المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون أجزاؤه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات فإذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم إلا اتصاف بما من شأنه أن تصير به الأجسام حارة أو باردة أو متشكلة أو غير ذلك لا أن تصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية.

و لقائل أن يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيات والأوصاف الانتزاعية والإضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والأبوة وأمثالها مما ليست من الأمور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالامتناع والعدم وأمثالهما إذ لا يتيسر لأحد أن يقول إن اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع- من الأحكام المتعلقة بوجودها العيني إذ لا وجود لأمثالها لأنها إما أمور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات أو عدمية من صفات المعدومات.

ويمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه في هذا الكتاب من أن لكل معنى من المعاني حظا من الوجود « ١ » فالزوجية مثلا له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الأصل والآخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١١

فأما إذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الأصل إذ لا تصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظائرها وأما العدم وأمثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا لأمر باطلا ويجعلها وسيلة لتعريف أحكامها.

الإشكال الخامس أن الذهن موجود في الخارج والأمور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود

ففي الكوز الموجود في البيوت -
و الجواب أن الموجود في الموجود في الشيء
«١» إنما يكون موجودا في ذلك الشيء إذا كان الوجودان متأصلين ويكون
الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود
في الذهن الموجود في الخارج- فإن الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا
هوية والوجود ظلي لا متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل
ومعنى في في الموضوعين مختلف «٢» وكذا استعمالها فيهما وفي المكان
والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لأن كون الشيء في الخارج
ليس من قبيل الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣١٢
الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو أن لا
يكون

الإشكال السادس

أنه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكلية أشخاص حقيقية
يكون بالحقيقة أشخاصا لها لا بحسب فرضنا لأننا إذا حكمنا على اجتماع
النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا
المعنى متشخصا ومتعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع
النقيضين مع أن بديهية العقل- يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن
والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا شريك الباري تعالى
فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضا لأنه إذا وجد في الذهن فرد مشخص
لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته الوجود العيني وإلا لم يكن شريكا
للباري تعالى

و الجواب أن القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود
«١» حمليات غير بنية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على
تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فإن للعقل أن يتصور مفهوم النقيضين

وشريك الباري والجوهر الفرد وأن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على أن ما يتصوره هو حقيقة الممتنع إذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة ومناطق صحة كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٣

منها حملاً أولياً وإن لم يحمل عليه حملاً شائعاً صناعاً فالعقل يقدر أن يتصور مفهوماً - ويجلعه عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به وباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنواناً لماهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن وموجود وامتناعه يتوجه إليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملاً أولياً وباعتبار كونه عنواناً لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود وتشخصه عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فإن الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكماً من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود - لكن عينية التشخص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنه بإزائه وهو الحي القيوم جل ذكره وإن تقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان. فعلم أن هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية «١» وهي وإن كانت مسوقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٤
للشرطية لكنها غير راجعة إليها كما يظن فإن الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما - بأن يكون التقدير من تنمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة أصلاً أو في الذهن لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه

في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقته أو المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى فصل (٤) في زيادة توضيح لإفادة تتقـيـح اعلم أن قوما من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع «١» اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه.

و بيان ذلك أنه لما تعاضد البرهان والوجدان على أنه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ويخبر عنها- ولا يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الإشكالات- فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وأنموذج الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٥ له له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة إلا أن محاكتهما للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة. و يرد عليهم أنه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أن للمعلومات بأنفسها- وجودا في الذهن لا لأمر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية- إذ لا يقول أحد أن كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد بعينه «١» بخلاف إدراكه وتصوره فإنه يجري عليه أحكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما وإحداث مذهب ثالث.

و سلك بعض الأمجاد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا بأس بذكره وما يرد عليه تشـيـذا للأفهام وتوضيحا للمقام. و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي أن ماهية الشيء متأخرة عن موجوديتها «٢» بمعنى أنه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهية من الماهيات إذ المعـدوم الصـرف لـيس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٦
له ماهية أصلا وليس شيئا من الأشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق إما
ذهنا أو خارجا لم يكن ماهية من الماهيات.
فإن قلت فما يصير موجودا ثم يصير ماهية «١» أما هذه الماهية فتصير
هذه الماهية موجودة ثم تصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان أو ماهية
أخرى وهو أفحش - مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنسانا.

قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث أما أولا فلأن هذا التقدم رتبي لا
زمانى - وارتفاع النقيضين فى المرتبة جائز كما سنبين مرارا «٢» وأما ثانيا
فلأن معنى قولنا وجد فصار إنسانا ليس أنه وجد شي ء معين فصار إنسانا
حتى يتأتى الترديد بأن هذا الشي ء إما الإنسان أو غيره بل هناك أمر واحد
هو إنسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من
حيث هو ماهية الإنسان وأيضا لو تم ما ذكرت لزم أن لا يتقدم ملزوم على
لازمه المحمول عليه كالأربعة على الزوج مثلا بأن يقال لو وجدت الأربعة
أولا فصارت زوجا فما وجد أولا إما زوج فالزوج يصير زوجا
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٧
أو ليس بزواج فيكون الأربعة ليست بزواج ثم تصير زوجا وبطلانها ظاهر.
إذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودة الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع
النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية أصلا والوجود الذهني والخارجي
مختلفان بالحقيقة فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجودا فى
الذهن - لا استبعاد أن يتبدل الماهية أيضا فإذا وجد شي ء فى الخارج كانت
له ماهية إما جوهر أو كم أو من مقولة أخرى وإذا تبدل الوجود ووجد فى
الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الإشكالات إذ
مدار الجميع على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فإن قلت
هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه أنه على هذا لا تكون الأشياء بأنفسها
حاصلة فى الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقة «١».

قلت ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجوديين حقيقة معينة يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلبت كيفاً وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه وإن انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى فذلك حاصل وإن أريد أنها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقدّر عليه دليل إذ مؤدى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ولا يخفى أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متصفاً بالمحمول وإن انقلبت حقيقته وماهيته بتبدل الوجود. فإن قلت إنما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والأعراض وبين الكيفيات الذهنية أي الصور العلمية مادة مشتركة يكـون بحسب

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣١٨ الوجود الظلي كيفاً وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الأمر في الهيولى المبهمة في ذاتها حق الإبهام وتصير باقتران الصورة تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر أنه هناك مادة مشتركة بين جميع الموجـودات.

قلت إنما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب أمر في صفته كانقلاب الأسود أبيض والحر بارداً أو صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء وأما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما «١» نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب أمراً مبهماً عاماً هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة في تعاليقه.

و اعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له أدنى بصيرة- أن انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول أن ينقلب المادة

من صورة إلى أخرى- أو الموضوع من صفة إلى أخرى وليس لكل أمر يوجد في الذهن محل أو موضوع- سوى الذهن باعتبار حصوله فيه «٢» ومعلوم أن الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية- التي هي عنده كيف إلى الأمر الخارجي الذي هو جوهر مثلاً وليت شعري ما هذا الأمر الواحد الذي زعم أنه بحيث إذا وجد في الخارج كان ماهية وإذا وجد في الذهن كان ماهية أخرى وكيف ينحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم متقدم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٩

الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب إذ العوارض متقدمة كانت أو متأخرة لا يغير حقيقة المعروض فإنها إنما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن- مغايراً بالماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من أن حصول الماهية في الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان- أو ينقلب إلى ماهية أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد في الدار أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى عمرو مثلاً ثم من البين أنه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة أو كالجنس مثلاً لم يصدق أن هناك شيئاً واحداً- يكون تارة ذلك الأمر وأخرى أمراً آخر والفطرة السليمة تكفي مئونة هذا البحث- وأنت تعلم أن القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجي في الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه فيه وأن الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الأمر الخارجي بل هو قائل بذلك وأنه على ما ذهب إليه يتوجه أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفاً نفسانياً مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفاً نفسانياً بل جوهرًا قائماً بالنفس- بل نقول إن الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق أنه لو وجد في الخارج لكان عينه فإن حال

تلك الحقائق في الذهن كانت صورا علمية ناعثة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية «٢» فعلم أن الحقائق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي أثبتتها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢١

المعلم الأول وأتباعه من حيث إنها ليست متعينة أصلا وليست لها حقائق متحصلة- بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الإبهام إنما يتحصل ويتعين لها ماهيات بالقياس إلى أحد الوجودين فالحقيقة المائية إذا لوحظت- من حيث وجودها العيني الأصل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلًا وإذا وجدت في الذهن وقامت به صارت عرضا من الكيفيات النفسانية وهي بنفسها لا يتحصل بشي ء منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالـخارج أو العلمـم. فإن قلت ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته أيضا لأن الشي ء لا ينفك عن ذاتيه بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وأيضا على هذا التقدير لا يكون لشي ء واحد وجودان ذهني وعيني- قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية وهو الذي ساق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٢

عندنا إليه البرهان فالشي ء إنما يتعين بوجوده الخارجي أو الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا معينة فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرًا وإلا لكان عرضا وكذا بالنظر إلى وجوده الذاتي إن كان قابلا للأبعاد كان جسما وإن كان مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل- فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقا أو تقديرا وإذا لم

تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلت لأن ينتزع منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وأمثالهما- وإن لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص أحد الوجودين «١» لم يصلح لأن يشار إليها وتعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الألفاظ- وتؤدي العبارات وتحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف واللاتعين البحث- فإذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين «٢» هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث إنه جوهر مثلاً وجسم ونظام ويحكم عليه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٣

بما يقتضيه حقيقته العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقila بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية «١» ينظر إلى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرف أحكامها وأحوالها الخارجة وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحناك إليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما أردناه أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور.

و ليعلم أن كلام المتأخرين أكثره غير مبين على أصول صحيحة كشفية- ومباد قوية إلهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية- وعلى الذائعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أو زيادة تدقيق إنما جاء بالحقاق منع ونقض فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات- مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن

دياجيرها إلا الأقلون ما ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

فصل (٥) في بيان مخلص عرشي في هذا المقام
و هاهنا مسلك آخر في حل بعض الإشكالات الواردة على القول بالوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٤

الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما
يرتكبه معاصره الجليل من أن إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من
باب المجاز والتشبيه- بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل
الوجودات وكون الصور العلمية كفيات حقيقية «١» وهو أنا نقول إن للنفس
الإنسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية من الأعيان الخارجية ومن الصور
الخيالية والأشباح المثالية- ولا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتأثر
بكيفية نفسانية هي علمها به- فيعلم حينئذ أن للنفس هناك كيفية حادثة عند
انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا- إنا إذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد إلا
هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها
ناعة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل
الدليل على أنه تحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن
صرحوا بأن العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الأمر واشتبه الحق.
و تحقيق الحق «٢» فيه أنه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد
معه صفاته وأعراضه وذاتياته كالأبيض والضحاك والماشي والجالس والنامي
والحيوان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٥

و الناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا بل عين زيد وجودا فإن
في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم «١»
من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له أن يكون الجوهر
ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق فذلك الموجود الذهني فإن من جملة الحقائق

الكلية العلم وإذا وجد فرد منه في الذهن فإنما يتعين ذلك الفرد منه بأن يتحد بحقيقة المعلوم كما أن الجسم إنما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكما متشكلا متحيزا ناميا أو جمادا وعنصرا أو فلكا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم إنما يتعين ويتحصل - إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلوق جنسا بعيدا «٢».

و تحصل العلم وتعيينه إنما هو بانضمام الحقيقة المعلومه إليه متحدة معه - بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعيونها كما أن زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعيينه - ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح أن العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث إنه علم وهو في الواقع بعيد عنه حقيقة المعالوم.

و على هذا لا يتوجه الإشكال بأن العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف ومن حيث إن حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم فيلزم أن يكون حقيقة واحدة من مقولتين. لأن محصل هذا التحقيق أن العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٦

المقولة بالعرض كما أن زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث «١» إنه أب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب ذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء - أن العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار «٢» فإن الأبيض والبياض عنده أمر واحد بالذات مختلف من حيث أخذه لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء كما أن الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك إشباع القول في ذلك

وعلى هذا لا غبار على ما ذكرناه ولا يشوش الأفهام وساوس الأوهام
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٧
المرحلة الثانية في تنمة أحكام الوجود وما يليق بأن يذكر من أحكام العدم
فصل (١) في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط «١»

ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٨
وجود «١» إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه «٢» ثم إن ثبوته
للموضوع ثابت أيضا للموضوع فيكون له أيضا ثبوت ثابت هو أيضا
للموضوع وهكذا إلى غير النهاية.

فيفك عقدة التشكيك بما سبق من أن إطلاق الوجود على الرابط في
القضايا- ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا كان
محمولا أو رابطيا أي ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط في إطلاق لفظ الوجود
تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات وتارة
بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود- الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا
حقيقة سواء كان لنفسه أو غيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط
كما مر سابقا فكون ألف ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه
ولكن للموضوع كوجود الأعراض والصور لموضوعاتها ومحالها- حتى
يستلزم وجوده في نفسه بل إنما هو اتصاف ألف وب أي الرابط بينهما-
فيجوز أن يتصف الموضوع بأمر عديم مما له ثبوت بنحو من الأنحاء وإن
لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علم أن اللانهاية الحاصلة من تضاعيف
لحظات الأفهام- وخطرات الأوهام غير ممتعة لانبثاته بانبثات الملاحظة إذ
ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم
بثبوته للموضوع أو المحمول- فإذا قلنا ألف ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب
لألف على أنه مرآة لتعرف حال ألف وب لا على أنه ملتفت إليه بالقصد فلا

يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت - بكونها ثابتاً لألف أم لا منسوباً إليه بالثبوت أم باللاتبوت فإنه في حكمنا بأن ألف ب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٩

نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا تكون منسوبة نعم إذا قلنا ثبوت ب لألف كذا فقد جعلناه منظوراً إليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع إلا بين الحاشيتين - واستصلح أن يصير إحداهما فيعتبر له ثبوت وربط آخر وحينئذ يرجع الأمر إلى أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات إليه إلا بالتبع ثم إذا التفتنا إليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين إلا بالعرض وانتقلنا إليه ونسبناه إلى موضوع فحصل هاهنا ثبوت ثالث غير ملتفت إليه وكذا إذا توجهنا إليه بتصويره أحد طرفي الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس إلى أن نقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منا بالإرادة والاختيار فتتقطع به السلسلة.

و ما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمة أن المحمول بما هو محمول - ليس وجوده في نفسه إلا وجوده لموضوعه «١» ليسوا عنوا بذلك أن وجوده في نفسه - هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الأعراض والصور إذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا أنه لا يوجد نفسه وإنما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو مجرد أنه ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض - وبين قولنا وجوده في نفسه هو أنه موجود لموضوعه فإن الأول يستلزم الوجود دون الثاني هذا إذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة وأما أن حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع مما يلزم أن يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء فذلك كلام آخر. ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرر سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدد إن شاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا

من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية وأكابر الفلسفة الإلهية أن وجود الطبائع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٠
و أن الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وأن وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالي المحيط بجملته السافلات فقالوا إن الممكنات طرأ مادياتها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة ————— وهو الواجب ————— تعالى.
و لا يسع لأولئك الأكابر ولم يتيسر لهم إلا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لأنهم لما قالوا بالثاني في الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق «١» لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق ومنسوبا إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى.

و أما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه في مترقب القول ومستقبل الكلام أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الإشارة سابقا إلى الفرق بينهما معنى- وعقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظا لنلا يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر- بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض ————— وتنبه:هـ

إن بعضا من أجلة العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام الواصلين من أصحاب المعارج وأولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني أنه هيئة الجسم كان موجودا وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما- والثوب إن اعتبر صورة في القطن كان موجودا وإن اعتبر مباينا

للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعريف معنى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣١

قول من قال الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وأنها لم تظهر ولا تظهر أبدا وإنما يظهر رسمها انتهت ألفاظه وقد ذكر فصولا أخرى ليست معانيها في القوة والمتانة- أقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام. و إني لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحة الواهية فإن الخبط والخلط في هذا القول أوضح من أن يخفى عند المتدرب في الصناعات العلمية- أو لم يقع فيه وضع أحد معنيي الوجود الرابطي موضع الآخر فإن الأسود في قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له إلا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا مما لا يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وإن كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم. قوله وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما إن أراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه لأن الحقيقة الجوهرية ممتعة الثبوت للأعراض- لكن التردد غير حاصر لجواز أن يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها إذ لا شبهة في أن الإضافة إلى الموضوع خارجة عن نفس ماهيتها المأخوذة بما هي وإن أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم إذ كما أن للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه «١» إلا أن وجود الأعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره- إذ قد مر أن المراد من الوجود لنفسه أن لا يكون قائما بغيره

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٢

فصل (٢) في أن الوجود على أي وجه يقال إنه من المعقولات الثانية وبأي معنى يوصف بذلك

إن كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيات والنسب والإضافات- وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفاهيمات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولة وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفاهيم وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني على أن يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الأولى فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقة ذاته وذاته «١» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٣ و كذا الشيئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان إذ قد تحقق لك أن المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها- هو نحو وجود المعقولات أولى في الذهن على أن يعتبر قيده لا شرطا «١» في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى والوجود وكذا الشيئية ونظائرها ليس من هـ _____ ذا القبيـل.

و ليعلم أن النظر في إثبات نحو وجود تلك الثواني وأن وجودها هل في النفس أو في الأعيان وأن لها صلاحية الإيصال أو النفع في الإيصال من وظائف العلم الكلي إذ قد تبين فيه أن المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما فالكلي بشرط كونه هذه الأمور مع صلاحية كونه موصلا أو نافعا في الإيصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٤

و الأعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات أيضا كالوجوب والامتناع والإمكان - شرائط بها يصير المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعا لعلم المنطق فإنه إذا علم في العلم الأعلى أن الكلي قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه الشرائط موضوعا للمنطق وقس عليه سائر الموضوعات في أن إثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول إلى علم هو أعلى منها وأما تحديدها وتحقيق ما هيئاتها فيكون في العلم الأسفل لا في العلم الأعلى «١» وهذا أيضا يشعر لنا بأن الوجود للشيء متقدم على ماهيته وأن أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهية على ما نحن بصدد

تبصرة: إن من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعا سواء كان وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الأعيان أو انتزاعيا كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفي وقوع الماهيات في الأعيان ونفي مجعوليته بل الواقع في الأعيان بالذات - منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان وكون الماهيات في الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود «٢» لا على الوجه الذي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٣٥ ذهب إليه النافون للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلا إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص «١» كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أن الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه أن زيدا في الخارج - بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل «٢».

و المعقولات الثانية بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا يقع إلا في العقود
الذهنية- إذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي
هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات
وإن كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقية كقولنا الماهية
ممكنة والأربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات
الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنية كما علمت
بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفة فإن المنعقد بها من
القضايا صنفان حقيقي وذهني صنفان. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٣٦
ذكر تنبيه وتعليق بتحصيلي:
إن رهطاً من القوم قد جوزا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها
في نفس الأمر وبين بعض أجلتهم ذلك بقوله إن معنى الاتصاف في نفس
الأمر أو في الخارج- هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما
بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك أن هذا
المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف إذ لو لم يوجد فيه
لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم- ولا يقتضي وجود الصفة فيه
بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظته العقل
صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف
الذهني فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه
خاص- يصير مبدءاً لانتزاع العقل الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقاً فمعنى
كون الخارج أو الذهن ظرفاً للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في
أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه «١» وفيه
محال أنظر كمار لا يخفى.
و الحق «٢» أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في
ظرف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٣٧

الاتصاف « ١ » فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات وأعدام الملكات والقوى والاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها « ٢ » .
و لا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما أن البياض إذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض وصفا مطابقا لما في نفس الأمر فكذلك حكم اتصاف الحية وان يكونه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٨

أعمى واتصاف السماء بكونها فوق الأرض وغيرها فما وقع في كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من أن الصفة إن كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فإن المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرناه فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الأشياء بالإضافيات والأعدام والقوى لما دريت من أن لها حظا من الوجود ضعيفا- هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبإزاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود أقوى وأكد من حظ الموصوف بها منه- وذلك كما في اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه في بابه إن شاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لأحد أن يعكس الأمر في تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين في الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ثم يدعي بعد

هذا التعميم والتقرير أنه لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره. فقد تحقق أن ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سـخيف مـن القـول لا يرتضيه ذو تدبر. تنبيه: ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب الأكوان في الكمال والنقص وتحصلات الأشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك أن تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الأنظار وروده على أولياء الحكمة وأئمة العلم وتميط به الأذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق وهو أنهم عرفوا الحكمة بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجية- على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات الثانية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٩
و أحوال المقولات السبعة النسبية بأن تذكر ما أصلناه «١» من أن الوجود لكل شيء من الأشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو أن يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره أصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والإمكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور والإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره أشد وإمكانه أكثر إلى أن ينتهي الوجود إلى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهرى عين تقومها بالصورة الحالة فيه وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية أخرى وإذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى م ينتهي نحو وجوداتها في الوهن والخسة بحسب مراتب إمكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت الأعراض في الخسة إلى عرض نحو حقيقتها ووجودها- نفس التشوق

والطلب والسلوك إلى عرض آخر كفي في أو أي في أو وضعي على سبيل
التجزي والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود
العيني فإذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الأولى أثبت لها هذا النحو من
الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام كيف وإثبات نحو آخر
من الوجود وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٠
فصل (٣) في أن الوجود خير محض «١»

هذه المسألة إنما تتضح حق اتصاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود
المعقول- الذي من أجل البديهيات الأولية مصداقا في الخارج وحقيقة ذاتا
في الأعيان وأن حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدري
كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنى أنها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع
سواء كان الوقوع وقوع نفسه أي نفس الوجود أو وقوع شيء آخر هو الماهية
وأما من لم يضع للمفهوم من الوجود- عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا
المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون
الوجود خيرا محضا لأن «٢» معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤١
و يشترك إليه الأشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعاً وإرادة وجبلة وبين
أن الأشياء ليست طالبة للمعنى المصدري ولا يكون مبتغاها ومقصودها
مفهوما ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا في غاية الظهور والجلال لا يليق أن يخفى
بطلانه على أوائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر
والروية.

فإذا تحقق أن وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من
القيوم الواجب بالذات المنور للماهيات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور
الوجود- فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب
الشرية- التي هي عبارة إما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من

الأشياء أو فقدته وامتناعه رأساً أو لا يكون فالشر مطلقاً عدمي إما عدم ذات ما أو عدم كمال وتمام في ذات ما- أو في صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشـــــر لا ذات لـــــه أصـــــلاً « ١ » .
و أما الماهيات الإمكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لأنها لا موجودة ولا معدومة باعتبار أنفسها ووجودها المنسوب إليها على النحو الذي قررناه مراراً خيريتها وعدمها شريتها.

فالوجود خير محض والعدم شر محض فكل ما وجوده أتم وأكمل فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا إمكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذي هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافية وهكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد والأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى أقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الأولى التي حظها من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤٢
الوجود عريها في ذاتها عن الوجود وفعليتها هي كونها قوة وجودات الأشياء وتماها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها إبهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع الشرور والأعدام ومعدن النقائص والآلام- على أنها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور ســـــماوية لـــــها أقفـــــاص عنصـــــرية « ١ » .
ثم اعلم أن الوجودات باقية على خيريتها الأصلية والعرضية أيضاً ما دامت هي غير نازلة إلى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها إلى حيز المكان والزمان وأما إذا انجرت سلسلة الوجود إلى عالم الأجسام والظلمات ومضائق الأكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته- وبالقياس إلى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس إلى ما يستضر به أو يتأذى منه أو ينعدم

به يوصف بالشرية لأنه يؤدي إلى عدم ذات أو عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات أحد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لأنه خير محض كما علمت.

فالشر الحقيقي غير مقضي البتة والشر الغير الحقيقي مقضي بالعرض للزومه- لما هو خير حقيقي ومقضي بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر أن لوازم الماهيات غير مستتدة إلى الجاعل والشرور منبعها قصورات الآنيات ونقصانات الوجود عن الكمال الأتم والجمال الأعظم فصل (٤) في أن الوجود لا ضد له ولا مثل له «٢»

تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٣
كما سيأتي في مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وأيضا من شرط المتضادين بما هما متضادان أن يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هو وجودان كذلك ولا أيضا بين طبيعة الوجود المطلق وشي ء من المفهومات القابلة للوجود كذلك وإذا لا طبيعة أعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل أيضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل له كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها وتحقق أمثالها فصدق فيه ليس كمثله شي ء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما وهذه الحثيات إنما هي باعتبار التعينات والتنزلات وأما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل

فيه الحثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فإن جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة في عين الوجود فلا مغائرة إلا في اعتبار العقل.

و أما ما يتمسك في ذلك بأن اشتراك طبيعة الوجود بين الأشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا أو مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين أو المثليين بالفعل «١» أو بالإمكان وعروض أحد الضدين أو المثليين للآخر فليس بشيء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم «٢» لا بما هو أحد المعقولات فلو التزم أن يكون لها ضد أو مثل لا يمكن أن يتحقق في وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفهومات لم تكن القاعدة شاملة ففات ما ادعي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٤ إثباته «١» ثم عروض الشيء لضده غير ظاهر الفساد. تنمة:

فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفاهيمات غير منافية لها كيف وما من مفهوم إلا وله تحقق في الخارج أو في العقل - والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى عدم راجعة إلى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة والحثيات المتنافية لها رجوع إلى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشأته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود وأما كونه منافيا لعدم فليس باعتبار كونه مفهوما من المفاهيمات فإنه بهذا الاعتبار لا يأبى اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية والمفاهيمات الكلية في إمكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأبى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتي - وطبيعة عدم أو المعدوم بما هي معروضة لمفهومها مما لا خبر عنها أصلا وليس هي شيئا من الأشياء ولا مفهوما من المفاهيمات بل الوهم يخترع لمفهوم عدم

موصوفا- ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في الذهن- هذا في العدم المطلق- وكذا الحال في العدمات الخاصة إلا أن هناك نظرا آخر حيث إن العدم الخاص كما أن مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفة بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا حكم بافتقاره إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٥ موضوع كما تفتقر الملكة إليه.

ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بأي نحو من الأنحاء وطور من الأطوار- يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل- كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعري عن الوجود مطلقا إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار مع أن هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التعري في نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور ما- والتصور وجود عقلي فهو فرد من أفراد مطلق الوجود فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفاهيم والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفاهيم متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب وأعدام- وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأولي والعرضي الصناعي وبه يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكله ففي هذا الموضع نقول للعقل أن يتصور جميع المفاهيم حتى عدم نفسه «١» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٦ و عدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله أن يعتبر المجهول المطلق ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها بأحكامها- كعدم الإخبار في المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لا على أن يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق

وشريك الباري إذ كل ما يتقرر في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأولي فقط فلم يحمل على شيء منها أنه اجتماع النقيضين أو المعدم المطلق وشريك الباري مثلا بالحمل الشائع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤٧

العرفي لأن هذه المفاهيم ليست عنوانا لشيء من الطبائع الثابتة في عقل أو خارج- بل العقل بتعمله الذي له يقدر ويفرض أن شيئا من هذه المفاهيم عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلا فيحكم عليه لأجل تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه أصلا أو الإخبار عنه رأسا أو الوجود له مطلقا أو الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل إيجاب قضية حملية غير بتية- في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه وإن كان بعدم الإخبار عنه وإن امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديرا. و على هذا القياس حكم نظائره كالمعدم المطلق في كونه لا يحكم عليه- بل في كل مفهوم لا يرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان أو لفرط التحصل والحقيقة مثلا إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقة ليس إلا مفوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجه إلى المفهوم منها بل إلى ما يرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل أو وهم

و سبيل ما أشرنا إليه سابقا في هذا الباب أن مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتبارا لكون الشيء منسلخا عن جميع أنحاء المعلوماتية ففي هذه الملاحظة معرى عن كافة أقسام المعلوماتية حتى عن المعلوماتية بهذا الوجه

وهذا هو مناط امتناع الإخبار عنه وحيث إن هذه الملاحظة نحو من أنحاء معلومية هذا الشيء فكان هو مشوبا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه.

و كذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث إن مطلق اعتبار الشيء وتصوره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء فكان هو متصفا بالوجود ففي هذا الاعتبار وبحسبه وهذا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤٨ منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه فإذا فيه جهران مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه وإليه أشار المحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال- رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور أصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من أن يكون شيء قسيما لشيء باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت في الذهن وإما غير ثابت في الذهن- فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث إنه مفهوم أضيف فيه كلمة لا إلى الموجود ومن حيث إنه مفهوم قسم من الثابت في الذهن فصل (٥) في أن العدم مفهوم واحد إن من الأمور المعلومة بأوائل العقول أن العدم في نفسه ليس إلا أمرا بسيطا «١» ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل إلا من جهة ما يضاف إليه- وليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متميزة في ذاتها أو في عوارضها لمعدومات متغايرة في معدوميتها ولا حصص من السلوب متكررة لمسلوبات متعددة بل كل ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات- وكما أن المعدوم في ظرف ما

ليس بشي ء فيه فكذلك العدم «٢» وإنما التمايز في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٩

الأعدام باعتبار الملكات «١» فالعقل يتصور أشياء متمايزة في ذواتها
أو في عوارضها - كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والاضد ويضيف
إليها مفهوم العدم- فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من
جملة الأعدام بالعلة له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر
الأعدام ويختص بأنه ينافي وجود المشروط- وكذلك عدم الضد يتميز عنها
ويختص بأنه يصح وجود الضد الآخر وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا
يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليد
ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر ولو كان الأمر
كما يحسبه لكان في كل شي ء أعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا
متناهية.

و أما تجويزهم التسلسل في العدميات كأعدام الحوادث الغير المتناهية فهو
إنما وقع لأن مرجعه إلى اللايقي «٢» وغير المتناهي فيه بالقوة أبدا وما
يخرج إلى الفعل متناه البتة بلا تعيين مرتبة من التناهي بخصوصها بل العقل
يفصل العدم بعد أن يضيفه إلى المتعدد إلى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا يشبه
تفصيل المتصل الواحد إلى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على
أجزاء المتصل الوجداني بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض
بالترتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٠

الحكم بالتقدم والتأخر بين تلك العدميات بالعلة والمعلولية وكما أن
اللانهاية في أجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعيين الانتهاء في القسمة
الأجزائية بالوصول إلى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل في
الأعدام بمعنى عدم الانتهاء إلى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم
عليه بالعلة لا بمعنى ترتب أمور غير متناهية فالعدم ليس إلا عدم واحد لا

تحصل له أصلا وليس في نفس الأمر شيء هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشيء إذا سئل عنه بما هو ولا يجاب به إذا سئل عن شيء بما هو فإن مرجع عليّة العدم إلى عدم عليّة الوجود ومرجع عروض العدم لشيء - إلى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود له ليس بعروض فرد أو حصة

من العدم

فصل (٦) في كيفية عليّة كل من عديم العلة والمعلول للآخر اعلم أن العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا «١» لكن العقل الإنساني من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات «٢» مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٥١

لذواتها كما سبق.

ثم اعلم أن الأشياء العدمية والأمور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تنوع وتحصل إلا بما يضاف هي إليه فالعدم المقيد بشيء ما إنما يعقل ويتحصل في العقل بسبب ذلك الشيء وبصح لحق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل فيصح أن يحكم عليه بالعليّة والمعلولية «١» وغيرهما من الأحكام والأحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة وإن علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال.

و تحقيق ذلك أن عدم العلة إذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعليّة من جهتين من جهة أن وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح أن يكون محكوما عليه بالعليّة وإن لم يكن مطابقا للحكم فإن مطابق الحكم بالعليّة على الوجه الذي أومأنا إليه والمحكي عنه بها هو ما يطابقه أعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم

علمي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره هو الرفع للعلة وإن كانت الحكاية عنه ما وقعت إلا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة أن نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه- وأما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست إلا من الجهة الأخيرة فعلية أحد العدمين للآخر- يكون في كلا الطرفين العلم والعين وعلية الآخر له في أحدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول وإن كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر في مرآة العقل وأما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت إليه في الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما أن إثبات العلة سبب لإثبات المعلول وإثبات المعلول دليل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٢ على إثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة فإذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه- والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به فصل (٧) في أن عدم كيف يعرض لنفسه

العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنه معدوم في الخارج فإن اشتبه عليك أن عدم المضاف إلى أي شيء كان يكون نوعا من عدم ومقابلا لمعروضه وما يضاف إليه فإذا أضيف إلى نفسه وصار عدم عدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متدافعان إذ النوعية يوجب الحمل بهو والتقابل يوجب نفيه فتذكر أن العارضية والمعرضية «١» بين عدم ومعرضه في الحقيقة- ليست إلا بحسب وجودهما في العقل لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معرضه فما يضاف إليه عدم ويعرضه بما له صورة عقلية قيد لمفهوم عدم محصل له مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون عدم المقيد به نوعا

من العدم وبما هو عنوان «٢» لأمر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كـ_____ف والنوعـ_____ة مـ_____ن أـ_____وال
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٣
المعقول بما هو معقول كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات والتقابل من الأحوال الخارجية للأشياء لأن المتقابلين مما يجتمعان معا في الذهن وما ذكرناه أليق بانحلال هذه العقدة مما هو المسطور في أرقام أهل التدقيق من
الآخـ_____ر

فصل (٨) في أن المعـ_____دوم لا يعـ_____اد
العدم ليس له ماهية إلا رفع الوجود وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إن الله لا يتجلى في صورة مرتين «١» فإذا المـ_____عدوم لا يعاد بعينه- كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض- فكان الوجود أيضا واحدا فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هذا خلف ويلزم أيضا أن يكون
حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين هذا محال.

ثم إنه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الأول من الاستيناف الثاني والثالث من الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهية لعدم تعيين مرتبة من المراتب إلا متناهية للوقوف عنـ_____دها فـ_____ي الاسـ_____تيناف دون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٤
غيرها بعد تسويغ ذلك أولا وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شـ_____ي ء واحـ_____د بعينـ_____ه.
فإن قلت كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم يعدم فيكون

عدمان لذات واحدة فإذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود أيضا كما اعترف _____ت _____هـ.

قلت قد مر أن معنى عروض العدم لشيء ليس إلا بطلاناً صرفاً للذات وليسىة محضة لها وليس في الواقع معروض يضم إليه أو ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتاً ويضيف إليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل إلا بتكثر الملكات «١» فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال إنها واحدة أو متعددة متماثلة وإنما يضيف العقل نسبة العدم إلى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل ————— لوجوده وبعده ————— وجوده.

و حاصل كون الشيء كان معدوماً قبل وجوده وسيكون معدوماً بعد وجوده - انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقاً ولاحقاً - فالعدم ليس إلا عدماً واحداً لا يتصف بالذات بالسبق واللاحق بل إنمىا يتصل ————— بور العقول «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٥

بقوته الوهمية للحادث الزمني عندما أزيلاً ثم وجوداً ثم عدماً طارياً كطرفين ووسط حتى إن الأوهام العامة يتخيل أن العدم يطرأ على شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويحك هويته عن صفحة الأعيان وذلك لذهولهم عن أن وجودات الأشياء إنما هي عبارة عن تجليات المبدأ الحق وأشعة نور المبدأ الأول وشئونه الذاتية لا تتبدل كل منها عما هو له إلى غيره «١» لكن المحجوب لقصور نظره عن الإحاطة بالجميع يتوهم أن كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حل في مقامه وهكذا ولم يتفطن بأن طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع - لا يخلو إما أن يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة أو في زمان واحد بعينه وإما أن يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشيء يستحيل أن يكون له وجود إلا في مرتبة وجوده وطرف فعليته وظهوره فإن لكل شيء نحو خاصاً من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع

توابعه ولوازمه من الصفات والأزمنة والأمكنة اللائقة به الغير المتعدي عنها إلى غيرها- فإذا استحال أن يكون لكل شيء إلا نحو واحد من الوجود يقتضيه له أسبابه السابقة وشرائطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدأ الأول تعالى فلم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرأ عليه العدم ويرفعه عن ساهرة الأعيان أو يقع العدم بدلا عنه في مقامه المفروض

و أما ما يقال من أن ذوات الممكنات لا يأبى عن العدم ولو حين الوجود فمعناه أن مع قطع النظر عن الأمور الخارجية وأنحاء تجليات الحق الأول وكون الحقائق الوجودية من مظاهر أسمائه الحسنی ورشحات صفاته العليا إذا نظر إلى نفس ما هي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٦

كل من الطبائع الإمكانية والمفاهيم العقلية لا يأبى مفهومها ومعناها عن لحوق شيء إليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا يأبى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره وأما بالنظر إلى إفاضة الحق وتجليه في صور الأسماء والصفات وإبقائه للحقائق إلى غاية معلومة عند علمه المحيط بكل شيء على ما هي عليها فهي ممتعة العدم مستحيلة الفساد فتجوز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من أغاليط الوهم وأكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا المرام- على ذوق أرباب العرفان ووجدان أهل الإيقان وهاهنا استبصارات تنبيهية

ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤساؤهم في زبرهم- يناسب أهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم إذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع إعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع إلى فطرته السليمة-

ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم
ممتنع

الأول منها لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء
على نفسه بالذات - واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم.
و رد بمنع ذلك بحسب وقتين فإن معناها عند التحقيق تخلل العدم بين زمني
وجوده واتصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظرا إلى وقتين لا ينافي
اتحاده بالشخص.

و أنت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكر ما أصلناه من أن وجود الشيء
بعينه هويته الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح وأما توهم
الانتقاض بالبقاء فهو ساقط لأن الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب
تحليل الذهن ليس في الحقيقة إلا للزمان بهويته الاتصالية الكمية فينحل في
الوهم إلى الأجزاء - وتكثر أجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها
المنحفظة وحدها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٧
الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل بين متاه
الأول ومتاه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع إفاضاته المتجددة
الزمانية

الثاني لو جاز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته
العينية فجاز إعادة الوقت الأول
لأنه من جملتها ولأن الوقت أيضا معدوم يجوز إعادته لعدم التفرقة بين
الزمان وغيره في تجوير الإعادة أو بطريق الإلزام على من يعتقد هذا الرأي
لكن اللازم باطل لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث إنه معاد إذ لا
معنى للمبتدأ إلا الوجود في وقته وفيه مفسد ثلاثة جمع بين المتقابلين ومنع
لكونه معادا لأنه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الأول -

ورفع للفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معاداً إلا من حيث كونه مبتدأً والامتياز بينهما ضروري. و هذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من الشخصات فإنه غير صحيح بل يكفي كونه من الأمور التي هي أمارات التشخيص ولوازم الهوية العينية التي لها أمثال من نوعها واقعة في الأحياء والأوضاع والأزمنة. فإن قيل لا نسلم كون الوقت من الشخصات بأي معنى كان فإنه قد يتبدل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين حتى إن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة.

قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة أن كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم الشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدي امتداد شيء من تلك العوارض لكان هالكا كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم إن اجتماع المعاني الغير المشخصة لا يفيد التشخيص لأن ذلك في التشخيص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه إلا نحواً من أنحاء الوجود وكلامنا في التشخيص بمعنى الامتياز عن الغير يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخيص بالمعنى الأول والتشخيص بهذا المعنى يكون لازماً إياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضية عد من جملتها الوقت.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٨
و اعترض على هذا الدليل بأننا لا نسلم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأً البتة وإنما يلزم لو لم يكن الوقت معاداً أيضاً ثم بهذا الكلام أورد على ما يقال لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية - ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض وإلا لم يكن له إعادة بعينه بل بالسابقة واللاحقية «١» بأن هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون

للزمان زمان فيعداد بعد العدم ويتسلسل.
دفع تحصيلي:

لا يحتجب عن فطانتك أن السبق والابتداء واللاحق والانتها - من المعاني الذاتية لأجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته وبالجمله وقوع كل جزء من أجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه مثلا كون أمس متقدما على غد ذاتي لأمس كما أن التأخر عنه جوهرى لغد وكذا نسب كل جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقي الأجزاء - فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس أيضا لأنه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول الزمان المبتدأ - كونه مبتدأ عين هويته وذاته فإذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته وذاته فيكون حينئذ مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لأنه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهم قد دم الأساسان وانفسخ الجوابان
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٩
الثالث لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لأن حكم الأمثال واحد ولأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد - لأن التقدير اشتراكها في الماهية وجميع العوارض واعتراض عليه بوجهين - أحدهما أن عدم التميز في نفس الأمر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع.
و ثانيهما أنه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله أنه لا تعلق لهذا بإعادة المعدوم.

أقول والجواب أما عن الأول فبأن التميز بين شيئين بحسب نفس الأمر لا ينفك عن التخالف في العوارض الشخصية فإذا لم يكن لم يكن وقوله

« \ »

و لم يعلموا أن أسرار الشريعة الإلهية لا يمكن أن تستفاده من الأبحاث الكلامية والآراء الجدلية بل الطريق إلى معرفة تلك الأسرار منحصر في سبيلين إلحكم- كالعقل الأول وما يتلوه وكل ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهوى الأولى والحركة وما يقربهما. و ملخص القول أن من المعلومات ما وجودها في غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية الضعف- شبيه بالعدم لكونه مخالطاً للعدم مثل الهوى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطاً بين الأمرين وذلك مثل الأجسام المادية عند القوم ومثل الأجسام التي في خيالنا عندنا إذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا ما لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الأبدان العنصرية تعجز عن إدراك القسم الأول كما يعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشمس لأنه يبهر أبصارها ويعجز أيضا عن إدراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الأمور ونقصاناتها كما يعجز البصر عن إدراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية فأما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على إدراكه والإحاطة به كمعرفة الأبعاد والأشكال والطعوم والألوان وسبب ذلك أن أكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد أن يكون من جنس المدرك- كما أن الغذاء لا بد وأن يكون من جنس المغذي فلذلك سهل عليها معرفة هذه الأمور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ١، ص: ٣٨٨
فصل (١٣) في أن حقائق الأشياء أي الأمور الغير الممتعة «١» بالذات
يمكن أن تكون معلومة للبشر

ربما يوجد في بعض الكتب أن الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها وأما البسائط فكلما لأنها لا يعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل أن يقال إن

النفس «٢» شي ء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فأما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بأن الاختلاف في ماهيات الأشياء إنما وقع لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فأما لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من أن العلم بالعلة علة العلم بالمعلول ولو كان الأمر كذلك لما كان شي ء من صفات الحقائق مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل. و لعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشي ء وبين العلم بالشي ء بوجه «٣» فإن الأول يصلح موضوعا للقضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه إلى أفراد فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه بشي ء إلى أفراد الحقيقة بالذات دون أفراد العرضية ولوازمه أو ملزوماته إلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٨٩ بالعرض وسراية الحكم على الشي ء بالذات إلى شي ء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده. ثم يجب لك أن تعلم أن العلاقة اللزومية بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم إلا في لوازم الماهيات من حيث هي هي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية وأشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل ماهية الشي ء والمستتبع للوازمه العينية هو وجوده العيني فلا يلزم من تعقل شي ء من الأشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت أو بعيدة وبهذا تندفع تلك الشبهة.

و قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة وبرهانه أن المركبات لا بد وأن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط إن استحال أن تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن أيضا أن تكون معقولة بالرسم

بل الحق في هذا المقام أن يستفسر من القائل بكون البسائط غير معلومة- أ كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا أو موجودا بسيطا فإن أراد بها أن العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما له وجهه «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩١

كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وإن أراد أن العقل لا يعرف مفهوما من المفاهيم البسيطة فهو ظاهر البطلان فإن العقل يدرك مفهوم الكون المصدري- والشيئية ومفهوم الذي وما وغير ذلك فإما أن يكون المعقول له من كل شيء مفهوما مركبا أو بسيطا فإن كان مفهوما بسيطا فهو إما كنه شيء بسيط أو وجهه- فعلى الأول عقل كنه ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني أيضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وإن لم يعقل كنه ذي الوجه إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلاتها إلى غير النهاية أو يدور فيلزم أن لا يعقل شيئا أصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وإن كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزءه لا محالة لاستحالة تركيب المفهوم من مفاهيم غير متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفاهيم- يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لأن الكثرة وإن كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها واعلم أن الشيخ الرئيس «١» ذكر في التعليقات بهذه العبارة أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٩٢

الفلك ولا النار والهواء والماء والأرض ولا نعرف أيضا حقائق الأعراض ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر بل إنما عرفنا «١» شيئا له هذه الخاصة وهو أنه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل إنما نعرف شيئا له خاصية الإدراك والفعل فإن المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقي لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء لأن كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن إنما ثبت شيئا مخصوصا

عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولاً ثم توصلنا إلى معرفة إنيته كالأمر في النفس والمكان وغيرهما مما أثبتنا إنياتها لا من ذاتها بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها - أو من عارض لها أو لازم ومثاله في النفس أننا رأينا جسماً يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محركاً ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركاً خاصاً - أو له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازماً لازماً - فتوصلنا بها إلى إنيتها إلى آخر كلامه. أقول تأويل كلامه ما أومأنا إليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضرب من الحيلة برهاناً شبيهاً باللم - حيث ذكرنا أن حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة الحضرية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٩٣

و فصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية فحق أنها لا تعرف إلا بمفاهيمات وعنوانات صادقة عليها وتلك المفاهيمات وإن كانت داخلية في المفهوم المركب المسمى بالحد - المشتمل على ما يسمى جنساً وما يسمى فصلاً إلا أنها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الأنواع والأجناس والأول يسمى فصلاً منطقياً - والثاني فصلاً اشتقاقياً لأنه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع «١» يعلم أن للوجود أعياناً خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكرر بتكرر ما أضيف إليه كما زعمه المتأخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعينا

فصل (١٤) في أقسام الممكن

الممكن «٢» ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء ء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء ء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس- فإن من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء ء آخر ————— بل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٤
إما واجب الوجود لشيء ء آخر كالصور للمواد والموضوعات للأعراض أو
ممتنع الوجود لشيء ء كالجواهر القائمة بأنفسها.
ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافيا في
فيضانه من علته وإما أن لا يكون.

و تحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمة وهي أن جميع الممكنات
مستندة إلى سبب واجب الوجود لذاته وأنه واجب من جميع الوجوه والحيثيات
«١» وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال أن يختص صدور بعض
الأشياء منه دون بعض وأن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون
بعض بل يجب أن يتساوى نسبته إلى الكل ويكون عام الفيض بلا خلل لكن
البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية
بالذات ونشاهد أيضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات
تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الإضافة والصدور ليس من قبل الواجب
الوجود بالذات بل لأجل اختلاف الإمكانات الذاتية في الماهيات والاستعدادية
«٢» في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في أن لها إمكانا في أنفسها
وماهياتها فإن كان ذلك الإمكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب
الوجود فوجب أن تكون موجودة على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان
دون زمان ومع ذلك يجوز «٣» أن يكون إمكاناتها متفاوتة بالأولوية
والأقدمية والأشدية فإن إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول إذ
وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقة إمكانه للوجود مطلقا يتحصل في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٥

الذي بعد العقل الأول كما أن إمكان العقل الأول إنما يكون بالقياس إلى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا القياس في سائر المبدعات وسيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام وإن لم يكن مثل هذه الإمكانيات كافيًا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط أخرى زائدة على أصل الماهية حتى تصبح مستعدة لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الإمكان أحدهما ذاتي للماهية وهو كونه بحسب الماهية- بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والآخر استعدادي وهو أيضا هذا المعنى «١» بالقياس إلى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل إلا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل إن هذا معنى آخر «٢» من الإمكان ليس بصحيح- نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل. ثم اعلم أن تلك الشرائط لا بد أن تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا وإلا فلا يكون الحادث حادثا هذا خلف ولا بد أن يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي إلى حد ولا بد أيضا «٣» من أمر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم إنه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٦
المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك
فصل (١) في تحرير محل النزاع وتحديد حريم الخلاف في الجعل وحكاية
القول في ذلك

الجعل إما بسيط وهو إفاضة نفس الشي ء متعلق « ١ » بذاته مقدس
عن شوب تركيب وإما مؤلف وهو جعل الشي ء شيئاً وتصويره إياه والأثر
المترب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعى طرفين مجعولا

ومجعلوا إليه ومن ظن أن ذلك أيضا يرجع بالأخرة إلى جعل بسيط يتعلق بشي ء واحد - كنفس التلبس أو الصيرورة أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف أو شبه ذلك في بعض المراتب فقط أخطأ فإن النسبة «٢» كالصيرورة أو الاتصاف أو غيرهما في النحو الأخير من الجعل إنما يتصور بين طرفيها على أنها مرآت لملاحظيتهما وآلة لمحوظية أحدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا إليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٩٧ متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فإذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات إليها من حيث إنها في حد ذاتها ماهية من الماهيات ذهنية أو خارجية - استؤنف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة إلى جاعل أم تستغني عنه من تلك الحيثية ويفتقر إليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان النير.

نظير ذلك «١» بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشي ء أي شي ء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائما طرفين وهما موضوع ومحمول بأن يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فأثر التصور حصول نفس الشي ء في الذهن وأثر التصديق صيرورة الشي ء شيئا - ثم إن الجعل المؤلف يختص بعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشي ء ونفسه أو بين الشي ء وذاتياته كقولنا إنسان إنسان والإنسان حيوان لأن كون الشي ء إياه أو بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل.

لست أقول حصول نفس الشي ء «٢» أو نفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول وأتباع الرواقيين مع اتفاقهم «٣» على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من

الثاني فالجاعل يفعل ماهية الإنسان مثلا ثم هو بنفسه إنسان وحيوان وقابل للتعلم لا بجعل مؤلف أصلا ولا بنفس ذلك «١» الجعل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٩ البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلاميذه زاعمين أن ذلك مذهب الإشراقيين وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه أن كون الإنسان إنسانا أو حيوانا- أي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به إن جعل الماهية- هو بعينه جعلها جعلًا بسيطًا بل الجعل البسيط يتعلق أولاً بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشاءين في صيرورة نفس الماهية وصيرورة نفسها إياها أو ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه «١» إنما يستدعي استلزام حمل شيء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا أو وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج إليه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٠ فصل (٢) في الإشارة إلى مناقضة أدلة الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلولية

إن قدماء الفلاسفة لم يورثوا أخلاقهم حجة على صحة شيء من المذهبين- بل الظاهر أن كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعواهم إذ لم نجد في كلام الأوائل برهانا على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد إشارات وتنبه

و ربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل- يبتني على كون الوجود أمرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الإنسان موجود وحادث أو معدوم وزائل لا الوجود إذ لا يرد عليه القمسة فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتأييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الإشكالات في مباحث الوجود.

و من المتأخرين «١» من أبطل كون الوجود معلولا بأنه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشيء معلولا لغيره من العلل وكل علة لشيء علة لجميع الأشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة أن الوجود حقيقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠١

واحدة فكانت علة صالحة لعلية كل وجود فإن الماء مثلا إذا سخن بعد أن لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات فصدورها عن المبادي المفارقة الفياضة- إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن الماهية إذا كانت قابلة والفاعل فياضا أبدا وجب دوام الفيض وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة أو ماهيتها- فإن كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لأن ملاقة الماء إذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود أحدهما- يجب أن يكون شرطا لوجود الآخر لأن حكم الأمثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقة الماء له لأن الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقة فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا- فالسبب سبب للماهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لماهياتها أو لهما معا انتهى كلام هذا القائل.

و هو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه- الأول أن الوجود وإن كان حقيقة واحدة إلا أن حصصها ومراتبها متخالفة- بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في أوائل هذا الكتاب ولو كان الوجود ماهية كلية نوعية يكون لها أفراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت أن الوجود

ليس له ماهية كلية فضلا عن أن يكون نوعا أو جنسا أو عرضا- نعم ينتزع منه أمر مصدري يعرض للماهيات عند اعتبار العقل إياها وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مر مرارا فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي التعيين بتلك الماهية لا بسبب زائد ومع ذلك «١» معنى الوجود غير معنى الماهية وإدراكه يحتاج إلى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٢ تلطف في السر فالوجود بما هو وجود وإن لم يضاف إليه شيء غيره يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلي غير الوجود العلوي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم.

و أما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجب علة للمعلول الأول- لجريان خلاصة الدليل فيه فإننا نقول على قياس ما ذكره إن وجود الواجب إذا كان علة للمعلول الأول فهو إما أن يكون علة لأجل وجوده أو لأجل ماهيته والأول غير جائز لأن الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالأعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني أيضا باطل لأن الواجب لا ماهية له غير الوجود التام الذي لا أشد منه ولا ينفعه القول بأن الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على أن الوجود يستحيل أن يكون من لوازم الشئئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم أن حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات أي غني ومفتقر ومتقدم ومتأخر والغنى والفقر والتقدم والتأخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية. و أما ثالثا «١» فلأن قوله ماهية السخونة إذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لأن الفاعل فياض أبدا والماهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فإن القائل بأن أثر الجاعل هو وجود الماهية

لا نفسها لم يذهب إلى أن المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم ذلك أن يكون للماهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهية علة قابلية للوجود بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس إلا الوجود بالذات وأما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٣ ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود والحكاية هي الماهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا

فصل (٣) في مناقضة أدلة الزاعمين أن أثر العلة هي صيرورة الماهية موجودة
استدل بعض المتأخرين على إثبات مذهب المشائين بأن مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان والإمكان ليس إلا كيفية نسبة الوجود ونحوه إلى الماهية- فالمحتاج إلى الجاعل وأثره التابع له أولا ليس إلا النسبة. و بأن الوجود لما ثبت كونه زائدا على الماهيات الممكنة فنفس تلك الماهيات لا يمكن أن يصير مصداق حمل الموجود «١» وهل هذا إلا شاكلة الماهية بالقياس إلى ذاتيات. و بأن سبق الماهية ليس من الأقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعوليّة الماهية فني نفسها. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٤ و بأن سلب الشيء عن نفسه إذا كان وجوده عين نفسه وإن كان محالا مطلقا- لكن في الماهيات الممكنة إنما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط إذ يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا تأبى عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو «١» : وفي الأسماء الإلهية «٢» يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو

فما لم يصِر موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج إلا الجاعل أولا وبالذات
هو كونه موجودا لا نفس ماهيته.
و أجيب عن الأول بأن القول في الإمكان ليس كما يصفه الجمهور «٣»
بحسب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٥
ما هو المشهور بل الأرفع من ذلك وقد مر تحقيقه.

و عن الثاني بأن مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لا مع
عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ولا مع انضمام حيثية أخرى كما في
العوارض غير الوجود- بل من حيث إنها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل
وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد
والحاصل «١» أن الماهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء
من الذاتيات والعرضيات أصلا فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا
من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق عليها
الوجود بملاحظة كونها صادرة أي بسببه وحينه.
و عن الثالث بأن سبق الماهية على الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق
إليه البرهان ويسمى السبق بالماهية وذاتيات الماهيات أيضا لها تقدم بالماهية
عليها- وتقدم بالطبع أيضا باعتبارين.
و عن الرابع بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن
مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشيء
على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات
على الموضوع- ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في
الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الأزلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد
وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو إلا هو فحمل
الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه.
و احتج صاحب الإشراق في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل

البسيط- بأن الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها إلا بالماهية- فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول. —————
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٦
و يقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأننا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول ولا شك أن الموجود المعلول ليس إلا الماهية- لأن الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية.

و أجود منه ما قال سيدنا الأستاذ أدام الله تعالى علوه ومجده من أنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود ومصادقه فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها «١» ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الإمكان وهو باطل فإذا هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها مبدعها إلى التقرر والأيس بالجعل البسيط ويتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركا بها في هـ————— ذا الكتـ

بحث ومقاومة مع هـ————— هؤلاء القوم:
اعلم أن مدار احتجاجاتهم ومبناها على أن الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرها ونحن قد بينا لك أن الوجودات الخاصة أمور حقيقية بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق والوجود العام أمر عقلي مصدري- كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلين مما لوحنا إليه أنفا وسيتضح ذلك وإذا انهدم المبنى انهدم البنيان.
ثم بعد تسليم أن الوجود أمر اعتباري لا غير لا نسلم أن مصداق حمل الوجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا وإن كان بعد ص————— دورها ع————— ن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٧
الجاعل «١» حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان
كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي «٢» فإن مناط
الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ
لانتزاع الموجودية ومصادقا لحملها عليه ومناط الإمكان الذاتي هو أن لا
يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدور ماهيته عن
الجاعل إذا كان بحيث يكون مصادقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء
آخر معه بل مع قطع النظر عن أي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان
الوجود ذاتيا له.

و لا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الموجود بأن الذاتي للشيء
ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية أو تقييدية وحمل الموجود يحتاج
إلى ملاحظة صدور الماهية عن الجاعل.
لأننا نقول كون الماهية صادرة أو مرتبطة بالعلة أو غير ذلك إما أن يكون
مأخوذا مع الماهية في كونها محكيا عنها بالوجود أو لا فإن لم يكن عاد
المحذور وهو الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي وإن كان
مأخوذا فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصادق لحمل الموجود فيكون
الصادر عن الجاعل «٣» وأثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهية
وتلك الحيثية فليكن وجود الماهية تلك الحيثية فأثر الفاعل إذن هو اتصاف
الماهية بالوجود كما هو رأي المشاعين على المعنى المسلف ذكره.
و العجب من المحقق الدواني مع شدة تورطه في كون الماهية من حيث هي
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٨
أثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه إن حقيقة الواجب عندهم هو
الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو
إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعني بذلك أن
مصادق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من

الوجوه ومعنى كون غيره موجودا أنه معروض لصحة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله- بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الأول.

ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية- وهو ليس عينا لشيء منهما حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر- ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى.

و الحاصل أن موجودية الماهيات الإمكانية عندهم إما بانضمام شيء إليه وهو الوجود كما هو المنقول عن المشاعين وإما بإفادة الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الإشرقيين وإما بجعلها مرتبطة ومنتسبة إلى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتألهين والأول باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرناه فبقي وتعين لهم الثالث- فيكون المجعول كون الماهية مرتبطة يعني الهيئة التركيبية فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين الماهية والوجود.

طريق آخر في فسخ هذا الرأي لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي أي التقدم بالماهية كما هم معترفون به فيلزم أن لا يمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فإننا قد نتص

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٩

بعض الماهيات «١» بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على الماهية المأخوذة من حيث هي بأنها ليست إلا هي فعلم من ذلك أن نفس الماهيات والطبائع الكلية في ذاتها غير متعلقة بغيرها

بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية أخرى سواء كانت انتزاعية عقلية أو انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الأعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد أصلا لم يكن شيئا من الأشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية- بل كما أن في طريقة هؤلاء القوم الماهية مفتقرة إلى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها إلا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهية كذلك نقول في هذه الطريقة المحوج إلى السبب موجودة الماهية أي صيرورتها بحيث يصير منشأ للحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي ولا يلزم الانفكاك _____ اك الم _____ ذكور

طريق _____ ق آخر _____
الماهيات الممكنة والطبائع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها- وإلا لم تكن كلية أي معروضا «٢» لمفهوم الكلي في العقل فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها وعند القوم إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على أن التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان أمرا حقيقيا خارجيا أو انتزاعيا عقليا «٣» لأن تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع أشخاصها المفروض _____ إلى الجاعل _____
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٠
نسبة واحدة «١» فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجوع إذن أولا وبالذات ليس نفس الماهية الكلية بل هي مع حيثية التعين أو الوجود أو ما شئت فسمه- لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

لأننا نقول هذا إنما يتمشى ويصح «٢» فيما إذا كان أثر الفاعل نحوا من أنحاء حقيقة الوجود لا الماهية فإن الماهية لما كان مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته

إن كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر وإذا لم يكن كذلك فمن البين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا في الواقع لم يصر متعينا موجودا في الواقع إلا بتغيير ما عما كان هو إياه في نفسه ضرورة أنه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير إما بانضمام ضميمه كالوجود وإما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعدية ذاتية والأول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات.

طريق آخر

القائلون بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أمورا اعتبارية لكون الوجود أمرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر والمتأثر في سلسلة الممكنات إلا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١١ و خصوصا ما سوى المجعول الأول «١» لوازم الماهيات ولازم الماهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق أصلا تأمل.

تنبيه عرشي:

إن صاحب الإشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين كاغاناديمون وأنباذقلس وفيثاغورس - وسقراط وأفلاطون إلى أن الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلناه عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب على أن مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الأنوار والأضواء وأن يؤول احتجاجاته على عدم اتصاف الماهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لماهية ما لا على امتناع قيام بعض أفرادها بذاتها.

لكن يشكل هذا «٢» في باب الأنوار العرضية التي هي وجودات عارضة فإن النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين أفرادها إلا بالشدة

والضعف وغاية كماله النور الغني الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهرًا نورياً أو جوهرًا غاسقاً. أو نقول غرضه المباحثة مع المشاءين فإنه كثيراً ما يفعل كذلك ثم يسير إلى ما هو الحق عنده إشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٢

جعلاً بسيطاً ما يرد على المتأخرين في مجعولية الماهيات والطبائع الكلية من لزوم كون الممكنات أمورا اعتبارية فإن تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشاءين في أن حقائقها شخصية لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودي والشهود الإشرافي وقد أسلفنا لك أن كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها «١» فيمتنع تصورها وملاحظتها إلا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته «٢» لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالماهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على أنها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الأول ولا مع شيء من الأشياء إلا أجزاءها التي هي أيضاً أمور كلية والمفهومات الإضافية أيضاً وإن كانت مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطة والمربوط إليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها إلى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود إلا بعد ملاحظة حيثية أخرى غير ذاتها ومعنى إمكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم أو الصدور واللاصدور «٣» إليها أو سلب ضرورتهما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٣

إليها ومعنى إمكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئاً لا وجوداً ولا ماهية أصلاً فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكلية فإن معانيها متصورة مع قطع النظر « ١ » عن غيرها ومناطق العلية « ٢ » عند القائلين بالجعل البسيط من الإشراقين هو كون الشيء وجوداً صرفاً كما في اصطلاح التلويحات ونورا محضاً على ما هو اصطلاح حكمة الإشراق وإن كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لا أشد منه - أو النور الغني الذي لا فقر له أصلاً والوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضورى الشهودى وكذا النور لا يدرك كنهه إلا بالإضافة الإشراقية والحضور العيني إذ لو علم شيء منه بالعلم الصورى والإدراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما أوضحناه في بعض رسائلنا فإذن المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعلها الجاعلة جعلاً بسيطاً لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة لماهيات جاعلها - كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون أموراً اعتبارية وإنما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات عللها إنيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا إنها كذلك فقد ظهر أن الماهيات والحقائق على ضربين ماهية هي عين الإنية وهي لا تكون كلية ولا جزئية بمعنى كونها متشخصة بتشخص يزيد على ذاتها بل هي عين التشخص فإن الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الأول « ٣ » وجماعة من أهل التحقيق والعرفان وماهية هي غير الإنية فهي مما تقبل الشركة والكلية - فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فإنها لا تكون إلا أموراً اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما أثبت في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٤

مقامه وحقيقته ما ذكرناه لا يظهر إلا بعد غور تام وتأمل كامل في أقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بزمانم الصفات.

الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أولاً- وبالذات أمر مجمل يحلله العقل إلى ماهية ووجود أعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه «١» لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشي ء خارج عنها_____أ.

فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات- ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية. و هذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع وهو أن وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر عنها فلا يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أولاً وبالذات ليس إلا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود- فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فأحسن تدبرك. و يقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من أن تأثير القدرة في الماهية التي بعينها الموجود «٢» حتى يكون أثر الفاعل مثلاً هو السواد الذي هو نفس الموجود- لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلاً فنقول هو موجود_____من الفاعل_____الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٦ و لا نقول هو سواد منه أو عرض «١» انتهى.

و هو كلام حق لو كان المعني بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمر عارض كإضافة المضاف بنفس ذاتها لا بإضافة أخرى عارضة لها وغيرها من الأشياء وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا- قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود- وإفادة الوجود هي إفادة حقيقته لا إفادة وجوده فإن للوجود حقيقة وماهية وكل ماهية مركبة فلها سبب في أن يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها- مثل الإنسان له سبب في تحققه وتقومه إنسانا وأما في حمل الإنسان عليه فلا سبب له ويشبه أن يكون الموجود الذي له علة يجب أن يكون مركبا حتى يصح أن يكون معلولا وأيضا لأن الموجود المعلوم في ذاته ممكن فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل ونعني بالمعلوم أن حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لا محالة فكذلك إذا تصورت وجود المعلوم تصورت معه العلة انتهى قوله.

و فيه وجوه «٢» من التأييد لما نحن بصدده- منها أن أثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتأثيره في الماهية بإفادته الوجود عليها.

و منها التنصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعلة أصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٧

و منها أن وجود المعلوم بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدون.

و اعلم أن مراده من الماهية المركبة «١» الماهية الإمكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة أو مركبة

شك ودفع:

ربما يتوهم متوهم أن الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولا لأن الوجود طبيعة واحدة فلو كان تأثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة إلى شرط وإلا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم أن يتحقق وجود السخونة بتحقيق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لأن وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقة الماء لأن الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء -ء- وهو بديهي البطلان يدفعه الحس والعيان. و أنت بعد إتقان الأصول التي سبقت منا لا تفتقر إلى زيادة تجشم لإزالة أمثال هذه الشكوك فتذكر.

تنبيه: احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء - و لطيف أقاويلهم وإشاراتهم إلى المعاني الدقيقة إذ كثير من الناس لما سمع قولهم إن الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن أنهم يقولون إنها مستغنية عن الجعل والتأثير رأسا وليس الأمر كما توهموه وإنما قالت الحكماء هذا القول لأنك لما تأملت الوجودات وتصفحت أحوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صافات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٨

و لوازم عرفت أن علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة «١» هي من أجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات وأما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلافها ذواتها ووجوداتها «٢» التي هي متخالفة المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لأن الباري تعالى أبدعها مختلفة بأعيانها - لا لعة فيها بل لنفسها.

مثال ذلك أن اختلاف حال الأسود والأبيض من أجل اختلاف السواد والبياض - واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلّة أخرى فمن ظن أن السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما علة أخرى تمادى إلى غير النهاية فالسود والبياض مختلفان بأنفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيتهما اللتين هما عيننا وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا أن السواد مثلا ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وســــــــــــــيأتيك زيـــــــــــــادة بصــــــــــــيرة.

توضــــــــيح فيـــــــــــه تلهــــــــويح:

المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة وقد تحقق كون الواجب - عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٩

يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى.

قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تأثيرا لغيره «١» لوجب أن يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب بالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه إلا حقيقة ذاته «٢» إذ لا معنى له بذاته في ذاته إلا ما هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون فذاته متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي فإن تجوهره بنيل تجليه تجوهر الصورة الواقعة في المرأة لتجلي الشخص الذي هي مثاله ولقريب من هذا المعنى قيل إن العقل الفعالة مثاله «٣» فاحترز أن تقول مثله وذلك هو «٤» الواجب الحق فإن كل منفعل عن فاعل وإنما ينفع بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفع بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء «٥»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٠

فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة- وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف إنما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمسن إنما يحدد السكين بأن تضع في جوانب حده مثال ما ماسه- وهو استواء الأجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء إن كل معلول «١» فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه إذ لو كان ب كله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا لو كان ب كله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضا أن يكون صادرا منه لأن نقیض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الأولى النورانية يسمى وجودا والجهة الأخرى الظلمانية هي المسماة ماهية وهي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت إلى جهة أخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة «٢» فكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لأنها تضاد النور ومن أجل ذلك توقع المباينة فكيف تكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول. فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فإن الماهية ليست إلا ما به الشيء شيء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار إليها التي تنزل في البسائط منزلة المصادرة في الأجسام.

وقد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢١

حيث قال والذي يجب وجود لغيره دائما فهو أيضا غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود- فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرّى عن ملابس ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه- وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبى انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته- والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا أسند القوة والإمكان إلى الماهية استناده إلى المادة- وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنيي الإمكان في الموضعين كما ستطلع عليه « ١ » إن شاء الله تعالى. ثم لا يختلجن في وهمك أنهم لما أخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود وجمعوها إليه في الاستغناء عن العلة لأن الماهية إنما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضي تحصيل ما وهي في أنها ماهية لا تحصل لها أصلا أ لا ترى أنها متى حصلت بوجه من الوجوه ولو بأنها غير متحصلة كانت مربوطة إلى العلة حينئذ لأن الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدما وواجب الوجود إنما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصل والصمدية فكيف يلحق ما هو غير مجعول لأن الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم. و لقد أصاب الإمام الرازي حيث قال إن القول بكون الماهيات غير مجعولة- من فروع مسألة الماهية المطلقة وإنما في أنفسها غير موجودة ولا معدومة. تفريع: احتياج الماهية والطبائع الكلية إلى أجزائها

كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتياج تقومي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجودة واحتياجها إلى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالأوليان علتان للماهية سواء كان مطلقا أو بحسب نحو من الوجود والأخريان علتان لوجودها- فإذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الإصدار والصدور إلى الماهيات لا تصح إلا باعتبار

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٢

الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف العلمي.

ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ في الشفاء. في أول فصل موضوع المنطق ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شيء فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه «١» حكما واحدا في إيقاع ذلك التصديق لأن موقع التصديق علة التصديق وليس يجوز أن يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته أو في حالة له وأما التصور فإنه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد. و اعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث أما أولا فلأنه منقوض بإفادته التصور فإن المقدمات جارية فيها وأما ثانيا فلأننا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني - ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير أن يصدق بوجوده في الذهن كما في إفادة التصور بنفسه فظهر أن ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بأنموذج العلوم.

و قد علم مما ذكر الفرق بين الكاسيين من أن احتياج المطلوب التصديقي إلى مبادئه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور إذ المطلوب التصديقي النظري مما يتصور أولا قبل إقامة الحجة عليها من دون تصور مبادئه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مبادئه التصديقية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٣

و ينتقل منها إليه ثانيا بحسب التصديق فكأنها كالعلل الفاعلية لوجود الماهية - في نفسها أو لوجود صفة من صفاتها.

و يؤيد هذا ما قاله بهمنيار إن نسبة أولي «١» الأوليات إلى جميع النظريات - كنسبة فاعل الكل إلى الموجودات وأما المطلوب التصوري

وخصوصا الحدي- فاحتياجه إلى مبادئه القريبة والبعيدة احتياج «٢» تألفي
وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والماهية لا بحسب الصدور والتحقق كأجزاء
الحـد بالنسـبة إلـى المحـدود.
فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا
المنع أيضا بأدنى تأمل وتدبر
فصل (٤) في أن الوجود هل يجوز أن يشترط أو يتضعف أم لا
كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف «٣» كما أن كلا من التزايد
والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون
للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف
الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحو آخر.
و ربما يعتقد أنها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لأن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٤
معنى التسود مثلا ليس أن سوادا واحدا يشترط حتى يكون الموضوع الحقيقي-
للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الأول في نفسها ناقصة والزائدة
ليست بعينها الناقصة.
و لا يتأتى لأحد أن يقول ذات الأول باقية وينضم إليها شيء آخر- فإن
الذي ينضم إليه «١» إن لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدث
فيه صفة أخرى وإن كان الذي ينضم إليه سوادا آخر فيحصل سوادان في
محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة أو المحل أو الزمان وهو محال واتحاد
الاثنين من السواد أيضا غير متصور لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا
الحال إن انتفيا وحصل غيرهما أو انتفى أحدهما وحصل الآخر.

فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه بل
بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر أشد منه في ذلك
الموضوع مع بقاءه في الحالين وعليه القياس في التضعف.
إذا تحقق هذا فعلم أن لا حركة في الوجود أما على طريقة القائلين باعتبارية

الوجود مطلقا وتكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج إلى البيان وأما على ما اخترناه فلما علمت سابقا أن الوجود ليس عرضا قائما بالماهية بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الأمر فكيف يسوغ تبديله مع بقاء ما هو عينه جعللا وتحققا اللهم إلا باعتبار بعض الملاحظات العقلية.

و أيضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لأن المتحرك ليس له تلبس في أبعاد زمان الحركة وآناته بما فيه الحركة فليس يمكن أن يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو إلا به كالوجود والصور الجوهرية وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إن شاء الله تعالى

«٢».

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقائدية الاربعه، ج ١، ص: ٤٢٥

وهـ _____ وتنبـ _____ هـ:

ربما يتوهم أنه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر - لزم أن لا يتحقق حركة في مقولة لأن الانتقال من فرد مما فيه الحركة إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل وليس كذلك وإلا لزم تشافع الآنات «١» وانحصار ما لا ينتهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين - فيزاح بأن تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى أن أي أن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصص من تلك الأفراد - راد في -

و رد هذا بأنه يلزم أن لا يكون للمتحرك الأيني في زمان الحركة مكان بالفعل - ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة.

و أجاب عنه العلامة الدواني بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة- بالتوسط بين تلك الأفراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل- والقدر الضروري هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض والتوسط فيها وأما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا

لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم أن كل متمايزين في الوجود أو العقل « ١ » فتمايزهما وافتراقهما إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهرى بينهما- أو بشي ء من سنخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما فالمشترك جنس والمعينات فصول ومحصلات لطبائع نوعية والتركيب تركيب اتحادي أو بأمور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة والمتحصل أفراد شخصية أو صنفية والتركيب تركيب اقتراني.

و لا أجذك « ٢ » ممن تفتنت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفة الإشراق ينقدح به الحصر وهو أن الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٨

زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص فيها بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من

الفصل والواحد

و هذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت أتباع المشائية على بطلانه بأن الأكمل إن لم يكن مشتملا على شي ء ليس في الأنقص فلا افتراق بينهما- وإن اشتمل على شي ء كذا فهو إما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما وإما زائد عليها فلا يكون إلا فصلا مقوما أو عرضيا زائدا.

و هذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردي جدا بل هو « ١ » مصادرة على المطلوب الأول إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشئيين لا بما يزيد عليه.

و أيضا الاختلاف بين السوادين « ٢ » مثلا إذا كان بفصل الفصل الذي يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد وإلا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك أن الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها

فحالته بالقياس إلى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فإذا كان الاشتداد والتمامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه. أجابوا عن ذلك بأن الذي يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضي المحمول كالأسود على معروضات مبدأ الاشتقاق كالسواد مثلا لأجل اشتغال بعضها على فرد من أفراد المبدأ له تمامية في حد فرديته الغير المشتركة «٣» ويعبر عن آخر على

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٣٠ فرد منها ليس كذلك أيضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين أفراد المبدأ - بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في أفرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وإنما المشكك مفهوم الأسود على معروضي الفردين - المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وإن كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب أن يكون تفاوتاً في غير معنى السواد «١».

و أنت تعلم «٢» أن القول بأن الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السواد ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف وإذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين - موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدأ على الفردين بل هذا أقرب.

و من حججهم «٣» في هذا الباب أن ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات وكذا إن كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها.

و هذا غير مجد في الحقيقة النوعية فإن ما لا يحتمل التعميم والتفاوت إنما

هي الوحدة العددية وأما الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول «٤» الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلاثة الزائد والناقص والمتوسط. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣١ فإن قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج وإن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن - فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات أ هو مطابق للكمال أو لغيره من الناقص والمتوسط وعلى أي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا إلا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستتدة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض. قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته إنما يتحقق في المتواطى من الذاتيات فإن الماهيات التي إذا جردت عن الزوائد تكون متفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها - تتحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متعددة لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة أخرى له أيضا وتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب - نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام وهو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هوياتها تنبيه تفصيلي:

ضابطة الاختلاف التشكيكي «١» على أنحائه هو أن يختلف قول الطبيعة المرسلة على أفرادها بالأولوية أو الأقدمية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٢ أو الأتمية الجامعة للأشدية والأعظمية والأكثرية والخلاف بين شيعة

الأقدمين - وأتباع المعلم الأول من المشاءين
ففي أربعمائة مقامات.
الأول أن الذات أو الذاتي بالقياس إلى أفرادها أيمتنع أن يكون متفاوتا بشيء
من أنحاء التشكيك سواء كان بالأولية وعدمها أو بالتقدم والتأخر أو بالكمال
والنقص أم يمكن فيها ذلك ومن المتأخرين من ادعى البداة واتفاق الجميع
في نفي التشكيك بالأولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن أن
الأنوار

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٣٣
الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والأقدمين بعضها علة للبعض بحسب
حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم.
و الثاني التشكيك بالأشدية والأضعفية أوجب الاختلاف النوعي بين أفرادها
فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية أم لا بل يجوز الاتفاق
النوعي بين البعض وإن لم يجز بين الجميع «١».
و الثالث أن التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم أهما ضربان
مختلفان من التشكيك أم ضرب واحد منه وإن لم يسم باسم واحد من أسامي
التفاضل وأدوات المبالغمة.
و الرابع أن الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص أ ينحصر في الكم
والكيف أم يتحقق في غيرهما مثل الجوهر «٢».
فالمشاءون ذهبوا إلى أول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات
الأربعة - والرواقيون إلى الآخر منهما في الجميع فلنذكر القول في كل منها.
أما المقام الأول

فنقول إنك لما تيقنت أن الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل
وهي في جميع الأشياء بمعنى واحد وأفرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا
بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات - وقد مر
أيضا أن الجاعلية والمجولية لا تتحقق إلا في الوجودات دون الماهيات

الكلية فاحكم بأن أفرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة «٣» المتقدمة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٤
بعضها على بعض بالذات والماهية مختلفة بأنحاء الاختلافات التشكيكية من
الأولية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف.
و مما ينبه على ذلك أن أجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على
بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها.
و مما احتج به شيخ الإشراق في إثبات هذا المطلب قوله في كتاب
المطارحات- وهو أن المقدار التام والناقص ما زاد أحدهما على الآخر
بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فإنه عرضي أيضا لما يقسمه فالتفاوت في
المقادير بنفس المقدار وليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما
ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتتين بالطول والقصر
إلا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فإنهما اشتركا في
السوادية وما افترقا في أمر خارج عن السوادية- فصلا كان أو غيره فإن
التفاوت في نفس السوادية.

و اعترض عليه بأن طبيعة المقدارين الزائد والناقص على شاكلة
واحدة «١» والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وإن كان فيه فإن ما
به التفاوت غير ما فيه التفاوت لأنه بنفس المقدارية المختصة بكل منهما في
حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التماذي على أبعاد محدودة إلى حدود
معينة وذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة «٢»
استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير من الخطين
إذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا يضاهي الآخر
في أنه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل أصلا وإذا لوحظ
مقيسا إلى الآخر كان الأزيد منهما طويلا إضافيا يفضل على الآخر بحسب
الخصوصية الفردية- كما قال الشيخ في قاطيقورياس الشفاء ولست أعني أن

كمية لا تكون أزيد من كمية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٥

و أنقص بل إن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي انتهى فالطول الحق لا يقبل الأزيد والأنقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال أيضا فيه اعلم أن الكثير بلا إضافة هو العدد والكثير بالإضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة أيضا في السوادات والحرارات على نسق واحد إنما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وسنخها كما قال أيضا السواد الحق لا يقبل الأشد والأضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس إلى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشد والأضعف في حق نفسه بل إنما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الأوساط «١» ولا يزداد بذلك أقسام التقابل ولا يندم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الأشدية والأزيدية يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين في نفسه- بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زيادة لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الأفراد ولا بأكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الأفراد كما فسره بعضهم وإلا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف كالإنسان مثلا لاختلاف أفرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيقول في الحقيقة إلى الأولوية. و الحاصل أنه لا يتحقق عندهم في السوادين «٢» ما فيه الاختلاف بينهما بل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٦
يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل إنما يوجد بين

الجسمين - الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الأسود فإن أحدهما أوفر حظا مما يطلق عليه السواد والآخر أقل حظا منه.

و على هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهي في المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأشد يمتاز عن السواد الأنقص بفصل وإذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك- وقالوا لا شيء من الأجناس واقعا بالتشكيك انتهى.

و أمّا المقام الثاني

فالحق فيه ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين وغيرهم لما ذكرناه أيضا في حقيقة الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول مع أن بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها- في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهوى والعدد وأمثالها من ضعفاء الوجود- وأيضا إن المشاعين قد أثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني- في مراتب الكيفيات كالحرارات والسودات وغيرهما ومن المتحَقَّ «١» عن _____ دهم أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٧

الحركة الواحدة أمر شخصي له هوية اتصالية من مبدأ المسافة إلى منتهاها وأبعاد المتصل الواحد وحدودها أيضا متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في إبطال رأي ديمقراطيس في مبادي الأجسام فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية ولا استحالة في أن السلوك الاشتدادي يتأدى إلى شيء يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقة- ولكن ليس حصولها «١» «٢» من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما إليه أو منه السلوك وإن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فإن الفطرة حاکمة بأن الحمرة ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف ولها أيضا

فالشدة والضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه أدوات المبالغة وإن كان «٣» موضوعها الأصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل إلى هذا المعنى ففي العرف لا يقال إن خط كذا أشد خطية من خط كذا- كما يقال سواد كذا أشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يقال هذا أخط من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك فمن نظر إلى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بأن الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها والكميات إنما تقبل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٨ الزيادة والنقصان والكثرة والقلّة لا غير. و لا خفاء في أن التعويل على مجرد اللفظ وإطلاق أهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقلية وليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية مع أن هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فإنه وإن لم يطلق في العرف أن خط كذا أشد خطية لكنه يقال إنه أشد طولاً من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق أن هذا الخط أطول من ذلك أو أكبر منه مع أن المطلق يسلم أن الخط نفس «١» «٢» المقـ دار.

و كذا في الكم المنفصل اعتمدوا في نفي الأشدية عنها على أنه لا يقال في العرف عدد كذا أشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بأنه يصح أن يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شي ء واحد فالكثرة شدة في العدد وعلى ذلك فقس حال الضعيف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة «٣» بأن الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية والعددية فإن الطول لا ينتهي إلى حد لا يمكن تصور ما هو أطول منه وكذا العدد وأما السواد والحرارة وما يجري مجراهما فينتهي إلى ما لا يتصور ما هو أشد منه.

و يرد أولا المنع من أن الكيفيات تنتهي إلى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الأمر وإن كان الذي في الوجود لا يكون إلا متناهيا عند حد ليس في الوجود ما هو أشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق. و ثانيا بأن هذا على تقدير التسليم مما لا تأثير له في بيان الفرق بينهما بأن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٩ كلا منهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمة الأولية «١». و من هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما أن الزائد والناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشارة إلى قدر به المساواة وزائد وإلى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زائد والأشد والأضعف ليس من هذا القبيل. فعلى تقدير المسامحة يقال لهم إن العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الأعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأخر فالأربعة لا يتقوم بالثلاثة ولا الثلاثة بالاثنتين وإذا فصل بالعقل تبطل صورته وتحصل صورة أخرى- فالتفاوت الذي يتصور بين الثلاثة والأربعة فبأي جزء من الأربعة يقع المساواة وبأي منها المفاوطة وكيف يتأتى تعيين قدر به التساوي وآخر به التفاوت في الأنواع البسيطة. و أيضا قالوا التفاوت الكيفي والمقداري والعدي يستحق أسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فإن ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساوئها من تلك وكذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العدي بعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساوئها «٢» من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي كيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها أو موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٠

و هذا إنما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها

وجودها «١» حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة أتم وأشد من الآخر لا بجزئه الممايز في الوجود أو الوهم للجزء الآخر.

فقد استوضح أن مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فإنهما من توابع اختلاف التشخيصات وتفاوت الهويات. فيقال لهم إنا نسامح في مثل هذه الأشياء ونمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم أن يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العدد بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف إلا أن هاهنا جامعا بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيه.

و أمّا المقام الرابع فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنبازقلس وأفلاطن ومن بعدهما حكموا بأن جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى وأرادوا بذلك أنها معلولة لتلك إذ المعلوم كظل لما هو علته والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلوم كما علمت من قاعدة الجعل ومن أن الوجود عين الحقائق الخارجية- على ما قررناه فتقدم العلة على المعلوم بماهيتها الحقيقية والجوهرية إشارة إلى كماليتها في القوام والاستقلال وإذا استفيدت جوهرية المعلوم من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية بل لا بد وأن يكون جوهرية العلة أتم من جوهرية المعلوم- ولا معنى للشدة إلا ذلك فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى- سواء أطلقت عليه صيغة المبالغة أم لا إذ الحقائق لا تنقص من الإطلاقات العرفية. هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهي في التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبة على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف ساوتها في الجوهرية.

ثم أورد بعد ذلك على نفسه سؤالاً وهو قوله إن الأولوية والأشدية يقال
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤١
فيما بين ضدين يعني بذلك أن الجوهر لا ضد له فلا يقال إن منه ما هو
أولوى ولا أن مننه ما هو أشد.
و أجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلي «١» أتم من الوجود الممكني
والمعلولي وأشد إذ لا أعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل إنه أتم
وأكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدية ولا سلوك «٢» وقال في
حكمة الإشراق قد حدوا الحيوان بأنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ثم
الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسه أكثر لا شك أن الحساسية والمتحركة
فيه أتم فيكون حيوانية الإنسان مثلاً أتم من حيوانية البعوضة مثلاً- فبمجرد
أن لا يطلق في العرف أن هذا أتم حيوانية من ذلك لا ينكر أنه أتم منه
وقولهم لا يقال إن هذا أشد مائة من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات
العرفية انتهى

فإن قلت ليس فصل الحيوان هو الإحساس والتحريك بالفعل «٣» بل هما من
الآثار والخواص العارضة وإنما الفصل مبدؤهما حسب ما استيسر له والفعل
مختلف من الآلات والمهيئات ورفع العوائق وإزالة الموانع فأما الذي للفاعل
فغير مختلف- وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها أحياناً
بل القوة عليها حين عدم القواسم.
قلت نعم ولكن هذه أمارات الفصول أقيمت مقامها لأنها أمور «٤» منبعثة
عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما
يؤخذ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٢
البناء في حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها.

و تحقيق ذلك أن الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها وقد تكون
بحسب نسبتها إلى أمر وقد تكون بحسبهما جميعاً ولكن بالاعتبارين فتحديد

الملك والبناء من حيث حقيتهما شي ء ومن حيث كونهما مضافين إلى شي ء شي ء آخر - فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسياتها وتحريكها التدبيري فإن كانت الذاتية والنفسية - مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية - والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وإن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كـ بعض القوى والنفوس حيث إن حقيقتها في أنفسها عين كونها محركة لشي ء أو متعلقة بشي ء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف ولا بد في تحديدها من أخذ ما تعلقت هي به على أي وجه كان وكما أن كثرة الأفاعيل البنائية - يستدعي كون البناء في كونه بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الأفاعيل التدبيرية توجب كون النفس في نفسياتها أي تدبيرها شديدة كاملة. إذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والأفاعيل - بمعنى أن وجوداتها في أنفسها وجوداتها التعلقية بأعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا - فيكون حد كل واحدة منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٣

الآخر إذ لا مغايرة بين الاعتبارين وإنهم اعترفوا بأن الأفاعيل يجب أخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم أن كثرة الأفاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ومعلوم أن هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الأجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات - يوجب التفاوت في الأجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما أردناه. بحسب وتعليق

و من الأبحاث التي أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم - أنكم قلتم الجوهر جنس والجنس لا يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الأب للابن مع أن الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها. و أجابوا عن ذلك بأن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور كما سلفت الإشارة إليه على وجهين أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتأخر - حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر أن يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فإن وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه أيضا ومثال الثاني تقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن فإن هذا التقدم والتأخر ليس في معنى الإنسانية المقول عليها بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان وما به « ١ » التقدم والتأخر خصوص ذاتيهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٤

إذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق عليه وتقدم في شيء من أفراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لأن يصير الآخر - بحسب نفسه أو بحيث « ١ » يحمل عليه ذلك المعنى النوعي أو الجنسي ولا الفرد الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة أقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الأبوين أقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر

على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه.
وجه المناقاة أن كون بعض أفراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرره لاستلزم في سائر المواضع من دون فرق - وإن لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علية أفراد الجوهر بعضها لبعض - فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض أخرى.
و منها أن هذا الجواب وإن سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل أو الغاية - لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة فإن الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلو لا جوهرية أجزائه ما كان المجموع جوهرًا - وكما أنهم يقولون حمل الجسمية على الإنسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الإنسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه.
و فيه تأمل « ١ » لأنهم صرحوا بأن التشكيك إنما يتحقق إذا كان الكلي متفاوتا فيه بحسب أفراده المتباينة الحقيقة أما التفاوت بالنسبة إلى أفراده المتداخلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٦
فليس من التشكيك في شيء وكذا التفاوت بالعينية والجزئية أو بالنوعية والجنسية بالنسبة إلى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شيء فإن طبيعة الحيوان بالقياس إلى الأول عين ونوع باعتبارين وبالقياس إلى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الأنحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا إذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة والاتفاق.

إذا تقرر هذا فنقول إنهم قد فرقوا بين أجزاء الماهية وأجزاء الوجود بأنها إذا أخذت لا بشرط شيء يكون أجزاء الماهية وإذا أخذت بشرط لا شيء يكون أجزاء الوجود كما سيجي في مبحث الماهية فالمأخوذ بالوجه الأول جنس

أو فصل والمأخوذ بالوجه الثاني مادة أو صورة فجزءا الجسم إن أخذنا على الوجه الأول- فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لأنهما مع الجسم ليست من الأفراد المتباينة للجوهر من هذه الحيثية وإن أخذنا على الوجه الثاني فكل منهما وإن كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية. و الحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على محمد وآله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢

الجزء الثاني

تتم السورة الأولى [

تتم السورة المسلك الأولى [

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة الرابعة في الماهية ولواحقها وفيه فصول

فصل (١) في الماهية

إن الأمور التي تلينا لكل منها ماهية وإنية والماهية «١» ما به يجاب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣

عن السؤال بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون إلا مفهوما «١» كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير «٢» لفظي فلا دور والماهية بما هي «٣» ماهية أي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤

باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والماهية الإنسانية مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية- وليس «١» أن الإنسانية إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص يكون من حيث إنها إنسانية إما واحدة أو كثيرة أو عامة

أو خاصة وهكذا الحكم في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتها وسلب الاتصاف من حيثية لا تنافي الاتصاف من حيثية أخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء إلا لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله - يلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر وليس «٢» إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهية وجود كان له فيها عدم لكونه نقيض الوجود لأن خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنما «٣» المستحيل خلوه في الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة أ لا ترى «٤» أن الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر أو عدمه على أن نقيض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٥ وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة ظرفا للمنفى لا للنفي أعني «١» رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا «٢» قالوا لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل أن الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب «٣» بأنه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض «٤» بمعنى أن شيئا منها ليست نفسه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٦
و لا داخلا فيه وإن لم يكن خاليا عن شيء منها أو نقيضها في نفس الأمر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية أن ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالإيجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض «١» لظهور فساد ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب «٢» العدولي لأن مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا «٣» بموجبتين هما في قوة النقيضين أو بموجبة ومعدولة كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير وإما ألف لا ألف لم يلزمنا أن نجيب البتة وإن أجبنا أجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما إذا سئلنا

بطرفي النقيضين لأن «٤» معنى السؤال بالموجبتين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧
بحسب العرف أنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك والاتصاف «١» لا يستلزم
الاتحاد- وليس «٢» أن الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد موجودة في
كثيرين كما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨
أسلفنا ذكره فإن الواحد العددي لا يتصور أن يكون في أمكنة كثيرة ولو كانت
إنسانية أفراد الناس أمرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا أبيض أسود-
متحركا ساكنا إلى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي إلى
جزئياته نسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه بل كنسبة آباء إلى
أبناء نعم المعنى الذي يعرض له أنه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس
كل واحد إنسانا بمجرد نسبته إلى إنسانية تفرض منحازة عن الكل بل لكل
واحد منها إنسانية أخرى هي بالعدد غير ما للآخر وأما المعنى المشترك فهو
ففي الذهن لا غير

فصل (٢) في الكلي والجزئي

الكلي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك أنه يحتمل الشركة أو
لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الأعيان فإنه لو وقع في الأعيان حصلت له
هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة.
فإن استشكل أحد بأن الطبيعة الموجودة في الذهن لها أيضا هوية موجودة
متخصصة بأمور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير
مشار إليه بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية
فامتنع اشتراكها- أ ولا ترى أن الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع أن يكون
بعينها موجودة في أذهان متعددة «١» فإن كانت الصورة العقلية كليتها
باعتبار المطابقة فالجزئيات أيضا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩

يطابق بعضها بعضا فيلزم أن يكون الجزئيات كلية.
قل إن الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمر كثيرة لا من حيث كونها ذات
هوية قائمة بالذهن بل « ١ » من حيث « ٢ » كونها ذاتا مثالية إدراكية غير
متأصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الإللال المقتضية للارتباط بغيرها
من الأمور - سواء كانت ذهنية أو خارجية وسواء تقدمت هي عليها أو
تأخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الأعيان كتصورات
المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة.

و منها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات
الخارجية- فيسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة أنك إذا رأيت
شخصا إنسانيا حصل في ذهنك صورة الإنسان المبراة عن العوارض ثم إذا
أبصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صورة أخرى ولا يحتاج إلى صورة أخرى
إلا إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جسمانية متماثلة يقبل
رشما من الأول ولا يختلف بورود أشباهه عليه وإذا قيل في الكتب إن الكلي
واقع في الأعيان أو يشار إليه- فإنما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها إذا
وجدت في الذهن أن تكون كلية والأشياء المشتركة في معنى كلي يفترق بأحد
أمر أربعة كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان في عرضي لا غير
فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح وإن لم يكن الاشتراك في عرضي
خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركة في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٠
معنى جنسي أو بعرضي غير لازم إن كانت الشركة في أمر نوعي إذا اللازم
للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع وإن كان يجوز أن يكون المميز لها لازم
الشخص- لا لازم النوع أو بتمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لما
عرفت من وهن قاعدة المتأخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما
سبق.

و الحق «١» أن تشخص الشيء ء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصويره- إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء ء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء ء كما ذهب إليه المعلم الثاني فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء ء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه- وإن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز في الواقع غير التشخص إذ الأول للشيء ء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصاً في نفسه ولا يبعد أن يكون التميز يوجب للشيء ء استعداد التشخص فإن النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى.

فما نقل «٢» عن الحكماء أن تشخص الشيء ء بنحو العلم الإحساسي أو المشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلى ما قلناه فإن كل «٣» وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهدة. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١١
و كذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق في المطارحات من أن المانع للشركة كون الشيء ء هوية عينية لما مر من أن الشركة في الحقيقة لا معنى لها إلا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة أمر لا يكون له هوية عينية متأصلة فإن الهوية العينية في الحقيقة- ليست إلا الوجود الخاص للشيء ء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد أكد القول- في أن الوجود أمر ذهني لا هوية له في الأعيان والعجب أن التشخص عنده إذا كان بنفس الشيء ء الذي هو غير الوجود وغير الوجود أما نفس الماهية المشتركة أو هي مع مادة وعوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان وهو معترف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصويرها لا يمنع الشركة وأن مجموع الكليات كلي فهذه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٢

الهوية العينية إذا كانت أمرا خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود فإن الوجود لا يمتاز عن الماهية في الأعيان وما قيل من أن تشخص الشيء بالفاعل فهو أيضا صحيح فإن الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخص- فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت أيضا أن كل وجود يقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص. وكذا ما هو مختار لبعض وهو أن «١» تشخص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الأشياء لأنك قد علمت أن الماهيات إنما ترتبط بالفاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها في نفسها فبالوجود يرتبط كل شيء إلى علته وهكذا إلى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال وإشراقات لله تعالى.

و أما ما قال بعض أهل العلم من أن الشخص نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فإن المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فإنه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فإنه أيضا لا يمنع الشركة فتعين أن يكون بسبب المادة.

فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص فإن الهوى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لأفراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٣

فعلم «١» أن المادة أيضا غير كافية لتمييزه فإن كثيرا من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتنياز [و امتياز] أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان.

الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم أن التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من أنه ليس شيء من المقولات يتشخص «١» بذاته إلا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فإنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان إلا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع إلا بالزمان وأما امتياز كل وضع عن وضع كـ القعود «٢» عـن القيـام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥

فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من أنه مما يحصل بنفس حقائقها- والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فإن الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعارض لاحق في أول الوجود وقد بين أنه من باب الوضع والزمان لا غير وأما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه

فصل (٣) في أنحاء التعيين «١»

قد مضى أن تعين الشيء غير تشخصه إذ الأول أمر نسبي دون الثاني لأنه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه- وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهيات الإمكانية والمفاهيمات العقلية في الذهن فإنها أيضا عين ذواتها وقد يكون أمرا زائدا على ذاته حاصلًا له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمي بالكتابة- وقد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمي من الكاتب بعدم الكتابة والأول لا يخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا- وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع

لجميع أنواع التعيين فالإنسان مثلاً ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من أفرادهِ- يمتاز عن المتصف بصفة أخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة أخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦ الوجودات حتى إن الأعدام المتميزة بعضها عن بعض تمايزها أيضاً باعتبار وجوداتها في أذهان المعتبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لا أن لها ذوات متميزة بذواتها أو بصفاتها والحق «١» أن التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة إلى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة أخرى وإلا لزم التسلسل المستحيل- فالتمييز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذات لا بأمر زائد على المتميز إلا بالعرض فصل (٤) في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع

إن الماهية «٢» قد تؤخذ بشرط لا شيء ع بأن يتصور معناها بشرط أن يكون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧ ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه فيكون جزءاً لذلك المجموع مادة له «١» متقدماً عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط شيء ع بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترب مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع- بل يكون «٢» أمراً محتملاً للمقولية على أشياء مختلفة الماهيات وإنما يتحصل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨

بما ينضاف إليه فيتخصص به وتصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسا والمنضاف إليه الذي قومه وجعله أحد تلك الأشياء فصلا وقد تكون متصلة في ذاتها غير متصلة «١» باعتبار انضيااف أمور إليها يجعلها كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص «٢» واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا «٣» نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعية أو شخصية ولا معنى للتنازع لأنها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص وإذا أخذت لا بشرط شي ء حصل لها إبهام جنسي بالقياس إلى الصور المتنوعة المنضافة إليها- فالحيوان مثلا إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شي ء وإن اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا وإذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شي ء وأن لا يكون كان جنسا فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الأول أيضا فيكون محمولا ولا يكون جزءا وإنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما- في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع في العقل بالطبع وأما بحسب الخارج فيكون متأخرا عنه لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلا في الخارج لم يعقل له شي ء يعمه وغيره وشي ء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه

أبجـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩
الأول أن مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست إلا المأخوذة لا بشرط شي ء فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شي ء وإلى غيرها تقسيم الشي ء إلى نفسه وإلى غيره.

و الجواب « ١ » أن المقسم وإن كانت الماهية المطلقة إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة ويقسمها « ٢ » إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار وإليها معتبرة بالنحوين الآخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق ولا شك أن الأول أعم من الثاني. الثاني أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شيء أصلا زائدا كان أو غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزءا متضمنا لما هو زائد عليه تناقضا لأن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا ويشترط أنه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مـ_____ادة.

و الجواب أن المراد من المأخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية- أي لا يحتاج في تتميم ذاته إلى شيء آخر حتى لو انضم إليه شيء صار ماهية أخرى غير الأولى فهي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف المأخوذ لا بشرط فإنه ماهية ناقصة يحتاج إلى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيـد عليه لأن المجموع ماهية أخرى. الثالث أنه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شيء وصرح أخيرا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٠ بأنـه مـ_____أخوذ بشرط شـ_____ي. و الجواب أن « ١ » مبناه على أن الأول أعم من الثاني فلا منافاة. الرابع أن النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف إليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه تصوير بإضافة النفس والحساسية والمتحركة نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيواني.

و الجواب أنه مبني على أن الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شيء إذا اعتبر بحسب التباين بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان «٢» ذاتيا محمولا وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء. الخامس أن المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجية فمن أين يلزم تقدمها في الوجود العقلي- والجواب «٣» أن ذلك من جهة أن «٤» تصور النوع كالإنسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعرض الجنسية والجزئية شيء واحد هو ماهية الحيوان والتباين إنما هو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢١ بحسب اعتباره في الأول لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء. السادس أن ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشروط لا موجودا في نفسه مقادما عليه. و الجواب «١» أن الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليها أعني المجموع فهنا جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر وهكذا في كل نوع مركب طبيعيا. السابع أنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم.

و الجواب أن العبرة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالإبهام وعدمه بالقياس «٢» إلى الإشارة العقلية فالجنس مبهم لأنه ماهية ناقصة يحتاج إلى متمم بخلاف النوع فإنه ماهية كاملة لم يبق له تحصيل منتظر- لا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الإشارة الحسية وذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصة إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطة من الصور والأعراض فإن تشخصها بحصولها في محالها أو أحوال زائدة على الإضافات فمع التحفظ على هذا الفرق- لا ريب لأحد في عروض

في موضع آخر إلا بحسب الاعتبار العقلي فإن المأخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب أن يعلم أنه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فإن الجنس في المركبات الخارجية يمكن أن يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لأن جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكتم غير داخل فيه شيء آخر كالإنسانية والفرسية وغير ذلك إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الأجسام غير مختلف بشيء داخل بل بأمور تتضاف إليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما من النظائر لأنها مركبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها- فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لأن حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الواقع- وإلا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية والنباتية بل إنما يكون جنسا بمعنى أنه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون- وإذا أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون خارجا عنه لاحقا به إذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية وأنها جوهر ذو أقطار ثلاثة- وإن لم يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط وأما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن أن يقرر لها ذات إلا أن ينوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد «١» في الخارج جسيمة وصورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلا منهما وما نقل «٢» عنهم أن الجنس والفصل مطلقا جعلهما واحد وجعل الجسم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٤ بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه أن الجنس باعتبار جنسيته وإبهامه ليس جعله غير جعل أحد من الفصول وأما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل.

و ما قيل « ١ » من أن الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسمية أخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والأعراض سواء كان جسما بسيطا أو هيولي وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات- بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وإن زالت عنها حيثية كونها بدنا أو جسما حيوانيا وأما أن هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية أخرى- فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفرة والتفكيك واسـتحاله بقاء الأعـراض. فائـدة-

ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامة أنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وإن أمكن فلحوقها « ٢ » به لعله. فاعلم أن ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الأعيان أما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا- وإن لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعله لأن اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الأعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعة كالجسمية أو الهيولى مما لها تحقق في الأعيان فتخصصها بالنارية أو الفلكية أو بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة أو الهيئة وإلا فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية- فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والأعراض عليها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥ فصل (٥) في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس

إن ما يذكر في التعاريف بإزاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شيئا منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان « ١ » بل فصله كونه ذا نفس دراجة

متحركة وليست الدراكية والمتحركة عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الإنسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الأسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم «٢» المتقوم بالانفعال الشعوري أو الإضافة الإدراكية وإلا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم أن الشيء الواحداني لا يندرج تحت مقولتين إلا بالعرض بل الفصل الحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الأمور وهكذا في نظائره فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن كان مما يغيّره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له - بل عرضا خارجا عنه وإن كانت المغايرة بينهما باعتبار الإبهام والتحصل كان فصلا - قال الشيخ في إلهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٦ نفسه أشياء كثيرة كل واحدة منها ذلك المعنى في الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمنا «١» فيه وإنما يكون آخر من حيث التعيين والإبهام لا في الوجود انتهى.

بحث وتحصيل:

قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية في البسائط - وأرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس - واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات - مشتركة في أمر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان متحاشيا عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفة ارتكب القول بأن الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن «٢» الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص.

و فيه من التكلف ما لا يخفى على أحد وبناء ما أوقعه في ذلك هو ما ربما

يتوهم- أن السواد مثلا إذا فصلناه إلى اللون وقابض البصر فإن طابق كل منهما نفس السواد- فلا فرق بينهما ثم إذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض أيضا فيلزم كون السواد والبياض شيئا واحدا وإن طابقتها أحدهما وطابق الآخر شيئا آخر فيكون السواد أحدهما فقط وإن طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧ طابقه الآخر فيتكرب في الخارج وقد فرض بسيطا فيه هذا خلف فعلم أنه الأجناس والفصول في البسائط أمور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين- فلا ذاتي له بوجه من الوجوه.

و وجه اندفاعه ما لوح إليه من أن المعاني التي كل منها ماهية كاملة متحصلة- إذا أخذت من نفس ماهية لوجب كون المأخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المركبة- وكل متحصل يتحد مع متحصل آخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الأول مع الثالث أيضا وأما إذا كانت المعاني المأخوذة عنها بعضها ناقصا في ذاته أو باعتبار أخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوة إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الماهية المبهمة إذا اتحدت مع كل واحد من الأشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الإنسان والفرس مع تباينهم

توضيح الكلام أن الحثيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بأن يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمر المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحدا بل أمرا مبهما ويضم إليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شي ء محصل بشي ء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر وقد حصل بانضمامهما شي ء

ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شي ء إلى شي ء لا تميز بينهما إلا بحسب التعين والإبهام فالأول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل - وإن كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع

فإن قلت إذا أخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة - ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨
الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك أن يكون المأخوذ منه مركبا خارجيا بناء على أن الأمور المتباينة لا يطابق ذاتا أحدية.

قلت أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما أمرا متحصلا - حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجمله صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة إنما هو بمجرد «١» وضع العقل لا غير إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلا بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع.

فإن قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور أن يكون المحدود نوعا بسيطا - لا تركيب فيه أصلا إلا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معان متعددة كل منهما غير الآخر.

قلت مقام «٢» الحد مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات وملاحظتها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩
فردا فردا ومقام المحدود إجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية أخذ المعاني من ذات بسيطة

فصل (٦) في كيفية تقووم الجنس بالفصل

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا

يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجودا بل بحسب «١» تحليل العقل الماهية
النوعية إلى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠
جزئين عقليين وحكمه بعلية أحدهما للآخر ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة
بعضها إلى بعض والمحتاج إليه والعلة «١» لا يكون إلا الجزء الفصلي -
لاستحالة أن يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي وإلا لكانت
الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع
فبقي أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما
للطبيعة الجنسية المطلقة - وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء للمجموع
الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره.
وهو ممتنع وتنبه
:

ربما يتوهم أحد أن الناطق مثلا إن كان علة للحيوان المطلق لم يكن
مقسما له وإن كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وأن يفرض تخصصه أولا
حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في
الوجود واستغنى عن العلة بوجوده والحل في ذلك أن الفصل لكونه علة
لطبيعة الجنس متقدم عليها فسببية السبب «٢» ليس لأن المعلول اقتضاه
لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١
لإيجاب السبب وجوده فذلك هاهنا ليس أن الحيوان بحيوانيته اقتضى أن
يكون له فصل وإنما من قبله الحاجة المحضة من دون اقتضاء أمر معين
لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانية المعينة «١» المطلقة
فالحاجة المطلقة إنما جاءت من قبل الحيوان وتعين «٢» المحتاج إليه إنما
جاء من قبل الفصل وتعدد العلل لمعلول واحد جنسي غير مستنكر لضعف
الوحدة في الطبيعة الجنسية.

و العجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفتنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه «٣» حين أقام حجة على إثبات الهيولى وقد أهمل في إعماله وأعجب من ذلك أنه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته وخلاصة حجته المذكورة في إثبات الهيولى لجسمية الفلك أن جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم إما نفس الجسمية أو أمر حال فيها أو مباين لها لكن الأول باطل وإلا لزم اشتراك الأجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لأن الكلام في لزومه آت بعينه- والثالث أيضا لتساوي نسبة المباين إلى جميع الأجسام فبقي أن يكون لزوم التشكل والتقدير لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى.

و لا يخفى أن الصورة المنوعة للفلك التي هي مبدأ فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المختصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاصل التي ذكرها هنا هـ ناك فـ تقطن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢

فصل (٧) في تحقيق اقتران الصورة بالمادة

اعلم أن الصورة قد يقال على الماهية النوعية وعلى «١» كل ماهية لشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي يقوم المحل [المادة] بها وعلى الحقيقة التي يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال للشيء مفارقا عنه- ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولأجل ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صـ ورتـ وليس متناقضا «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣

و توضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي أن المادة في كل شي ء أمر مبهم- لا تحصل له أصلا إلا باعتبار كونه قوة شي ء ما والصورة أمر محصل بالفعل به يصير الشي ء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فإنها من تلك الحثية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشي ء أصلا بل ماديتها إنما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريرا أو بابا أو كرسيا أو غير ذلك وتعصيتها وامتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لأجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة كمال فمن جهة نقصها يستدعي كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا يتمتع عن قبول كمال آخر ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة وكذا [لذا] نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها أرضا أو ماء أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لأن يصير جمادا أو نباتا أو حيوانا إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصة دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لا مادة لها أصلا إذ لا تحصل لها ولا فعلية إلا كونها جوهرًا مستعدا لأن يصير كل شي ء بلا تخصص- في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلا محضا وقوة صرفة «١» وإلا يلزم الدور أو التسلسل فهي مادة المواد وهبولى الهيوليات وكونها جوهرًا لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها إلا فعلية القوة وإنما الفرق بينها وبين العدم أن العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلا حتى تحصل الإبهام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤

و لا فعلية حتى فعلية القوة لشي ء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جملة الأشياء- هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها إلا من جهتها فهي أخس الأشياء حقيقة وأضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود

ونزولها في صف نعال محفل الإفاضة والجود.
فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بأن كل حقيقة تركيبية- فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما «١» هو منها بمنزلة المادة فإن المادة من حيث إنها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة وتقوم الحقيقة ليس إلا بالصورة وإنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والأين وغيرها حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أن المادة لا حقيقة لها أصلا إلا قوة حقيقة [الحقيقة] وقوة الحقيقة من حيث إنها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والإنسان إنسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى وأشار إلى ذلك بما قالوا- الإنسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الأشياء عار الحكمية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥
ده بود آن نه دل كه اندر وی گاو وخر باشد وضياع وعقار
و من هذا السبيل تحقق وجه لما صار «١» إليه قدماء المنطقيين من تجويز
التحديد بالفصل الأخير وحده مع أن الحد عندهم ليس لمجرد التنزيل لاكتناه
حقيقة الشيء وماهيته.

حكمية عرشية:

قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل
و من إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أن ما يتقوم ويوجد به الشيء

ء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها- وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير «٣» بـدون دخولها فـي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦ تقرر ذاته وقوام حقيقته وإن كان كل منها مقوما لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة- مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مما يقوم المادة الأولى لأجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها لأجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لأجل كونها حيوانا كمبدأ الحس والحركة الإرادية- وبعضها لأجل كونها إنسانا كمبدأ النطق وكل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوم بها في الوجود فما كانت «١» من الأسباب والشرائط والمعدات أولا صارت أمثالها من القوى والتوابع والفروع أخيرا وتكون الصورة الأخيرة مبدءا للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشعب وسينكشف من تلك الأصول ومما سيأتي أن حقيقة «٢» الفصول وذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية فالوجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة ومن عوارضه أيضا كذلك ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج- فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض أي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلبي الطبيعي كما يظن «٣» بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧ ذاتيا بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا أن ذلك شي

ء وهو شيء ء آخر متميز عنه في الواقع
فصل (٨) في كيفية أخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة
الجنس مأخوذ في المركبات الخارجية «١» من المادة والفصل من الصورة-
وربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما
سيجي ء- وكلاهما جوهر عند أصحاب المعلم الأول وأتباعه والمفهوم من
ماهية النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة
أولى من أخذه من الصورة لأن نسبته «٢» إليهما على السواء لأن كلا منهما
نوع من الجوهر - فنقول في تحقيق ذلك إن لكل واحدة من الهيولى والصورة
ماهية بسيطة نوعية- تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل
يحصله ماهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما
الاستعداد لأحدهما وامتداد للآخرى- فكما «٣» أن الهيولى هي الهيولى
بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٨

لأجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من
الأشياء المتحصلة بل إنما لها استعداد الأشياء المتحصلة وقوتها فإذا نظرت
إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلا
نحوًا ضعيفًا من التحصل - غاية الضعف بخلاف الصورة فإن الجوهر متحد
مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل فالهيولى
في الجسم ليس إلا جوهرًا محضًا له في الوجود قابلية التلبس بأية صورة
وصفة كانت كما أن الجنس ليس له إلا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس
ذاته الاتحاد بقيوده المنوعة والمشخصة والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء
الإمكان الذاتي في الجنس وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتصال كما أن
الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عامًا
ولا خاصًا على ما عليه المحققون حيث ذكروا أن ذكر الشيء ء في تفسير
المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول

الشيخ في الشفاء وهو أن الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرًا أو كيفًا مثاله أن الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئًا «١» له نطق هو أنه جوهر أو عرض إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا جوهرًا أو جسمًا انتهى.

فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذًا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية بإجزاء ما ذكرناه فيه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٩ و لنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما «١» يتلى عليك من الأسرار ملتزمًا «٢» صونه عن الأغيار الأشرار وهو أن الحكماء قد أطبقوا على أن الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أن الفصل بالقياس إليه خاصة ثم ذكروا أن الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم «٣» من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٠

بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها ويلزم من هذا عدم كون الصور الجسمية وغيرها جوهرًا بالمعنى المذكور فيه وإن صدق عليها معناه صدقًا عرضيًا - ولا يلزم «١» من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهر من العرض فإن الماهيات «٢»

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤١

البسيطة خارجًا وعقلًا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الأجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما أوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فإن المراد من انحصار الأشياء فيها أن كل ما له من الأشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب أن يكون

لكل شيء حد وإلا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدّها كالوجود « ١ » وكثير من الوجدانيات فإن قلت إن الإنسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها إن شاء الله تعالى وما ذكرت في أمر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لأنها صورة أيضا ومبدأ للفصل في حد الإنسان. قلت إن للنفس الإنسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناطق الاعتبار الأول كون الشيء موجودا لغيره ومناطق الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه أعم من أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره - ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فإن وجودها في نفسها لما كان

هو وجودها نفسا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٢

بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فإن وجودها للمادة وإن استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك

لتنغاير الوجود

إذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات فالنفس الإنسانية وإن كانت بحسب ذاتها جوهرًا وبحسب نفسيتها مضافًا - لكن بحسب كونها جزءًا للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرًا كما في سائر صور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرًا مجردًا وإن كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقًا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤٣

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤٤
طريقة أخرى ثم «١» إنك «٢» لو تأملت في أصولنا السابقة وتذكرت ما بينه
الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية

وذلك في حكمة الإشراق وإنية صرفة وذلك في التلويحات والمال واحد- إذ الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين بالأصول الإشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما هو بمجرد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع- فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فإن لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها

نكتة مشرقة:

فهو فاسد- وجعلها «٣» العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان إن للإنسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيها الأشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكرر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر أولا وجوه ما قيل في تأويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التأويل ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل.

فنقول قد أول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية «٤» المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمتقابلات ولا شك أن أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلالة شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهية لا بشـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٨
اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط «١» بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود حتى يلزم من كون الإنسانية واحدا بالمعنى- كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين والجهل بأن الإنسان إذا لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم أن يكون القول- بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدي أو غير ذلك مما هو معانين لحده قولا مناقضا أو الظن-
بأن قولنا الإنسان يوجد دائما معناه أن إنسانية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الأمور والتميز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من أولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن أولئك العظماء.
و قال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو إنه إشارة إلى أن للموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض «٣» المتأخرين حيث قال إن في عالم الحس شيئاً محسوساً مثل

الإنسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي ولا شك في أن يتحقق شيء هو الإنسان منظورا إلى ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤٩

و الكثرة وغيرهما من الأعراض الزائدة على الإنسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والإنسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الإنسان على زيد وعمرو التفت لا محالة إلى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى إنه مجرد عن التجرد والإطلاق - فهذا المعنى له وجود لا محالة فإما أن يكون ذلك الوجود في الخارج أو في العقل - وعلى الأول لزم أن يكون الشخص عارضا خارجيا مؤخرا عن الماهية في الوجود - فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب أفلاطون فإن قيل المشهور أن أفلاطون أثبت الجواهر العقلية في الأعيان بحيث هي ماهيات كليات للأفراد الخارجية

قلت لعل مراده بالأعيان العقول «١» فإنها أعيان العالم الحسي والعالم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٠

الحسي إنما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التأويل مستبعد جدا إذ المنقول عن أفلاطون والأقدمين وتشنيعات اللاحقين من أتباع أرسطو على مذهبهم يدل على أن تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه أنه قال إنني رأيت عند التجرد أفلاكا نورية وعن هرمس أنه كان يقول إن ذاتا روحانية أُلقت إلي المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعك التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أن لكل نوع موجودا

مجردا شخصا في العالم الإبداع- لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابي من أنه يجب من أقوالهم أن يكون في العقول «١» خطوط وسطوح وأفلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار وأن يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحن وأصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء باردة وأشياء حارة وبالجملية كيفية فاعلة ومنفعلة- وكليات وجزويات ومواد وصور في شئاعات أخر وقال شيخنا وسيدنا ومن إليه سندنا في العلوم أدام الله علوه ومجده في بعض كتبه «٢» العقلية أن القضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني وكما يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك يصح أن يعنى به وجود في الأعيان وعلمناك أنه يتمتع اللانهاية بالفعل في القدر لأن القضاء قرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى ولا يضيق عن الإحاطة بجملته ما لا نهاية له مجملته ومفصلة وهو واسع عليم وأن ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في أفق التغير ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فإنه يجب أن يكون متناهي الكمية سواء كان في الآزال أو في الآباد وأن الماديات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥١

ليست في القضاء أعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر الوجودي عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة واحدة- فلو سمعنا نقول إن الماديات إنما هي مادية في القدر وفي أفق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقه أنا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي مجردا باعتبار آخر وأحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني أي تحققها في وعاء الدهر المثل العينية أو القضائية والصور الوجودية أو الدهرية وبحسب وقوعها في القدر أي حصولها في أفق الزمان الأعيان الكونية أو الكائنات القدرية فهذا سر مرموز

الحكماء من أهل التحصيل وإنني لست أظن بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أن أتباع المعلم المشائية أساءوا به الظن واستناموا إلى ما سولته لهم أوهامهم وقصروا في الفحص [و ففروا] ووقروا [و ففروا] على وقيعتهم في المثل الأفلاطونية وعد مساويها- فلم يكن اعتمالهم إلا لانطفاء نور الحكمة وتفاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته. و حاصلها أن جميع الماديات والزمانيات وإن كانت في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علما إشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الأول- فلا افتقار لها في هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانية وأوضاع جسمانية- فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الأمكنة والأزمنة فالأقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقة إلا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٢
الشنيعه المشهوره ولك «١» أن تقول بعد تسليم إن الأشخاص الكائنة التي وجودها ليس إلا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب في أنها متعددة في وجوداتها والمنقول عن أفلاطونيين من أن لكل نوع جسماني فردا مجردا أبديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد أيضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد.

و أول بعضهم المثل الأفلاطونية إلى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو أيضا غير صحيح لما سبق أما أولا فلأن هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والأشباح المعلقة قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونية. و أما ثانيا فلأن تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية- وهذه

الأشباح المعلقة ذوات أوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء- وهي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستتيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٣ و ذهب الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم- إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع- وهو صاحب ذلك النوع وربّه و قد اسـتدل على إثباتها بوجوه.

الأول «١» ما ذكره في المطارحات

و هو أن القوى النباتية من الغذائية والنامية والمولدة أعراض أما على رأي الأوائل فلحلولها في محل كيف كان «٢» وأما على رأي «٣» المتأخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لأن صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى وإلا لما صح وجود العناصر والممتزجات العنصرية- وإذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثة المذكورة أعراضا وإذا كانت هذه القوى أعراضا فالحامل لها إما الروح البخاري أو الأعضاء- فإن كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها وإن كان الأعضاء وما من عضو منها إلا وللحرارة سواء كانت غريزية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٤

غريبة عنها عليها سلطنة فالأجسام النباتية لاشتغالها على رطوبة وحرارة- شأنها تحليل الرطوبة فيتبدل أجزاؤها ويتحلل دائما فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ «١» للمزاج بالبدل والمستبقي زمانا يمتنع أن يكون هو القوة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز أن يكون القوة

والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك لأن وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الأصل ولأن «٢» القوة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلا [خلالا] تستلزم «٣» تحريك الوارد وتحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة ويسد بالغذاء ما يحلل منه ويلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيات والجهات- فهذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا إدراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن أن للنبات نفسا مجردة مدبرة فليس بحق وإلا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة عن الكمال أبدا وذلك محال ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة- في حفظ الأشخاص والأنواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٥ و العاقل الفطن إذا تأمل ذلك وما انضم إليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم أن هذه الأفاعيل العجيبة والأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا إدراك بل لا بد وأن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى «١» تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي أرباب الأصنام والطلسمات.

فإن قلت يجوز أن يكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة.

قلنا نحن «٢» نعم بالضرورة غفلتتا عن هذه التدابير العجيبة ونجدها لا خبر عندنا بأنها متى صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالأخلاق وذهابها إلى الأعضاء المختلفة والأوضاع والجهات وصيرورتها مشكلة بالأشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه

السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها وكأنه بالحقيقة هو الكل والأصل
وهو ————— الف ————— روع «٣»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٨
الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة إمكان الأشرف والأخس

فإن الممكن الأخس إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد
قبله- وبرهانه «١» مذكور في كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف
النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها
وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من أحوال
قواها وكيفية تعلقها بالأبدان ولا شك أن عجائب الترتيب ولطائف النسب
والنظام الواقع «٢» في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في
هذين العالمين الأخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب
الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني أظلال ورسوم لما في العالم
العقلي فهي الحقائق والأصول والأنواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم
القائلون بالمثل الأفلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال ولكون الشيء ذا رجلين
مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٩
و كذا لا يقولون «١» لرائحة المسك مثال وللمسك مثال آخر ولا لحلاوة
السكر مثال وللسكر مثال آخر بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع
الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب
الأصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية [روحانية] من الأشعة
العقلية- وهيئة اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني
والهيئات فإذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه
الطيبة والسكر مع الطعم الحلو أو الصورة الإنسانية أو الفرسية أو غيرها
من الصور النوعية على اختلاف أعضائها وتباين تخاطيبتها وأوضاعها على
التناسب الموجود في الأنوار المجردة هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا

الباب
ولا شك أنها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء
منها عـدم بلوغها حـد الإجـداء
حيث «٢» لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية أهي من حقيقة
أصنامها الحسية حتى إن فردا واحدا من جملة أفراد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٠
كل نوع جسماني يكون مجردا والباقي ماديا أم ليس كذلك بل يكون كل من
تلك الأنوار المجردة مثلا لنوع مادي لا مثلا لأفراده والمروي عن أفلاطون
وتشنيعات المشاءين عليه يدل دلالة صريحة على أن تلك الأرباب العقلية من
نوع أصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك
النوع- حتى إن النبتة التي يسمونها هوم التي تدخل في أوضاع نواميسهم
يقصدون لصاحب نوعها ويسمونها هوم إيزد «١» وكذا لجميع الأنواع فإنهم
يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد وما للأشجار سموه مرداد وما
للنار سموه أردبيهشت- وصاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين في تلك
الأرباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على
المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات وإذا سمعت أنبأذقلس
وأغاثاذيمون وغيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ولا تظن
«٢» أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس ورجلان وإذا
وجدت هرمس يقول إن ذاتا روحانية ألفت إلي المعارف فقلت لها من أنت
فقال أنا طباعك التام فلا تحمله على أنه مثنا انتهى.
و منها أن الرجلين والجناحين وغير ذلك من الأعضاء إذا كانت من أجزاء
ذات الحيوان
كيف يكون «٣» ذات بسيطة نورية مثالا له سواء أخذت وحدها أو مع
هيئاتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له وإن لم يشترط من جميع
الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهرى من كل منهما بإزاء الجوهرى من الآخر-

فالحري أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الإبداع هو الأصل والمبدأ وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فإنها لضعفها ونقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا ونقصا- وقول بعضهم إن الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئة فإن استغناء بعض الوجودات عن المحل إنما هو بكماله وكماله بجوهريته وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه وإضافته إلى محل فلا يلزم من حلول شيء حلول يشاركة في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت «١» أيضا أن كلا من الأنواع الجسمانية يتنوع ويتحقق ويتقوم بمحض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الأخير والمادة في الجميع أمر مبهم وجودها قوة شيء آخر كما أن الجنس المأخوذ منها ماهية ناقصة متحدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٣

مع الفصل وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرائط والآلات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد وكذا الهيئات والنسب والأشكال التي فيها أظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في أربابها النورية- ونسبة صاحب النوع الإنساني المسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية والنباتية كنسبة الأصنام إلى الأصنام فهذه الصور النوعية المادية كالإنسانية والفرسية والثورية وغيرها من الأنواع وإن كانت مفتقرة في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تحل فيه كما أن

الصور الذهنية وهي المأخوذة من الأمور الخارجة أعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها وإن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها فكذا يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الأفلاطونية فإن للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتامة في ماهياتها به تستغني عن القيام في المحل وأما الصور الجسمانية التي هي أصنامها فإن لها نقصا يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالاتا لغيرها - فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر « ١ » الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية فإنها وإن كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذا يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع - فإنها وإن كانت مجردة في عالم العقل فأصنامها وأظلالها الجسمانية أعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهم من إطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٦٤

الإله أن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق - لتكون مثلا وقالب لما تحتها لأن ما يتخذ له المثل والقالب يجب أن يكون أشرف وأعلى لأنه الغاية ولا يصح في العقول هذا فإنهم أشد مبالغة من المشاعين في أن العالي لا يكون لأجل السافل بل عندهم أن صور الأنواع الجسمانية أصنام وأظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه - ولو احتاج لاحتاج في إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهاية. فإن قلت قد خالفت المعلم الأول حيث يرد على هذا المذهب. قلت الحق أحق بالاتباع مع أن رده إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون والأقدمين فإن من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات - خصوصا في هذا المبحث الذي يخرس فيه الفصحاء وتكل منه الأفهام فضلا

وشرفا- وإماما لشرفا-
حبه للرئاسة اللازم عن معاشره الخلق وخطه الملوك والسلاطين وإلا فكتابه
المعروف بأثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه- في باب وجود
المثل العقلية للأنواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الإبداع
حيث قال في الميمر الرابع منه- إن من وراء هذا العالم سماء وأرضا وبحرا
وحوانا ونباتا وناسا سماويين- وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك
شيء أرضي البتة وقال فيه أيضا إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان
العقلي والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين
غير موضع اليد ولا مواضع الأعضاء كلها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٦٥
مختلفة لكنها في موضع واحد.

و قال في الميمر الثامن منه أن الشيء الذي يفعل بها النار هاهنا
إنما هي حياة نارية وهي النار الحقة فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم
الأعلى هي أخرى أن تكون نارا فإن كانت نارا حقا فلا محالة أنها حياة
وحياتها أرفع وأشرف من حياة «١» هذه النار لأن هذه النار إنما هي صنم
لتلك النار فقد بان وصح أن النار التي في العالم الأعلى هي حية وأن تلك
الحياة هي المفيضه القيمة بالحياة على هذه النار- وعلى هذه الصفة يكون
الماء والهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هما في هذا العالم إلا أنهما
في ذلك العالم أكثر حياة لأن تلك هي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا
الحياة.

و قال فيه أيضا أن هذا العالم الحسي كله إنما هو مثال وصنم لذلك العالم-
فإن كان هذا العالم حيا فبالحري أن يكون ذلك العالم الأول حيا وإن كان هذا
العالم تاما كاملا فبالحري أن يكون ذلك العالم أتم تماما وأكمل كمالا لأنه هو
المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال والدوام فإن كان العالم الأعلى
تاما في غاية التمام فلا محالة أن هناك الأشياء كلها التي هاهنا إلا أنها فيه

نوع أعلى وأشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنها «٢» أنور وأكمل وليس بينها افتراق كما يرى هاهنا وذلك أنها ليست جسمانية وهناك أرض ليست ذات سباح لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الأرضية التي هاهنا وفيها نبات مغروس في الحياة وفيها بحار وأنهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائي _____ة كله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٦

و هناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والأشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة- وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية. فمن أنكر قولنا وقال من أين يكون في العالم الأعلى حيوان وسماء وسائر الأشياء التي ذكرناها قلنا إن العالم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء- لأنه أبدع «١» من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحية كأنها حياة تغلي وتفقور وجري حياة تلك الأشياء إنما تتبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة فقط أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الأشياء الطيبة الروائح وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع أي اللحون كلها وأصناف الإيقاع وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض- وينفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كأن كلا منها قائم على حدة

وقال في الميمر العاشر من كتابه إن كل صورة طبيعية في هذا العالم - هي في ذلك العالم إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى وذلك أنها هاهنا متعلقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٧

و هي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وأرض وحيوان وهواء وماء ونار فإن كان هناك هذه الصور فلا محالة أن هناك نباتا أيضا. فإن قال قائل إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك وإن كان ثم نار وأرض فكيف هما هناك فإنه لا يخلو من أن يكونا هناك إما حين وإما ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليها هناك فإن كانا حينين فكيف يحييان هناك.

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حي أيضا وذلك «١» أن في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة وإن كانت كلمة النبات الهيولاني حية فهو إذن لا محالة نفس ما أيضا وأحرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى وهو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف لأن هذه الكلمة التي هي في هذا النبات إنما هي من تلك الكلمة إلا أن تلك الكلمة واحدة كلية «٢» وجميع الكلمات النباتية التي هاهنا متعلقات فأما كلمات

النباتات التي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٨
هاهنا فكثيرة إلا أنها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي.

فإن كان هذا هكذا قلنا إنه إن كان هذا النبات حيا فبالحري أن يكون ذلك النبات حيا أيضا لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق فأما هذا النبات فإنه نبات ثان وثالث «١» لأنه صنم لذلك النبات وإنما يحيي هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته وأما الأرض التي هناك إن كانت حية أو

إجمالي في إكماله:

قد ورد في كلام القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذو حذو العالم الحسي في جميع أنواعه الجوهرية والعرضية. فمنهم من حمّله على العالم المثالي الشبهي المقداري - ومنهم من قال إنه إشارة إلى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى - كما اشتهر عن المشاءين وأن قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو أقرب إليها وأقوم في تحصلها عن نفسها - لأن نسبتها إلى ذاتها بالإمكان ونسبتها إلى قيوّمها بالوجوب. و منهم من قال إنه إشارة إلى رب النوع وصاحب الطلسم فإن لكل نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ونورا يدبره وليس كليتها كما وقع في كلامهم - باعتبار صدقها على كثيرين فإنها غير صادقة على جزئيات الأجرام وأشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادمة وإنما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها إلى جميع أشخاص طلسمها النوعي. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٠

و منهم من ذهب إلى أنه إشارة إلى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدأ الأول ومثولها بين يديه وعدم خفاءها وغيوبتها بذواتها عن علمه إذ هي بهذا الاعتبار كأنها مجردة من المواد والأزمنة والهيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها لدى الباري - فهي بذواتها معقولة له تعالى كسائر الكليات والمجرات متمثلة بين يديه. أقول «١» والأظهر أن أولئك الأكابر من الحكماء والأعاضم من الأولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعة الواصلين إلى غايات الخليفة حكموا بأن الصور المعقولة من الأشياء مجردة قائمة بذواتها وإياها يتلقى العقلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم إذ لها وجود «٢» لا محالة فهي إما قائمة بذواتها أو حال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧١
محل إدراكي منا والثاني باطل وإلا لما غاب عن محله الذي هو النفس ولا سيما إذا كانت من النفوس المشرفة الزكية ولا كيفية حلولها فيه. فإن قيل إنها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها به وتوجهها إليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها. قلنا مع الإغماض عما مر «١» من مفاصد ارتسام صور الحقائق في النفس- يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقائق والأنواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الإبداع وذلك باطل لأن انتقاش المبادي العقلية بصور ما تحتها لا يجوز أن يستفاد مما تحتها وإلا لزم انفعال العالي عن السافل واستكمالها به والقدماء أشد مبالغة في استحالة هذا من المشاءين أتباع المعلم الأول فبقي أن يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي إلى صدور الكثير
عن الواحد الحقيق المحض
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٢

أو حصول صور الأشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع «١» هذه الأمور مستقبح عند حكماء الإشراق. و أيضا يجب على ذلك التقدير أن لا يغيب عن النفس حين إدراكها لذواتها- والتفطن لحقائقها محلها وكيفية حلولها فيه فإن العلم ليس إلا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الأمور الغير الغائبة غير غائب اتفاقا بل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود أمور كلية قائمة بذواتها- لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وکلياتها إذا أخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد- وإذا جرد الجزئيات عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجمله اشتراكها كاشتراك الصور «٢» القائمة بالعقل وکلياتها ککلياتها بلا استلزام شيء من المفاصد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع

وجوده في العقول أيضا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٣
عقدة وفك:

قد ذكر الشيخ في إلهيات الشفاء لإبطال وجود المثل والتعليميات هذا القول إنه إذا كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتة أو يكون فإن لم يكن في المحسوس تعليمي وجب أن لا يكون مربع ولا مدور محسوس وإذا لم يكن شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى مبدأ تخيلها فإن مبدأ تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا «١» أنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على أنها «٢» أثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وإن كانت طبيعة التعليميات قد توجد أيضا في المحسوسات- فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق- أو مباينة له فإن كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة أمورا غير التي نتخيلها أو نتعقلها ونحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الإخلاد إلى الاستغناء عن إثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا يستنام إليه وإن كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو إما أن يكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له حدها وإما أن يكون ذلك أمرا يعرض لها بسبب من الأسباب- وتكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ومن شأن هذه المادية أن يفارق وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه أصل رأيهم وأيضا فإن هذه المادية التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها فيحتاج المفارقات أيضا إلى أخرى وإن كانت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٤

هذه إنما يحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض
لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة ولما كان «١» يجب أن يكون للمفارقات
وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وغنى عنه ويجعل
المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان
وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في
غيرها ولا يوجب في أنفسها والطبيعة متفقة- وإن كانت غير محتاجة إلى
المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي أولى ويلزم
أن يكون هذه المفارقات ناقصة فإن هذا المقارن يلحقه من القوى والأفاعيل ما
لا يوجد للمفارق وكم الفرق «٢» بين شكل إنساني ساذج وبين شكل إنساني
حي فاعل انتهى كلامه بألفاظه.
أقول وخلاصة حجته الأولى أن الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد
وماهية واحدة لا يختلف أفرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة إلى
المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك أن كلامه إنما يكون تاما في
المتواطئة من الماهيات- دون المشككة.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٥

و أيضا «١» يتوقف على أن الذات أو الذاتي بما هي ذات أو ذاتي
لا يتفاوت في حقيقتها وماهياتها وقد مر حال ذلك كيف وهو أول المسألة في
هذا المقام- وبناء البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز
كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل
يتخلل بين ذاتها وفقرها أو غنائها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا
لذاته فمن جعل ذات الفقير- جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستأنف
فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لا لأجل كونه فقيرا ومحتاجا
أي من جهة حمل هذا المعنى عليه ونقاوة حجته الثانية أن أفراد حقيقة واحدة
لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتها- وأن المعلول إذا كان لذاته
معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضا معلولا لفرد آخر

وهكذا يعود الكلام إلى أن ينتهي إلى الدور أو التسلسل المستحيلين - وهذا أيضا يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدم والتأخر - والأولى وعندها والغنى والافتقار. و اعلم أن المنقول عن أفلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقائق الأجسام الطبيعية وأما التعليميات فإنها عندهم ماديّات في وجودها البتة وإن فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجيء أنه لو كان «٢» مجردا لكان إما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٧٦

متناهيًا أو غير متناهٍ والثاني باطل لما سيأتي من بيان استحالة عدم تناهي الكميات القارة «١» وغير القارة لا لما في الشفاء من أن عدم تناهيه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعة فيلزم أن يكون كل بعد غير متناهٍ وإن لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا الوجهين محال لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالًا ونقصًا والكميات من هذا القبيل والأول أيضا مستحيل لأن انحصار البعد حين تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون إلا لانفعال عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق - وقد فرضناه مفارقا هذا خلف والحجتان المذكورتان وإن أوردتهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليميات لكنهما بعينهما جارتان من قبله في إبطال الصور المفارقة - وارتدتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما وأجبنا عنهما بما يوافق رأي القائلين بالمثل الأفلاطونية والصور المفارقة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٧٧
تلويح استتاري:

لعلك إن كنت أهلا لتلقي الأسرار الإلهية والمعارف الحقة - لتيقنت وتحققت أن كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها

بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت وتكدرت وتجمرت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقيقي والنور القيومي - وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأتم الأليق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة إلى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس إلى شمس تلك العظمة والجلال ولو لا أنواره وأضواؤه في صور الموجودات الظاهرية لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلهي فإن النفس عند افتتانها بالمحسوب المجازي الذي هو من وجهه «١» حقيقي تتوجه إلى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجأ لكل حي وتتولى جنبه الكريم منبع الأنوار ومعدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضرة الإلهية ويتنور باطنها بنوره - فتدرك الأمور الكلية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها حينئذ عقلا مدركا للكليات - أ لا ترى أن آثار أنواره التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ولاحت في صور الجزئيات واتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال - مع أنها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الأبواب وأصحابها وتوقع في

الفـتن والمحـن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٧٨

طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الإلهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين ألف حجاب نوراني وظلماني

كما روي عن رسوله ص: أن الله سبعين ألف حجاب من نور «١» وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه

و تقطـن مـمـا

قاله ع: إن هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم أنزلت و قس «٢» النور عليها في استتارته واحتجابه إذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه فكما أن حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب إذ ربما يؤثر شدة الغضب في إحراق الأخلاط مع رطوبتها- ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللمب ومن هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب أن يكون حارا فكذلك الأنوار المحسوسة من النيران والكواكب أظلال وأشباح لأنوار لطف الله المعنوية وآثار لأضواء ملكوته وأشعة جماله بعد حبوطها في منازل أمره وخلة_____هـ.

إيق_____اظ عقا_____ي:

لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التأمل فيما مر من القواعد والأصول أن الغرض الأقصى في وجود العشق في جيلة النفوس ومحبتها لشمائل الأبدان ومحاسن الأجسام واستحسانها زينة المواد والأجرام إنما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورئاسة لها من تخريج الأمور الجسمانية والأصنام الهيولانية إلى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٩

و الأنوار الإلهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لأن جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الأجرام وجلود الأبدان إنما هي أصباغ ونقوش ورسوم صورتها أرباب أنواعها وملائكة تدابيرها في المواد والأسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر إليها والتأمل لها واستتبطلت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس وتعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتفطنها بالعقليات من الحسيات

ورفضها الدنيا لأجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها لها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقاتها متصلة بها اتصالا معنويا لا يخاف فراقها ولا تغييرها فيستغني حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان ويزهد عن ملاقة الألوان ويتخلص عن الرق والحدثان والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده مدة ثم إنه وجده من بعد ذلك- وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن- التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فإنه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم «١» وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ورآها برمتها فشاهدها في ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تدثر ولم يفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ورب صنمها الدائم- وحينئذ يجد من نفسها وفي جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٠

يرفضه ويعلم ويقر بأن تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير وإنما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الأشخاص الصنمية التي تكون دلائل على الأنوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية فإذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي تعرض لعاشقي الأجسام ومحبي الأجرام من الأبدان الإنسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر- والضياء والعقار والبساتين والأشجار والثمار وغيرها من الدائرات البائدات وقد قال الله تعالى

رب الأرباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الأمور المعقولة وأرباب الأصنام وأصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الأمور المحسوسة ولم يعرفوا إلا إياها حسب فقال رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأْنُونُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ يعني عن أمور الآخرة ودار النعيم التي ترتقي إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتها الأبدان كما ذكر في القرآن المجيد- إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ يعني روح المؤمن وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ يعني معارف العقلية ترغبه فيها وترقيه إلى هناك المرحلة الخامسة في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهووية «١» وأقسامها والغيرية وأصناف التقابل المعروفة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٢ فصل (١) في الواحد والكثير

اعلم أن الوحدة رفيق الوجود

يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد ويوافقه أيضا في القوة والضعف فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال ولذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد- وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحري أن نتكلم في الوحدة وأحوالها المختصة مثل الهووية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه ونتكلم في مقابلتها من الكثرة وأحكامها من الغيرية «١» والخلاف- بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة أكثر لتشابه الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها. فنقول إن للوحدة كما أشرناه أسوة بالوجود في أكثر الأحكام. فمنها أنه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم إلا مع الدور أو تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور أيضا لأن الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال في تعريف الكثرة إنها

المجتمعة من الوحدات وهذا أيضا تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو —————
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٣
مأخوذ «١» صريحا وضمنا في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناه إلا بالكثرة- وتعريف لها بالوحدة التي لا تعرف إلا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها وقس على ما ذكرناه سائر ما قيل في تعريفهما في الفساد بل الحق أن تصورهما أولي مستغن عن التعريف.

لكن هاهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو أن الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منهما وإن كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال أولا لأن ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير والوحدة أمر عقلي لأن المعقولات أمور عامة أول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم- يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه إلى كذا وكذا وإلى ما لا يكون كذا فلنا أن نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بأن نأخذ الوحدة أولية التصور بذاتها وأن نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيها ودلالة على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلا أوليا وإشعارا عليه بسلب هذا منه ففي الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وفي الثاني «٢» تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور على هذه الطريقة. فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم والتقيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه فلا يصدق عليه أنه لا ينقسم- فلا يندرج في التعريف بدون التقيد وعند التقيد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٤
الحيثيات فالتقيد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد إذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك أحق الأشياء بالوحدة وقد يكون غيرها.

و هذا «١» على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها وهي إما مقومه لتلك الأشياء أو عارضة لها أو لا مقومة ولا عارضة «٢» لها بل إضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة. و الأول قد يكون جنسا لها وهو «٣» الواحد بالجنس كالإنسان والفرس المتحددين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ويساوقه الاتحاد في الفصل أيضا كزيد وعمر المتحددين في الإنسانية والناطقة.

و الثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والنخل المتحددين في الأبيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكتاب والضاحك المتحددين في الإنسان «٤» المحمولين عليه. و الثالث وهو الواحد بالإضافة ثم إن الاتحاد في الأوصاف العرضية والذاتية يتغـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٥

أسماءه بتغاير ما نسب إليه فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الإضافة مناسبة وظاهر أن جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وإن كان الأخرى به أن لا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا عدديا أي شخصا وهو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أو ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة إلى أجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساما لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فإن قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وإن أعداد القسمة وتصحيحها من أجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك إما أن يكون

حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وإن لم يكن فهو كثير «١» ويسمونه الناس غير واحد والتمامية إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته أيا ما كان - فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهة فإنه واحد بالتمام وأما الأول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أي لا بالقوة كالم متصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة أو غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيتين وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه - وإن لم يخل موجود ما عن وحده حتى أن العشرة في عشرينه واحدة فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل فالأحق بالوحدة هو الواحد

الحقيقي وأحق أقسامه بها ما لا ينقسم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٨٦
أصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته

ثم ما لا ينقسم في الكم أصلا قوة وفعلا وإن تصور انقسامه إلى أجزاء الحد ذهنيا كالعقل والنفوس عند المشاءين وما لا ينقسم منه إلى الجزئيات أحق بالوحدة - كالعقل مما ينقسم إليها كالنفس الإنسانية.
ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة إلى أجزاء متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو أحق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية أجساما أو مقادير ومنه أيضا ما لا ينقسم قسمة الكلي إلى الجزئيات وإن انقسم إلى مادة وصورة كالفلكيات أحق بالوحدة مما ينقسم بوجهين «١» كالعنصريات المركبة مطلقا ومما هو بالعكس «٢» كالمقادير من وجهه.
ثم الواحد بالاجتماع وأحق أقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالإنسان

الواحد المجتمع من نفس ذات قوي وبدن مركب من أمشاج وأعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما أن وجوده كذلك على ما مر في مباحث الماهية.

ثم الواحد العددي أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة إبهامه وكونه ذهنية وكذا الأجناس بحسب مراتب بعدها- عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة إليها فقد علم أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما أن الوجود كذلك وأما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه واعلم أن الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الأشياء لسياسة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٧

أقول لإننيته لأن الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك أنه ليس إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يسمح لك أن الإنسان واحد فبين أن الواحدية ليست مقومة للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أن كيفية عروض الوجود للماهيات على أي وجه حتى يتبين لك أن كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ما ذا فتفطن ولا تكمن من الغافلين

تأليف: ويح:

و من جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود إفادة الواحد بتكراره العدد مثالا «١» لإيجاد الحق الخلق بظهوره في صور الأشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة إلى غير ذلك مثال للنسب والإضافات اللازمة للواجب بالقياس إلى الممكنات- وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيات وهي بعضها حسية وبعضها عقلية كما أن بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن اللطائف أن العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة

قد علمت أن بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٣
معنى من المعاني فالهوهو «١» عبارة «٢» عن الاتحاد بين شيئين في
الوجود وهم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٤

المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي أو الذهني
سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا
بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد
إنسان فإن الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان أو كان
الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان أحدهما
موجودا بوجود بالذات والآخر موجودا بذلك الوجود بالعرض- كقولنا الإنسان
كاتب فإن جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى
المحمول بالعرض أو لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون
كلاهما موجودا بوجود أمر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فإن جهة
الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان فثبت أن جهة
الاتحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين وقد يكون في أحدهما وقد يكون
خارجا عنهما

تتبيـه تحـصـيـه يلي:

قد علمت أن الوحدة الاتصالية من أنحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال
يجب أن يكون واحدا بالموضوع غير منقسمة إلى صور مختلفة بل إلى أجزاء
متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيجي ء- ولأن كلما كانت
وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول «١» بأن أجزاء المتصل الوجداني
يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٥
لكن لقائل أن يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهوهو «١» صحة

الحمل- بين أبعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل فتقول هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة- مع جهة كثرة اعتبارية وهمية أو فرضية.

فقل في دفعه تارة بأن المعتبر في الحمل اتحاد الشئيين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحددين في الوجود وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعيين الشخصي لا من حيث الماهية إذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعيين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بأن كثيرا ما يتحقق الحمل- في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو أو زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بأن الحمل مطلقا وإن كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصي خصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي «٢» اثنيية ما ووحدة ما إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق أو الكثرة الصرفة لـم يصـدق. و تصدى لإبطاله بعض الأمجاد عز مجده- أولا بأن هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة- وثانيا بأن الكلام ليس في إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل في أن كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الأعيان إنما لزم من الاتحاد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٦

بينهما في الوجود ويستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو إذ الهوية عين الوجود والهوية هي الاتحاد في الوجود فظهر «١» من هذا أن تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك العقدة إن معيار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث إنها أبعاض الأمر الواحد الموجود وفي العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض

بالعرض- لا من حيث إنها أبعاضه والأجزاء المقدارية وإن كانت موجوديتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنها أمور موجودة «٢» برعوسها اتفق إن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث إنها أبعاض الموجود الواحد- فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد إعظامه وإفخامه. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٧ و فيه أن كون الشيء جزءا لشيء آخر يصدق فيه أنه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما المتجاوزة عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية المأخوذة فيه فإن المعتبر في الحمل والهوية وحدة الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وهاهنا الأمر بالعكس من ذلك فإن الجزئية والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل.

فالجواب المحصل أن المتصل الوجداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعاً وكسراً أو في الذهن وهما وعقلاً أو بحسب اختلاف العرضين- لم يتحقق المغايرة فيه أصلاً فلا يمكن فيه حمل شيء آخر ولو بالاعتبار وإذا تحقق شيء من أنحاء القسمة التي معناها ومفادها إحداث الهويتين المتصلتين وإعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنينية في الوجود فأين هناك هوية واحدة تنسب إلى شئيين التبيين هي معيار الحمل فصل (٣) في أن اتحاد الاثنيين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً وإن كان أحدهما فقط موجوداً كان هذا زوالاً لأحدهما وبقاء للآخر- وإن لم يكن شيء منهما موجوداً كان هذا زوالاً لهما وحدثاً لأمر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز

الاتحاد بين الشيئين- ما يرى من صيرورة الأجسام المتعددة المتشابهة أو المتخالفة بالاتصال أو الامتزاج جسما واحدا كما إذا جمع المياه في إناء واحد أو مزج الخل والسكر فصار سكنجبين- وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٨

و بحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم أنه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والإطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلا لمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الأحكام وما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة «١» روحانية تليق بالمفارقات لا أن هناك اتصال جرمي أو امتزاج ولا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق بيانه

فصل (٤) في بعض أحكام الوحدة والكثرة

إن الوحدة ليست بعدد وإن تألف منها لأن العدد «٢» كم يقبل الانقسام- والوحدة لا يقبله ومن جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لأنه راجع إلى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لأن العدد لا يمكن تقومه إلا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الأعداد فإن العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فإن تقومها بخمسة وخمسة ليس أولى من تقومها بستة وأربعة ولا من تقومها بسبعة وثلاثة والتقوم بالجميع غير ممكن وإلا لزم تكرار أجزاء الماهية- المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لأن كلا منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه وإن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات.

و من الشواهد أنه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٩

فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس إلا الوحدة المتكررة فإذا انضم إلى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وإذا انضم إليها مثلها حصلت الثلاثة وهكذا يحصل أنواع لا تنتهى بتزائد واحد واحد لا إلى نهاية إذ التزائد لا ينتهي إلى حد لا يزداد عليه فلا ينتهي الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر وأما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور - فلاختلافها باللوازم والأوصاف من الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتحذير والمالية والتكعب وأشباحها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد «١» ما ذهبنا إليه في باب الوجود من أن الاختلاف بين حقائقها إنما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب - فكما أن مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلاثة - إذ يلزمها خواص لا توجد في غيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذاك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الأكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بإزاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة أيضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذاك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية وعلى ما قررناه يمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد نظرا إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذاتها بذواتها - وهي التي بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا إلى أن التفاوت بين ذاتها ليس إلا بمجرد القلة والكثرة في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٠

الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء وأما كون اختلاف اللوازم دليلاً على اختلاف الملزومات- فالحق دلالاته على القدر المشترك بين التخاليف النوعي والتخاليف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه

فصل (٥) في التقابلي

قد أشرنا إلى أن لكل واحد من الوحدة والكثرة أعراضاً ذاتية ولواحق مخصوصة كما أن لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة «١» والاشتراك والحلول والإضافة إلى المحل بنحو كالقيام وإلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل فكما أن من العوارض الذاتية للوحدة الهووية بالمعنى الأعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك- في معنى من المعاني فمقابلها يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعة أعني تقابل السلب والإيجاب والملكة والعدم والضدين والمتضايين أما تحصيل معنى التقابل فهو أن مقابل الهووية على الإطلاق الغيرية فالغيرية منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغير «٢» بصفة غير الذات اختص باسم المخالف وكذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠١

الغير في التشخيص والعدد اختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما كما أن الهو هو «١» يراد منه الاتحاد في الوجود والمماثلة أيضاً من أقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكل ونظائرها لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة إذ لو لا الكثرة ما صحت شيء منها فعدهما من عوارض الكثرة أولى فإن جهة الاتحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأن المثلين هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية

والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية- فالتجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين أخذه لا بشرط شيء وقد علمت أن الطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مجردة عما يختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها متماثلة وكذا الحال في الأصناف الآخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة ترجع إلى المماثلة في الكيف والمساواة ترجع إلى المماثلة في الكم وهكذا وجهة الوحدة في المماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من الشخصيات عند تجريدها عن الغواشي المادية- فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فإنها خارجية والتقابل أخص من الغيرية إذ التباين بين الأشياء المادية إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مجرد تباينها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة وأما التباين الذي بحسب الأنواع المتفقة في جنس دون الأعلى فيستحيل «٢» معه الاجتماع في موضوع واحد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٠٢

فالتقابل «١» هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخاليف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التباين- الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي- وبياض الرومي وبقيد وحدة الجهة «٢» مثل التقابل الذي بين الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع والذهن إذ الاجتماع في أفق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما أن عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر فما قيل من أن التقيد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٠٣

الزمان مستدرک لأن الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان وهاوية الحدثان وإنما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأن صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بما لهما ذات والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذات لهما وإن أمكن الاعتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهني والسلوب والأعدام كلها بحسب المفهوم الذهني أمر فيكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة.

و أما وجه كون التقابل أربعة أقسام أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للآخر أو لا والأول إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم وملكة وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وإيجاب والثاني إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان وإلا فهما متضادان. و قد يقال في وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أو لا وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضايفان أو لا فهما متضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي - فهما العدم والملكة أو لا فهما السلب والإيجاب. و يرد عليه «١» الاعتراض أما أولا فبجواز كونهما عدميين كالعدمي واللاعمي - المتقابلين بالسلب والإيجاب وما يجاب به من أن اللاعمي بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لأن تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهومهما وإن كانا «٢» متلازمين صدقاً والغلط الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٠٤ ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض. و أما ثانياً فبأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة لجسم مع

اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الأمر كزيد أبيض «٦» وليس زيد بأبيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم «٧» ورفعته في نفسه كالبياض واللابياض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٦

أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كزيد أبيض وزيد لا أبيض فإن كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه وضم إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء وإذا حمل على شيء مواطاة أو اشتقاقا كان إثباته له تحصيلا وإثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول - وإنما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ «١» في الشفاء أن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية وإلا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد «٢» في زمان واحد محال وقال أيضا معنى الإيجاب وجود أي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره ومعنى السلب سلب أي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه أو لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر أن التقابل أعم من التناقض المعروف باختلاف قضيتين إيجابا وسلبا وكذا لتحقيقه في المفردات دون التناقض فقد سها من قال إن التناقض هو نفس التقابل الإيجابي والسلبي وكذا ما وقع «٣» في عبارة التجريد أن تقابل السلب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٧

و الإيجاب راجع إلى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث إنهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة إنما يكون بين نفس النفي والإثبات وفي القضايا بالعرض - اللهم إلا أن يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الإيجاب والسلب إدراك الوقوع واللاوقوع وهما أمران عقليان واردة

على النسبة التي هي أيضا عقلية فإذا حصل في العقل كان كل منهما عقداً أي اعتقاداً وإذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولاً ثم بما حققناه من أن التقابل بالذات في القضايا إنما هو بين نفس النفي والإثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل إن بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بأن لا تضاد بين الصور الجوهرية إذ لا موضوع لها لأنه المحل المستغني عن الحال ومحل الصور هي المادة المحتاجة إليها في النقوم واعتبر الآخرون المحل مطلقاً فأثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الإيجاب والسلب موضوعاً أو محلاً أن المراد من عدم الاجتماع المأخوذ في التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم أن من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد «١» فإن قولنا كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٠٨

و ضد لقولنا لا شيء من الحيوان بإنسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقاً أصلاً ولكن قد يجتمعان كذبا كالأضداد في الأمور انتهى مع أن القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط إذ الاختلاف الذي نقله إنما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين إما على موضوع واحد أو محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعروف - بكون الأمرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق أو بحسب الحمل والصدق كيف ولو كان اختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس ذا محل وذلك فاسد.

و من أحكام الإيجاب والسلب-
أن تقابلهما إنما يتحقق في الذهن أو اللفظ- مجازا دون الخارج لأن التقابل
نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبها- وأحد المنتسبين في هذا القسم من
التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية
صرفة وأما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود
له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم- وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في
تحقق النسبة بحسب الخارج فإن لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة
هي كونها منتزعة من أمور متحققة في الخارج أي نحو كان من التحقق
كالإنسانية والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات.
و من أحكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع
لا ففكي كـ ل مرتبة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٠٩

من مراتب الواقع فإن الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية «١» يخلو
كل منها في مرتبة وجود الآخر عن كونه موجودا أو معدوما وكذا العرضيات
في مرتبة الماهيات من حيث هي هي كما علمت.
و من أحكام هذا التقابل أيضا أن تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات
مشـ

مع زيادة وحدة هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لأن بعض المفهومات-
قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع أنه قد يصدق
على نفسه- كسائر المفهومات بالحمل الأولي الذاتي وفي المحصورات
مشروط بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل
حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بإنسان فعلم أنهما ليستا متناقضتين وإن
كانتا متضادتين كما مر والتضاد لا يمنع كذب الضدين معا وصدق جزئيتين
كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان- وليس بعض الحيوان بإنسان وفي
الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر- وإلا لم يتحقق التناقض

لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الإمكان مع تحقق باقي الشرائط ومن خاصية «٢» هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء عن فرسية ولا فرسية وقد يخلو عن طرفي سائر أقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين إلا السلب والإيجاب و من جملة التقابل تقابل التضاييف والمتضاييفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة فإنهما «٣» لا يصدقان على شيء واحد الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١١٠ من جهة واحدة وإحدهما لا تعقل إلا مع الأخرى وهـ م وتنبه: ربما اشتبه عليك الأمر فتقول كيف يجعل التضاييف قسما من التقابل وقسيما للتضاد والحال أن التضاييف أعم من أن يكون تقابلا أو تضادا أو تماثلا أو غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشيء قسما لقسمه وقسيما له أيضا.

و ربما يجاب عنه بأن مفهوم التضاييف أعم من مفهومي التقابل والتضاد «١» العارضين لأقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الأفراد - أحدهما أعم منه والآخر مبائن له فلا منافاة. و بوجه آخر مفهوم التضاييف من حيث هو أعم من مفهوم التقابل ومن حيث إنه معروض لحصة من التقابل أخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو - أعم من مفهوم الجنس ومن حيث إنه معروض لمفهوم الجنس أخص منه. و الحق في الجواب أن يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضاد يـ ايف «٢»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١١
من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضاييف وقد
يكون مفهوم الشي ء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلي الذي هو
شي ء من آحاد مفهوم الجنس وفي الأمور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما
يكون مفهوم الشي ء فردا له وفردا لفرده كما يكون فردا لمقابلته كمفهوم
الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له أيضا باعتبارين ومن التقابل ما
يكون بين المتضادين «١»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٢
و المتضادان على اصطلاح المشاعين هما «١» الوجوديان غير المتضاييفين
المتعاقبان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٣
على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت
الإشارة إلى أن الطبائع الجنسية لا يتقابل فالتضاد إنما يعرض للأنواع الأخيرة
كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الأجناس لزعمهم
أن الخير والشر متضادان - وكل واحد منهما جنس لأنواع كثيرة وهذا الظن
باطل من وجهين - الأول أن التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدما
للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود والشر عدم الوجود أو عدم كمال
الوجود.

و الثاني أنها ليسا بجنسين لأن الخير والشر إما أن يراد بهما ما هو
بحسب الواقع وقد علمت أنها يرجعان إلى الوجود والعدم وإما أن يراد بهما
ما بالقياس إلى طبيعة الإنسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسميه خيرا وكل ما
يخالفه وينافره نسميه شرا والموافقة والمخالفة وسائر ما أشبههما نسب
واعتبارات خارجة عن أحوال الماهيات فلا يكون شي ء منها جنسا لما اعتبر
وصفا لها وأما إذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة مجردتين عن معروضيهما
كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما «١» ليس تضادا بين

الجنسين ومن شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيرة- التي توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لأن كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٤

واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة أو رذيلة إنما هو «١» صفة عارضة له لا أنها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم إن الشجاعة ليست ضدا لشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما- وأما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادتين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض إذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن ماهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين- وفي المعروضين بالعرض وأما التضاد بين التهور والجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد أن ضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا كان الشيء وحدانيا وله أضداد فإما أن يكون مخالفتها- مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض أصدادا- وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالإنسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الأشياء لاشتتماله على أصدادها فالتضاد الحقيقي إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد وأما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان إذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسائط ومنها ما لا وسائط بينهما- سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر أو غير

ينسب إلى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبها «١» على جنس واحد كما علمت- ويمكن التفصي عنه بأن الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج فصفا الفصول في الأعيان بعينها صفا الأنواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الأحكام الخارجية للمتضادات «٢» فلا محالة يكون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل أن التضاد بين المتضادين- وإن كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لأن الحلول في شيء من الوجود والوجود لا يتعلق إلا بما يستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل - المقوم بالصفات الخارجية للآخر إنما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الـذهن- و مما عـد في المتقـابلين الملكـة والعـدم و هما أمران يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا أي عدما لذلك الوجودي سواء كان «٣» بحسب شخصه في الوقت أو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١١٧

في غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبا كان أو بعيدا فالعمى «١» والظلمة وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها- وعدم البصر الممكن في حق الشخص الأعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها- كل هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها بالإمكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم- وأما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء- كالقدرة على الإبصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون كالأعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين «٢» في

العدم والملكة هو المعنى الأول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد «٣»
كونهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٨
غير مجتمعين في موضوع واحد وأما الإلهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيذا
آخر أما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم أن يكون
العدمي سلبا للوجودي عما من شأنه أن يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي
التقابل بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد إلا أن
المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة
والمقيد بالحققي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس
من ذلك حيث «١» يسمون المطلق بالحققي والمقيد بالمشهوري والقدر الذي
يلزم في انحصار التقابل في الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء والمرودة
وتقابل البصر «٢» وعدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجا عن التضاد
وعن الملكة والعدم على التفسير الأخص تفصوا عنه بأن الحصر إنما هو
باعتبار المعنى الأعم أعني المشهوري «٣» من التضاد والحققي من الملكة
والعدم ليـدخـل أمثـال ذلـك فـيـه
بحـث ومخـالـص:
و هـا هـنـا إـشـكـال مـن و جـهـيـن -
الأول أن الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا
يلزم أن يكون كلاهما وجوديين

بل قد يكون أحدهما عدما للآخر
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٩
كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والأنوثة للذكورة والفردية
للزوجية وفي كلام بعضهم أن التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على
التضاد الحقيقي وعلى بعض أقسام الملكة والعدم أعني ما يوجد فيه التعاقب
على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق

«١» أنه أعم من ذلك- لعدم إمكان الانتقال في بعض هذه الأمور كالذكورة والأنوثة والزوجية والفردية- على أن تقابل الزوجية والفردية راجع «٢» عند التحقيق إلى الإيجاب والسلب- فعلى أي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الإيجاب والسلب-
الثاني أن غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري أيضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الأقسام. و قد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في أقسام التقابل.
و قد تخلص بعض آخر عنه ببيان أن تقابل الأوساط تقابل حقيقي أيضا كتقابل الأطراف فإن كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الأشد والأضعف عند المشاعين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد- وهو بالنسبة إلى مرتبة أخرى تحتها سواد وبالنسبة إلى مرتبة أخرى فوقها بياض- ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس إلى آخر فإذا ثبت ذلك فكل وسط من أوساط السواد- باعتبار نفسه في حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة- وكذلك باعتبار مقايسته إلى سواد دونه في المرتبة أو إلى البياض الطرف أو البياض
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٠

الوسط إذ كونه سوادا ضعيفا إنما يتحصل إذا قيس إلى سواد أشد لكن إذا قيس إليه كان ذلك سوادا بالنسبة إلى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة إليه بل بياضا لا فرق بينه وبين بياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم أوساط البياض فثبت أن التضاد الحقيقي كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فإن لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل إنما هو باعتبار الأول فلا يزيـد فـي التقابل قسم خامس.

هذا خلاصة ما ذكره بعض أجلة المتأخرين وهو لا يستقيم «١» على ما اخترناه- من طريقة أسلاف الحكماء في الأشد والأضعف. و يرد عليه أيضا أن لكل شيء ماهية متحصلة في ذاتها لا بالقياس إلى ما عداها- اللهم إلا أن يكون مضافا حقيقيا يقتزن مع تعقله ووجوده تعقل شيء آخر ووجوده- ولا شك أن الألوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية متحصلة- لا بالقياس إلى غيره والتضاد من الأمور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايضة أحدهما للآخر ولا لغيرهما وإن كان مفهوم التضاد من جزئيات الإضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابتة جزما وليست من أقسامهما شيئا إلا التضاد.

مذاهب:_____ص:

فالحق أن يقال في وجه التفصي عن هذا الإشكال- أما عن قبل المشاعين فبأن التضاد إنما ثبت بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فكل مرتبة من مراتب السواد- يضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتغال هذه على طبيعة أحد الضدين- وتلك على طبيعة الضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٢١ و الصفرة باعتبار كون أحدهما سوادا والآخر بياضا تضاد بالذات وأما باعتبار الخصوصيتين من كون أحدهما حمرة والآخر صفرة فبالعرض فالتضاد بين الأوساط- يرجع إلى ما يرجع إليه التضاد بين الأطراف فلم يزد التقابل على الأربعة.

و أما من قبل الأقدمين فبأن التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد وأما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد- مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الأخرى من أن التضاد بالذات إنما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن

الخصوصيات لكن بقي الكلام في أن جميع الألوان من مراتب السواد والبياض أم ليس كذلك وما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لا على الثاني وبناء الإشكال على مجرد الاصطلاح وهو أمر هين في العقليات والعلوم الحقيقية.

نكتة:

لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافة وسلب إذ ما من موجود إلا وله إضافة إلى غيره بالعلية أو المعلولية أو غيرهما - ويسلب عنه أشياء ولا أقل ما هو نقيضه فتقابل التضاييف لا يخلو عن جنسه شيء من الأشياء - حتى واجب الوجود فإنه مبدأ للأشياء وإن خلا عن آحاد جزئياته كالأبوة والبنوة والمجاورة - وكذا تقابل الإيجاب والسلب لا يخرج منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الأشياء وأما القسمان الأخيران من التقابل أعني العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما [خاصتهما] كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما أشياء فإن المفارقات لا تقبل الضدين - ولا العدم المقابل للملكة إذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا فصل (٧) في التقابل بين الواحد والكثير الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٢٢ كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية

التي حارت فيه عقول أهل النظر وأصحاب الفكر وإنما خص «١» بمعرفتها الراسخون في العلم لأن تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والإيجاب لأنهما وجوديان فلا يكون أحدهما سلبا للآخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما إذ ما من عدد إلا ويتصور أكثر منه ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددي ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة بهمة ظلية ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا

والاثنيينية الطائفة أنه من أي قسم من التقابل.
فإن قلت نفس مفهوم التقابل من باب الإضافة فثبت أن تقابل الوحدة والكثرة
هو التقابل التضايفي.

قلت هذا المفهوم من الطبائع العامة العقلية التي لا يمكن تحققها إلا في
ضمن شيء من أقسامها وكلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد والكثير أنه
بأي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٢٤
نحو من الأنحاء فما لم يتحقق أولاً أحد أقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم
في نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئي من جزئيات مفهوم الإضافة على الوجه
الذي مـر.

و منهم من زعم أن التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات
و احتج عليه بأن موضوع المتقابلين يجب أن يكون «١» واحدا بالشخص
وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأن طريان الوحدة إما على نفس الكثرة أو
على الأشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئاً واحداً هو المجموع من
حيث المجموع أو على شيء غيرهما يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال
الوحداني وعلى أي تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر
وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها أو موضوعها.

و فيه بحث من وجوه الأول النقض بأن الدليل لو تم لدل على نفي
التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد.
و الثاني أن موضوع المتقابلين «٢» لا يلزم أن يكون واحداً شخصياً بل قد
يكون وحدته نوعية أو جنسية قريبة أو بعيدة كالرجولية والمرئية للإنسان -
والذكورية والأنوثة للحيوان والحركة «٣» والسكون للجسم أو بحسب أمر أعم
من هذه الأمور كلها كالخيرية والشرية للشيء كيف «٤» ولو كان كذلك للزم
أن لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب ونقائص لها لعدم بقاء الشخص
عند زوالها.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٥
الثالث «١» أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يتم في الوحدة الشخصية
والكثرة المقابلة لا في غيرها فإن الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبة
مثلاً قد يتكرر فيها مع بقاءه.
الرابع أن بقاء الموضوع بأي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل
لبعضها كالتضاد كما صرح به شيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث
قال وأما المتضايقان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو
اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لأمر يلزمه
لا محالة إمكان أن يصير معلولاً - أو يكون هناك موضوع مشترك وإن كانت
العلية والمعلولية من المضاد.
و منهم من رأى أن التقابل بينهما بالذات من باب التضاد

و استدل أما على أن التقابل بينهما بالذات فبأننا إذا نظرنا إلى مجرد
مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون أحدهما علة أو مكيالاً للآخر جزمنا بعدم
اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة وأما على أن التقابل
بينهما بالتضاد فلأنه ليس بشيء من الأقسام الثلاثة الباقية للتقابل أما
التضايق فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين - وجوداً وتعقلاً كما مر
والمتضايقان يجب أن يكونا كذلك وأما القسمان الآخران - فلكون أحد
المتقابلين فيهما سلباً للآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلباً لها
والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلباً لها وإلا لكان الشيء علة
لعدمه وما يقال من أن الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع أن
الواقع بخلافه لا ترى أن البلقة ضد لكل واحد من السواد والبياض مع أنه
يتقو بهما.

بحسب وثائق وم:
كلام هذا القائل لا يخلو من تزلزل واضطراب لأن الحكم على هذا التقابل
بالتضاد بنفي كونه أحد الأقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز

التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٦
التباعد ليس أولى من الحكم عليه بكونه أحد البواقي فيكون تخصيصا من
غير مخصص وأما قوله امتناع تقوم الضد بال ضد مجرد دعوى بلا دليل فهو
افتراء لأن دليلهم أن الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من
ضدها ولا من الضدين والأبلى ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد
الفرض والاعتبار فظهر أن لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من
التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم «١» أن يجعلوا له قسما خامسا
إلا أن المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع خواصها ولوازمها
المرحلة السادسة في العلة والمعلول وفيه فصول
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٧
فصل (١) في تفسير العلة وتنقسمها
فنقول العلة لها مفهومان

أحدهما هو الشيء «١» الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر
ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء -
فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة وهي
التي لا علة «٢» غيرها على الاصطلاح الأول وإلى علة غير تامة تنقسم
إلى «٣» صور
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٨
و مادة وغاية وفاء لـ
و القائل بأن إطلاق اسم العلة على هذه الأربعة بالاشتراك مخط لا سيما
ويذكر - أن العلة تنقسم إلى كذا وإلى كذا بل الحق أنها مقولة على الكل
بـ بالمعنى الثاني.
و ربما يقولون إن العلة إما أن يكون جزءا للشيء أو لا يكون والجزء ينقسم
إلى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة وإلى ما به يكون الشيء بالقوة

بينهم _____ ا.

و بالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون إحداهما علة صورية والأخرى علة مادية وإذا كانت إحداهما علة علة المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سببا لـ _____ سببا صوريا.

ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة. منها أن كل واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب _____ سبب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٠

للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لأجلها ولذلك إذا قيل لك لم ترتاض فتقول لأصح وإذا قيل لم صححت فتقول لأنني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين - لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها والغاية علة «١» لكون الفاعل _____ لفاعلا.

و منها أن كل وحدات من المادة والصورة سبب للأخرى بوجه آخر كـ _____ أشير إليه.

و منها أن بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر كما سيجيء أن فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق أن يكون ماهية ثلاث منها وهي الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة فإن في الأب «٢» مبدأ لتكون الصورة الآدمية من النطفة وهو صورة الآدمية لا شيء آخر منه وليس الحاصل في النطفة إلا صورة آدمية وهي أيضا الغاية التي يتحرك إليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهي صورة ومن حيث يبتدي تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها إليه فهي

غاية فإذا قيست تلك الوحدة إلى المادة والمركب - كانت صورة وعلة صورية باعتبارين وإذا قيست إلى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الأب وغاية باعتبار انتهاء الحركة - وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣١ فصل (٢) في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته

أما الأول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أن الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلة فلا بد في رجحان أحد طرفيه على الآخر - من الاحتياج إلى المرجح ولا بد أن يكون ذلك المرجح حاصلًا حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عديمًا وجب أن يكون وجوديًا فإذا لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب وأما الثاني فقال المحصلون إن واجب الوجود إذا كان مرجحًا لوجود غيره فإما أن يكون لذاته المخصوصة - مرجحًا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته أو لأمر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من أن له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح إذ لو حصل هو ولا يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس مؤثر الوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره وذلك لأن ما به يكون المؤثر مؤثرًا متى تحقق فصدور الأثر عنه إما ممكن أو واجب فإن كان ممكنًا استدعى سببًا آخر مرجحًا فحينئذ لا يصير المرجح مرجحًا إلا مع ذلك المرجح الآخر وقد فرضنا أن مؤثره غير محتاج إلى شيء آخر هذا خلف ثم الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فإما أن يلزم التسلسل أو يثبت أنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه وأما إن كانت مؤثرته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لأمر منفصل وهو إن كان حادثًا

فالكلام فيه كالكلام في المعلول الأول ولا يتسلسل بل لا بد وأن ينتهي إلى واجب الوجود- فيعود الكلام إلى أنه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بأن يسمى ذلك الحادث- وقتا أو مصلحة أو داعيا أو إرادة أو أي شيء كـ

فإن قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز أن يختار باختيار قديم إحداث الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٣٢ شيء معين في زمان معين دون غيره من الأزمنة.

قلنا وهل أمكنه أن يختار الإيجاد في غير ذلك الوقت أم لم يمكن فإن لم يمكن ذلك «١» فهو موجب لا مختار. و أيضا «٢» وجب حينئذ تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الأزل. و أيضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لإيقاعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا وإلا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرناه فلا بد وأن يكون وجوبه بعلّة أخرى لأن الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلّة أخرى أيضا محال لأن ما عدا ذاته يستند إلى اختياره فلو كان اختياره مستندا إلى ما عدا ذاته يلزم الدور وإن كان يمكنه أن يختار إيقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار إيقاعه فيه لم يترجح أحد الاختيارين على الآخر إلا لمرجح وننقل الكلام إلى ذلك المرجح فهو إن كان اختيار آخر تسلسلت الاختيارات وانتهت إلى ذاته فعاد الكلام في صدور أول الصوادر عن ذاته سواء كان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٣٣ اختيارا أو شيئا آخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا أحزابا. فمنهم من قال بجواز أن يختار المختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر لا لأمر أوجب عليه ذلك كما أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح. و منهم من قال شأن الإرادة «١» تخصيص أحد الجانبين المتساويين

بالوقوع- لا بناء على أولوية أو داع أو لمية بل لأن خاصية الإرادة أن ترجح أحد المتماثلين- من دون الحاجة إلى مرجح ولمية لأن كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها- ومن لوازم الماهية وهي غير معللة فإن كون الإنسان حيوانا لا يعلل ولا كون المثلث ذا الزوايا بعلة.

و منهم من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أي المعلومات يقع وأيها لا يقع فما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لو لم يقع كان علمه جهلا وإذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره «٢» ممتنع الوقوع فلا جرم «٣» يريد ما يعلم أنه يقع ولا يريد غيره لأن إرادة المحال محال.

و منهم من قال إن أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح وإن كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري إيجاده بوقت معين لأجل كونه عالما بأن وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت إن وقع في غيره. و منهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الأزل ليس لأمر «٤» يرجع إلى الفاعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٤ بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث إن الفعل ما له أول والأزل ما لا أول له والجمع بينهم متناقض ممتنع. أقول هذا القول مما له وجه صحيح لو تفتن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الأجسام.

و منهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة- وزعم أنه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر فيفعل ثم يريد. و لنشرع في هدم بنيان هذه الأقوال وبيان الخلل فيها. أما القول بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين- الأول «١» أن الطريق إلى إثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات

الحدث قبله- ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبقا بالعدم الخاص الزماني إنما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما أن تخصيصه بمكان خاص دون غيره إنما يتحقق بعد وجود المكان. وهم وإزالة:

قال بعضهم إن العالم سواء كانت قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثه وتغيرات واستحالات لا ينفك عن زوال شيء وحدوث آخر فبأي طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى في هذه الحوادث- فليقع في استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثا ودفع بأن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول وأما المؤثرة فإنها يجب أن تكون مقارنة للأثر موجودة معه مثاله في الأفعال الطبيعية هو أن الثقل علة للهوى فكما وصل الثقل منتها إلى حد من حدود المسافة في هوية يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد- أن يهوى منه إلى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة في الوصول إلى كل حد هي الثقل- والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث- بواسطة حركة يقرب العلة إلى المعلول ويجعل المادة مستعدة لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع أفراد وأجزائه السابقة واللاحقة فإن كل شيء فرض أول الحوادث أو ابتداءها فلا بد وأن يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٣٨

و من هاهنا «١» يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والوجود على الممكنات وبيانه أن هذه الحوادث لا بد لها من أسباب ولا بد وأن يكون أسبابها حادثه أو بمداخلة أمور حادثه فإما أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة أو لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها والأول يوجب وجود علل- ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فإن

حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها- وذلك القرب لأجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور- فتلك الأمور المتعاقبة إما أن يكون إنيات الوجود وهو محال كما ستعلم ومع محاليتها لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصللة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء إلى اللاحق فلم تكن معدة فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك الشيء إما هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقض متجدد على نعت الاتصال غير مركب من أمور آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي- به تثبت مسألة إبطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال الجوهر الجسماني فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلا وقبله حادث آخر لا إلى نهاية وللمخالفين «٢» لهذا الأصل مسلكان الأول أن الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم والأزل ما لا أول له والجمع بينها تناقض والآخر أن كون الحركات والحوادث لا أول لها ممتنع من وجوه سيأتي بيانها وبيان دفعها

فصل (٣) في أن ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول

ذكر الشيخ في النهج السادس من الإشارات أن ما مع العلة المتقدمة على المعلول

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٩

لا يجب تقدمه على المعلول لأن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون ما معه متقدما عليه أيضا بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العلية والذي مع العلة إذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية وإذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم أصلا.

قال بعض العلماء وفيه بحث «١» وهو أنه ليس كل تقدم إما بالعلية وإما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلا بل من أقسام التقدم ما يكون بالطبع- كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدم ما مع العلة للشيء

تقدما «٢» آخر غير تقدم ما بالعلية والزمان. أقول ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدّمات عن الذي مع التقدّم بالعلية بل التقدّم الذي بإزاء المعية فإن المراد من ما مع العلة ما يكون معيته «٣» هذه المعية التي بالقياس إلى التقدّم بالعلية فأشار إلى قاعدة كلية وهي أن ما مع الشيء المتقدم في بعض التقدّمات يكون متقدما أيضا كتقدّم المعلول الآخر وفي بعضها ليس كذلك- فمن قبيل الأول ما مع المتقدم بالزمان فإنه لا بد وأن يكون متقدما أيضا بالزمان- ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء إذ لا يتقدم هذا التقدّم على ذلك الشيء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٤٠ و كذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس «١» وخاصته كالحيوان والماشي فإن الأول متقدم بالطبع على الإنسان دون الآخر وهما متأخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الأول أيضا ما مع المتقدم بالشرف لأنه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه وكذا إذا كان أحدهما متأخرا في الفضيلة عن واحد وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما أو خاصة بالرتبة على الإنسان مثلا إذا كان المبدأ هو الجنس العالي وعلى الجوهر إذا كان المبدأ زيدا مثلا.

ثم إن هاهنا بحثا آخر مع الشيخ قد توهمه الإمام الرازي وذكر في سائر كتبه- من أنه حكم بأن الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي إذا صدرا عن علة واحدة فيكونان معين ثم إن علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن للحاوي تقدم عليه- لأن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوي إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلا إليه فيكون عدم الخلا محتاجا إلى الغير وما يحتاج إلى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلا ممكن لذاته هذا خلف ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الأجرام العنصرية- عن الإبداعات بالطبع فقال ثبت أن الإبداعات علل لتحديد أحيائها وأحيازها معها بالذات والمتقدم على المعلول متقدم فلما

كان الإبداعات متقدمة على أحياز العنصريات- وجب تقدمها على العنصريات.

قال «٢» هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المعلول متقدم والكلام الأول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤١ تصريح بأن ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل كل جـدا.

أقول لا تناقض أصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فإن المعية بالعلية عبارة عن معية أمرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة إما نفس كون الشيء علة أو ما يلزم ذلك ثم إن ذلك الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متأخران عن علتها فما مع المتأخر متأخر لا محالة ولكن إذا كان أحد المعين علة لشيء متقدما عليه فيمتنع أن يكون المعلول الآخر علة له أيضا وإلا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا إشكال.

و العجب أن المحقق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب شيئا آخر مما لا وجه له «١» وهو أن المعية قد تكون بالذات وقد تكون لا بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ولا شك أن وقوع اسم المعلول في الموضعين- ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباشرة المعنوية

فصل (٤) في إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات و يمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي أن يتراعى عروض العلية والمعلولية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٢ لا إلى نهاية بأن يكون كل ما هو معروض للعلية «١» معروضا للمعلولية فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنتين أو بمراتب إن كانت فوق اثنتين وإلا فهو التسلسل أمّا بطلان الدور

فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه- وتأخره عن نفسه وحاجته إلى نفسه والكل ضروري الاستحالة لأن الشيء إذا كان علة لشيء كان مقدما عليه بمرتبة وإذا كان الآخر مقدما عليه كان الشيء مقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة أخرى يزيد عليها. و أيضا ربما «٢» يستدل بأن التقدم والتأخر أو التوقف أو الاحتياج نسب- لا تعقل إلا بين شيئين وبأن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب وعكسها بالإمكان. و الكل ضعيف أما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضي التغير الخارجي- بل ربما «٣» يكفي التغير الاعتباري كالعاقلية والمعقولية وأما حكاية الإمكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الإمكان في التحقق «٤» فإن نسبة الإمكان إلى الوجوب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٤٣ نسبة النقص إلى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أولا.

فإن قلت إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة- أو التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لأن قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه. قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة لشيء بمعنى أنه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول أ لا ترى أنه يصح أن يقال- وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم- ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى بديهي الاستحالة- بالنظر إلى الشيء ونفسه- فإن قلت يجوز أن يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان. إحداهما أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجا إلى

ذلك الشيء - فإن العلة القريبة للشيء كافية في تحقيقه من غير احتياج إلى البعيدة وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة. و ثانيهما أن يكون الشيء بماهيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء. قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لأنه ما لم يوجد العلة البعيد للشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف إنما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولأن كون « ١ » ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع أنه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٤

قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد الجهات في الموقف عليه كما أن الصورة تتوقف على المادة بجهة وتوقفت عليها المادة بجهة أخرى. و أما بيان استحالة التسلسل فلجوابه كثيرة الأول ما أفاده الشيخ في إلهيات الشفاء

و هو أنه بعد ما حقق أن علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه - نقول إذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن أن يكون لكل علة بغير نهاية لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أولى مطلقة للآخرين وكان للآخرين « ١ » نسبة المعلولية إليها وإن اختلفا في أن أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط لأن المتوسط الذي هو العلة المماسية للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الآخر أنه علة لكل غيره وخاصية الوسط أنه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدا أو فوق واحد وإن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهما أو غير متناه فإنه

إن ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة-
يشارك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل من الطرفين
خاصية- وكذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان
جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لأنك أي جملة أخذت كانت علة
لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة إذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة
«٢» الوجود بهـا ومتعلقة الوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٥
بالمعلول معلول إلا أن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعلة له
وكلما زدت في الحصر والأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقيا فليس يجوز
أن يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة أولى فإن
جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محال انتهت عبارته وهذا أسد
البـراهين فـي هـذا البـاب.

و الثاني برهان التطبيق

و عليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات أو من قبيل المقادير والأبعاد أو الأعداد الوضعية « ١ » هو أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا أو متناهيها- فيحصل جملتان إحداها يبتدي من المفروض جزءا أخيرا والأخرى من الذي فوقه- ثم يطبق بينهما فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وإن لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها إلا بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تنهايتها أيضا ضرورة أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه. واعتبر على رضى وجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية لأننا نفرض جملة من الواحد إلى

أحدهما نقض أصل الدليل

بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية لأننا نفرض جملة من الواحد إلى

غير النهاية وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الأعداد وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية إذا نطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة وأن تكون الحركات الفلكية متناهية لتطبيق بسلسلة من هذه الدورة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٦
و أخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة و ثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لـــــــزم انقطاعهما
بأن الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيها اتفاقا ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته- لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عندهم.

و حاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة- ولا نسلم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوي وإنما فقد يكون لعدم التناهي- وإن سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون إحداها فوق عدد الأخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقص من إحداها ألفوف.
و قد يجاب عن المنع «١» بدعوى الضرورة «٢» في أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان وأن الناقصة يلزمها الانقطاع.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٧
و عن النقوض بتخصيص الحكم أما عند المتكلمين فبما دخلت تحت الوجود- سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أو لا كما في الحركات الفلكية- فإنها هي المعدات فلا يرد الأعداد لأنها من الاعتبارات «١» ولا يدخل «٢» في الوجود من المعدودات إلا ما هي متناهية وكذا

معلومات الله تعالى ومقدوراته لأنها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لا تنهاها أنها لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد- أو معلوم أو مقدور آخر. و أما عند الحكماء فبما تكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تنهاها كما اعتقده بعضهم «٣» لكونها غير مترتبة. لا يقال التخصيص في الأدلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها- لأننا نقول إن الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها- أما عند المتكلمين فنظرا إلى أن ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهية واعتبار التطبيق بين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٨
أحاديها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسلة موجودة في نفس الأمر فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء من السلسلتين جزء من الأخرى- فيحكم العقل حكما إجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيلية وأما عند الحكماء «١» فنظرا إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي أو طبعي ليوحد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الأعداد «٢» ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة. قال بعض علماء الكلام والحق أن تحقق الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو في العقل دون الخارج فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء فالدليل جار في الأعداد- وفي الموجودات المتعاقبة أو المجتمعة المترتبة أو غير المترتبة لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل وإن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزء السلسلتين على التفصيل

الماضية فتكون متناهية وعروض بمعلومات الله تعالى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٠

و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم
قال المحصلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدأة من هذا الآن
مثلا ذاهبة إلى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدأة من قبل هذا الوقت من
السنة الماضية ذاهبة في الماضي- وطبقت إحداها على الأخرى في التوهم
بأن يجعل المبدءان واحدا وأخذا وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقين
استحال تساويهما وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي
بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدأة من السنة
الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لأن ما ينقص «١» عن المتساويين لا
يكون زائدا على كل واحد منهما فإذاً يجب أن يكون المبتدأة من السنة
الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب-
ولا يمكن ذلك إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الأنقص
متناهيًا- والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيًا فيكون الكل متناهيًا.
و اعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك بشرط
ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين أنهما لا
يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فإذاً هذا
الدليل موقوف- على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وأيضا
الزيادة والنقصان إنما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع
النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥١

و أنا أقول «١» أن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده
وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه
لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا

يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فإن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق - والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية أيضا «٢» انتهى كلامه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٢

بقي هاهنا شيء آخر وهو أن كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتب ضروري - لا بين أوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة فإن الواحد يتقدم على الاثنين تقدما بالطبع وإن لم يكن متقدما على الواحد وكذا الكلام في الاثنين بالقياس إلى الثلاثة والثلاثة إلى الأربعة فلو دخل في الوجود «١» عدد غير متناه - كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلًا عند ذلك - فيجري فيه برهان التطبيق اللهم إلا أن يقال لا نسلم أن غير الواحد مقدم على عدد من الأعداد والشيخ بين ذلك في إلهيات الشفاء.

و الثالث أنها لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير أن ينتهي إلى علة محض

لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلوم كل واحد منها بواحد فيها وتلك الجملة موجودة ممكن أما الوجود «٢» فلانحصار أجزائها في الموجودات ومعلوم أن المركب «٣» لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه - وأما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن ومعلوم أن المفتقر إلى الممكن لا يكون إلا ممكنا ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على أنها مأخوذة بحيث - لا يدخل فيها المعدوم والواجب.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٣

لا يقال المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج - كالمركب من الإنسان والحجر ومن السماء والأرض.

لأننا نقول المراد أنه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء -

وإلا فقد صرحوا «١» بأن المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة- مغايرة لحقيقة الأحاد كالعشرة من الرجال «٢» وقد يكون مع صورة متنوعة كالمركبات من العناصر وأما بدونها بأن لا يزداد إلا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشببات وسيأتي ما فيه وإذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجودها بالاستقلال إما نفسها وهو ظاهر الاستحالة وإما جزؤها وهو أيضا محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علة لنفسه- ولعله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة إلا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عما سواه وإما أمر خارج عنها ولا محالة يكون موجدًا لبعض الأجزاء وينقطع إليه سلسلة المعلومات لأن الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات- واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولًا لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأن المفروض أن السلسلة غير منقطعة وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل- أما تفصيلاً فبأنه إن أريد بالعلة التي لا بد هاهنا منها لمجموع السلسلة العلة العامة التامة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٤

فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة وإنما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر «١» أن العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول فإن قيل فيلزم أن يكون واجباً لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة- قلنا ممنوع وإنما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها أو لم يسم وإن أريد به العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض أجزاء السلسلة وإنما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه وعلة وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستندا إلى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجباً- لجواز أن يوجد

بحيث يحدث أجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وإن وجدت لزم تخلف المعلول أعني الجزء الأخير عن علته المستقلة بالإيجاد وقد مر بطلانه وإما أن يراد أنها أي علة المجموع علة لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها وإذا كان المعلول المركب مركب الأجزاء كانت علته المستقلة أيضا مركبة الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا أيضا فاسد من جهة أنه لا يفيد المطلوب أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم عليه الشيء بنفسه أو لعله وذلك مجموع الأجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر «١» من الجانب المتناهي - ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير وتارة بما بعد المعلول الأول ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه. فإن قيل المجموع الذي هو العلة أيضا ممكن يحتاج إلى علة. أجيب بأن علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير وهكذا في كل مجموع قبله لا إلى نهايته. فإن قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنه ممكن محتاج إلى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة إلا بمعاونته من تلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٥٧

العلل ولأنه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض أيضا.

قلنا هذا لا يقدر في الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاون خارج وقد فرضنا أن علة كل مجموع أمر داخل فيه وظاهر « ١ » أنه لا دخل لمعلولـه الأخير في إيجادـه. فإن قيل إذا أخذت الجملة أعم من أن يكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع أيضا مندفع إذ ليس هناك معلول أخير ومجموع مركب قبلـه. قلنا بل وارد بأن علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتـه الأخيرة الغير المتناهية. فإن قلت « ٢ » نحن نقول في الابتداء علة الجملة لا يجوز أن يكون جزء منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن يكون علة للجملة لكونها أكثر تأثرا. قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلية لأن غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى هـ دم وتحقيقـه: قلنا: أعلم أن هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل وإثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققناه سابقا أن الوجود في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم إن المركب من الإنسان والحجر موجود غير صحيح إن أريد به أن المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على أصل الدليل منع آخر وهو أنا لا نسلم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٥٨ افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم إنها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر إلى علة غير علل الآحاد. و ما يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل-

إذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي أن يكون له وجود في الخارج غير وجود الآحاد.

و الذي يقال «١» إن انعدام المركب بانعدام شي ء من أجزائه كلام صحيح معناه أن كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه أن كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشئان كان المركب موجـودا ولا ينعدم إلا بانعدام الأجزاء.

و أيضا كون «٢» الشئ ء منعدما بانعدام شي ء لا يقتضي كليا أن يكون بوجوده متـمـدـى وجـد.

فعلى هذا ظهر بطلان قول المتأخرين إن عليّة الشيء لنفسه جائز لأن مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه إلى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لأن علته إما جزؤه وهو محال لاحتياجه إلى بقية الأجزاء وإما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه ولا محذور فيه لأن «٣» توقّف ذلـك المجموع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٩

على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقّفه على المجموع حتى يلزم توقّف الشيء على نفسه نعم لو أريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه أي جزء مجموع الموجودات أعني الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهي إلى الواجب.

و كذا قولهم إن المحال كون الشيء علة لنفسه أو ما في حكمه «١» فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه وأما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الأول أو جميع معلولاته كما مر انتهى.

فإنه لا يخفى سخافته جدا إذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده إلى أمر خارج عن ذاته فإن المركب الذي حكموا بأنه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد

وإمكان غير إمكان الأحاد فله علة غير علة الأحاد فالحكم بأن الوجود له غير تلك الوجودات والعلة له عين علتها كلام لا طائل تحته.

قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فإن مجموع القوم- لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا- هو هما مأخوذا لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزأيه وبكفيــــــــــــــــان فــــــــي وجــــــــوده فيكــــــــــــــــون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٠ هذا وذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن فيحتاج إلى مرجح قلنا لا نسلم أنهما مأخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به. أقول هذا المدقق أصاب شيئا من التحقيق وأخطأ في شيء أما الذي أصاب- فقوله هما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان أحدهما واجب والآخر ممكن موجود به وأما الذي أخطأ فيه فهو أن الإجمال والتفصيل من أعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجودا والأخرى معدوما فمجموع السماء والأرض سواء أخذهما العقل مجملا أو مفصلا لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط فللعقل أن يأخذهما شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار وحدانيا في الخارج- كما أن للوهم أن يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا في الخارج- بل في الذهن فقط فالإجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة- ولا يوجب اختلاف في نفس الأمر الملحوظ ثم إن المثال الذي ذكره ليس من التفاوت- الذي وقع فيه من حيث الإجمال والتفصيل بل التفاوت هناك إما بالموضوع وإما بالمحمول إن كان الموضوع واحدا فإن الكل المجموعي سواء

أخذ مجملاً أو مفصلاً متصف - بأن الدار تسعهم على التعاقب الزماني ولا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين في الزمان - وهذا ما في هذا المقام.

و أما الذي أورده بعض من أنه يتوجه عليه لزوم الأمور الغير المتناهية المترتبة - بمجرد فرض وجود الاثنين. فليس بوارد إذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشئيين اعتبارهما مع تلك الجمعية «١» تارة أخرى لاستلزم ذلك تكرار «٢» أجزاء الماهية إذ المراد بالمجموع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦١ معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف أعني ذات الاثنين فمن ادعى أن الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنينية موجودة كما أن الواحد موجود وإن لم يكن وصف الوحدة أي الواحدية موجبة.

ثم لقائل أن يقول العدد موجود عند أكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالأسر - فكيف يحكم بأن المركب لا وجود له غير وجود الآحاد. قلنا العدد موجود بمعنى أن في الوجود وحدات كثيرة ولا نسلم أنها غير الآحاد «١» بالأسر بل هو عينها وأما أخذ العدد والكثرة كأنه شيء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجزورية والأصمية والتامية وغيرها فذلك لا محالة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٢ في الذهن وإن كان للحكم بها مطابق ومصادق في الخارج من جهة وجود الأحاد الكثيرة.

الرابع برهان التضايف

و هو أنه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي باطل فكذا المقدم أو نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة - لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقيقة هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو أن معنى

التكافؤ فيهما أنهما بحيث متى وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر وإذا انتفى انتفى ووجه اللزوم أن المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة وكل مما فوقه على عليية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة إلى ما يشتمل على عليية محضة لزم في الوجود معلولية بلا عليية فإن قيل المكافي لمعلولية المعلول المحض عليية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا عليية العلة المحضة. قلنا نعم لكن المراد أنه لا بد أن يكون بإزاء كل معلولية عليية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان «١».

إحداهما لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية ببيان اللزوم أن كل علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة ————— والمعلول الأخير —————.

و ثانيتهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة وأخرى من المعلولات ————— ثم نطبق بينهما فإن زادت أحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية —————

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٣

لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلولية عليية وبإزاء كل عليية معلولية وإن لم تزد لزم عليية بلا معلولية ضرورة أن في جانب التناهي معلولية بلا عليية وهو المعلول الأخير فيلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علة ————— محضة —————.

الخامس قريب المأخذ مما سبق

و هو أنا نحذف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الأحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية والمعلولية ————— لأن الشيء من حيث إنه علة غيره من حيث إنه معلول فحصل جملتان متغايرتان —————

بالاعتبار إحداهما العلل والأخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فإن كل علة [عليية] لا ينطبق

على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول [لية] علتها المقدمة عليها
بمرتبة لخروج المعلول الأخير وعدم كونه معروضا للعلية فلزم زيادة مراتب
العلل بواحدة وإلا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى زيادة مرتبة العلية أن يوجد
علة لا يكون بإزائه معلول وفيه انقطاع السلسلتين.
السادس برهـان الحـيثـيات
و هو جار في العلل والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب والأوضاع
تقريره أن ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه وكل من الأمور الواقعة في
السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي
السلسلة لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس وأنه إذا
كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها لا تزيد على
فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهي إن جعلنا المبدأ
مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سني ما بين خمسين إلى ستين وإلا
فجزءين فيصـلح الدليل «١» المنظر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٤

و إصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم لأنه قد لا
يذعن المقدمة الحدسية بل إنما يمنعها مستندا بأنه إنما يلزم ذلك لو كان
مراتب ما بين متناهيها كما في المسافة وأما على تقدير لا تناهيها كما في
السلسلة فلا إذ لا ينتهي إلى ما بين - لا يوجد ما بين آخر أزيد منه وقد تبين
الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية - لا يكون إلا متناهيها وهو
ضعيف لأنه إعادة للدعوى بل ما هو أبعد منه وأخفى لأن التألف من نفس
الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية الآحاد
فالمنع عليه أظهر فإنه إنما يتم لو كانت عدة الأعداد متناهية وهو غير لازم
ومن هاهنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعني التناهي لكل
على ثبوته للكل وهو باطل.
السابع لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية

سواء كانت من العلل والمعلولات أو غيرها فهي لا محالة تشتمل على ألوف
فعدة الألوف الموجودة فيها إما أن تكون مساوية لعدة آحادها أو أكثر
وكلاهما ظاهر الاستحالة لأن عدة الآحاد يجب أن يكون ألف مرة مثل عدة
الألوف لأن معناها أن نأخذ كل ألف من الآحاد واحدا- حتى يكون عدة مائة
ألف مائة وإما أن يكون أقل وهو أيضا باطل لأن الآحاد حينئذ يشتمل على
جملتين إحداهما بقدر عدة الألوف والأخرى بقدر الزائد والأولى أعني الجملة
التي بقدر عدة الألوف إما أن يكون من جانب المنتاهي أو من جانب الغير
المنتاهي- وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف وإن كانت السلسلة
غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى التريد
أما لزوم التناهي على التقدير الأول فلأن عدة الألوف متناهية لكونها
محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة
الثانية أعني الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض وإذا تناهت عدة
الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٥
الآحاد المتألفة من تلك العدة من الألوف والمتألفة من الجمل المتناهية
الأعداد- والآحاد متناه بالضرورة وأما على التقدير الثاني فلأن الجملة التي
هي بقدر الزائد على عدة الألوف تقع في جانب المنتاهي وتكون متناهية
ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألوف وهي أضعاف عدة
الألوف تسعمائة وتسعة وتسعين فحينئذ يلزم تناهي عدة الألوف بالضرورة
ويلزم تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدة وآحادها على ما مر.
و اعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سيأتي منع المنفصلة القائلة بأن
هذا مساو لذاك أو أكثر أو أقل بأن التساوي والتفاوت من خواص المنتاهي
وإن أريد بالتساوي مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلم
استحالته فيما بين العدتين كما في الواحد إلى ما لا يتناهي والعشرة إلى ما لا
يتناهي وكون أحدهما أضعاف الآخر لا ينافي بالتساوي بهذا المعنى ولو

فإن المعلول لا يتصح له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل العلي وهذا على خلاف الأمر في العلة «١»

فإن وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرناه أن وصفي الترتب والاجتماع- في مرتبة من المراتب القبلية [العقلية] إنما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة هي التصاعد والتراقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على إثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على إثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما أفاده شيخنا السيد دام ظلّه العلي

فصل (٥) في الدلالة على تنهاهي العلل كلها

البراهين المذكورة دلت على أن العلل من الوجوه كلها متناهية

و أن في كل منها مبدأ أول وأن مبدأ الجميع واحد وذلك لأن الفاعل والغاية لكل شيء هما أقدم من المادة والصورة بل الغاية أقدم عن العلة الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لأن الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فإذا ثبت تنهاى العلة الفاعلية والغائية ثبت تنهاى العلة المادية والصورية لأنهما أقدم من هاتين على أن الصورة أيضا من العلة الفاعلية باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية فالبيان الدال «٢» على تنهاى سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بيانا لتناهى جميع طبقات العلة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٠

و إن كان استعمالهم له فى العلة الفاعلية.

فلنتعمد إلى بيان تناهي العلل التي هي أجزاء من وجود الشيء
ويتقدمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذي يكون الشيء
معه بالقوة فاعلم أولاً أن الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر فلا يقال
لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود في الكاتب
فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب- فإذا متى كان الشيء متقوماً
بشيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم أنه كان عن ذلك المقوم

في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجودات الحقيقية كنسبة الإنسانية المصدرية إلى الإنسان والحيوانية المصدرية إلى الحيوان «١» حيث إن المأخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية أخرى غيرها- كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة- وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد- وقد مر ذكر هذا الأصل في نفي تعدد الواجب لذاته على أن حقيقة الوجود ليست ماهية كلية وإن كانت متفقة السنخ والأصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير.

ثم إن الدائر على السنة طائفة من المتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود أو مع الوجود تعليلا أو تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أو مجردا لمعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٦

ارتفاع كل وجود «١» وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير موجود «٢» وأن كل موجود حتى القانورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لأن الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج- ولا شك في تكثر الموجودات التي هي أفرادها وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل بل الأمر بالعكس إذ العام لا تحقق له إلا في ضمن الخاص نعم إذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو إليه في تقومه في العقل دون العين وأما إذا كان عارضا فلا وأما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشؤها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض- لأنه

إنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب «٣» كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فإن قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه

قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على أن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٥٧ الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية «١» والأمور الاعتبار التي لا تحقق لها فـي الأعيان. فانظر «٢» ما أعجب حال الوجود من جهة الاختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على أنه أظهر الأشياء وأعرفها عند العقل.

فمنها اختلافهم في أنه كلي أو جزئي فقليل جزئي حقيقي لا تعدد فيه أصلاً- وإنما التعدد في الموجودات لأجل الإضافات إليه والحق أن الموجود بما هو موجود كلي «٣» والموجودات أفراد له وحصص لحقيقة الوجود «٤» باعتبار أن تشخصاتها لا يزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وإن كانت مشتركة بين الموجودات «٥» وهذا عجيب لا يعرفه إلا الراسخون في العلم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٥٨ و منها اختلافهم في أنه واجب أو ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين- إلى أن مفهوم الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد. و منها اختلافهم في أنه عرض أو جوهر أو ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من أقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس وأتباعه ما يشعر في الظاهر بأنه عرض وهو بعيد جداً لأن العرض ما لا تقوم بنفسه- بل بمحل المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء

لو لم يكن - لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها «٢» وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين فيسمى بالماهية والأعيان الثابتة كما لوحنا به - وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود «٣» فلا مغايرة إلا في اعتبار العقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٦١

و الصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم أيضا راجعة إلى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزئ أصلا خارجا وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات «١» وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطة شيء آخر به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات «٢» لأنها أيضا وجودات خاصة وكل تال من الوجودات الخاصة - مستهلك في وجود قاهر سابق عليه والكل مستهلكة في أحدية الوجود الحق الإلهي - مضمحلة في قهر الأول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته «٣» أخبر بلسانهم أنه بهويته مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة «٤» وبحقيقته غير كل شيء لا بمزاولة وإيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها «٥» وإعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحده وقهره إياها «٦» بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٦٢ متلاشية كما قال لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فكما أن وجود التعينات الخلقية - إنما هو بالتجليات الإلهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالماهيات صور كمالاته ومظاهر أسمائه

وصفاته ظهرت أولاً في العلم ثم في العين « ١ » وكثرة الأسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قاذحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية كما سيجي ء بيانه إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٣

المنهج الثالث في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط
بــــــــــــــــــــه وفيـــــــــــــــــــــه فصلــــــــــــــــــــــــول

فصل (١) في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي

قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على أن للأشياء سوى
هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا
أو ظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية
والمشــــــــــــــــــــــــاعر الحســــــــــــــــــــــــية «١».

تمهيد: إنا قبل أن نخوض في إقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها
وفيـــــــــــــــــــــها نمـــــــــــــــــــــد لـــــــــــــــــــــك مقـــــــــــــــــــــدمتين -

الأولى هي أن للممكنات كما علمت ماهية ووجودا
و ستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد أن تكون من المذعنين له إن
أخذت الفطنة بيدك أن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولا وبالذات ليس إلا نحواً
من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل
والتكميل لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصانها - وبطونها وغاية ضعفها
وكمونها والوجود قد مرت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا
ونقصا وكلما كان الوجود أقوى وأكمل كانت الآثار المرتبة عليه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٤

أكثر إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد
أنحاء من الوجود والظهور وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من
بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما
أن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن

المادة متبرئاً عن الكون والفساد والتغير فعلاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة مقترناً بها منفعلاً عن غيره متحركاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقير فيوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذينك الصنفين - حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكناً كالصور التي يتوهمها الإنسان «١» من حيث كونه _____ ذلك «٢».

و الثانية هي أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار - على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بـ ذواتها وتكوين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٥

الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه وصفاً له «١» بل ربما يكون الشيء حاصلًا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما أن صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشد من حصولها لنفسها أو لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعتياً - وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته أو لا ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها - أو غيره فيكون حصولها إما فيه وذلك إذا كان الشيء قابلاً لها وإما عنه وذلك إذا كان فاعلاً لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية والأفلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات

وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلا يتسلسل وذلك لأن الباري تعالى خالق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الإنسانية مثالا لذاته وصفاته وأفعاله فإنه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا وصفاتا وأفعالا ليكون معرفتها مرعاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحيار والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد إلا أنها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظيمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٦

لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود «١» بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وإن كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المرتبة عليه بحسب وجودها في الخارج اللهم إلا لبعض المتجربين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج فافهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرّون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها «٢» وهذا هو الأمر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٧

العام لكل إنسان والعارف يخلق بالهمة «١» ما يكون له وجود من خارج محل الهمة «٢» ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات»

و هو لا يغفل «٤» مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق «٥» وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفزت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص «٦» وقد أوضحت هاهنا سرا «٧» لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر قال وهذه مسألة أخبرت عنها أنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٦٨ ما سطر أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته- فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه ما قرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرانا في نفسه فإن المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في أنه مما يؤيد ما كنا بصده تأييدا عظيما ويعين إعانة قوية مع اشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس إن شاء الله تعالى- فأتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه فصل (٢) في تقرير الحجج في إثباته وهي من طرق الطريقة الأولى

أنا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتع كشريك الباري- واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات-

وتتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود وإذ ليس في الخارج فرضا وبياناً فهو في الذهن.

و اعترض عليه بأنه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأن العلم كما مر عبارة عن الصور الحاصلة عن الشيء فصورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له فيجب أن يكون للمعدوم وخصوصاً الممتنع ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له أو لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم. و أجيب عنه بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتاً في الخارج فلا يجري الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٦٩

الترديد أن هذه الصورة مطابقة للمعدوم أو لا «١» ولا يلزم شيء من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على رأي المحققين وأما على قول من ذهب إلى أن الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود وإلا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل إذ لا ذات له عينية ولا مطابق له إلا بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة وأما إذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض - إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له

وجود أصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع إلى أشكال المجهول المطلق المشهور «٢» وسيأتيك ما ينفعك في دفعه إن شاء الله تعالى.

الطريقة الثانية

أنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلا بأحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا نقصر في الحكم على ما وجد منه - بل نحكم حكما شاملا لجميع أفراد المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقا طائر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٠ و كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعة كما تصدق به الغريزة الإنسانية وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه.

و فيه بحث من وجوه - الأول أنه لا شك أن أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر أن كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما لو وجد وكان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي إلا وجود الموضوع بحسب التقدير «١» فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر أصلا.

الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدرة الغير المتناهية - لأمثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فإننا إذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين أن الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان وإن سلكنا مسلك التحقيق وقلنا إن المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية أن

الحكم فيها على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبيعية فينحل الإشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلا وإلا فلأحد أن يقول إن الطبائع موجودة بوجود الأفراد «٢» فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧١ فإن قيل إنا لا نأخذ الموضوع في المحصورة على وجه مشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئي مشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة.

قيل كما أن الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني له تعيين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعيين ضرورة أن الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الأمر أن للعقل أن يلاحظ الوجود الذهني من حيث هو مع قطع النظر عن تعيينه فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الوجود العيني لا بد لنفيه من دليل. و الحق أن المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه إلا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه «١» وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

الثالث أنا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما أنا نحكم على جسم قد فني أنه كان صلبا ثقيلًا متحركًا فيلزم أن يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحدا بالعدد لأن هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد قال إن الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعيينه العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فإن الذات الواحدة لا يكون لها إلا وجود واحد كيف والوجود إما مساوق للتشخص أو متحد معه بل الجواب أن يقال إن المحمول

الخارجي أيضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني متحد مع الموضوع الذهني لكن المنظور إليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا حجر

في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٢
كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكي عنه لأن
المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي
عنه على وجه يطابقه الحكاية
الطريقة الثالثة

أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية- أو
الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحدا ينطبق على كل من
الأشخاص «١» بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى
المنتزع الكلي مثلا جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة
المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه- وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على
الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل
من تعييناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى
لا يوجد في الخارج واحدا وإلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة وهي
التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده إنما هو بشرط الكثرة- ونحن قد
لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج
فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل.
فإن قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء أن الأجناس والأنواع وبالجمله
الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات لها وجود في الأعيان فإنهم قد صرحوا
أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٣

معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقائق التي هي معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية أمور موجودة في الخارج- فيلزم على رأيهم أن يكون في الوجود إنسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من أشخاص الناس وهي مع كل هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها وإذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصة بذلك الشخص فقط وأما غير تلك الإنسانية فهي باقية غير فاسدة وإنما يفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها بأعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع أعراض كل شخص إنسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس إلى القيود والفصول المتباينة- فلا حاجة إلى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسـمى بالـ_____ذهن.

قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشؤه الغفلة عن رعاية الحثيات والإهمال في جانب الاعتبارات فإن قولهم بوجود الطبائع النوعية والجنسية ليس معناه أن النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس وبالجمله الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي « ١ » أو معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج فإن هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الأكابر وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم أن الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم أن معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها أمر موجود فيها قائلا هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم أنهم يقولون إن الأشخاص تشترك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٤

فى حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم فى استعمال لفظ الواحد فى هذا الموضع فسبق إلى وهمه أنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة الواحدة والمعنى الكلى بصفة الوحدة والكلية واقعة فى الأعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد والمشارك- والكلى والعام والنوع والجنس إلى غير ذلك من اللواحق قد يوجد فى الأعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الإنسان مثلاً من حيث هو إنسان موجودة فى الأعيان منصبة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته- وقد فرض العموم لاحقاً بها فى موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج- وقد نص الشيخ فى سائر كتبه أن الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليس ذاتاً واحدة- وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار إضافات مختلفة بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواص عمرو فهما إنسانيتان إنسانية قارنت خواص زيد وإنسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول. فإن قلت كما أن الموجود الخارجى مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود ذهنى مشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق «١» على كثيرين إنما هو الماهية من حيث هي هي وهي موجودة فى الخارج أيضاً فلا يـــــــتم الـــــــدليل.

قلت ليس المقصود أن الإنسان الموجود فى الذهن مثلاً ليس شخصاً وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد أن لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث إنه معلوم كذلك ليس فى الخارج ولا متشخصاً بتشخص خـــــــارجى أصـــــــلاً.

و من الاستبصارات فى هذا الباب أنا نتصور الأمور الانتزاعية والصفات المـــــــعدومـــــــة

في الخارج ونحكم بها على الأشياء فلا محالة لها ثبوت « ١ » فثبوتها إما في الخارج وهو محال لأنها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلب. ————— وب.

و من العرشيات الواردة أن كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لأجله- ولو كان له تحقق في الخارج عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وأن يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منه ————— وهو المعنى ————— بالوجود الذهني. و مما ينبهك على ما نحن بصدده كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان- سببا للتحريكات والتأثيرات الخارجية وإن لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة أ ولا ترى أن تخيلك لمشتى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك أعضائك. و قد حكي عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني دفعة بمجرد تدبيرات نفسانية وأمور تصويرية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة. و بعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبصر المريض ويمرض الأشرار- ويقلب عنصرا إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا أو يحرك أجساما عجزت عن ————— الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧٦ تحريكها نفوس أبناء النوع كل ذلك « ١ » باهتزاز علوي وتأيد ملكوتي وطرب معن ————— وي.

فإن قلت إنهم صرحوا بأن للطبائع غايات في أفاعيلها الطبيعية فإن لزم أن يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم أن يكون تلك الطبائع ذوات أذهان شاعرة بنتائج أفاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانية.

قلنا هذا الكلام مما أورده الخطيب الرازي على الفلاسفة رادا عليهم حيث ذهبوا إلى أن للطبائع العالية والساقلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وأن الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكمالها بما يستدعي التوصل إليه في فعلاً

و أجاب «٢» عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الإشارات بالتزام أن لها شعورا بمقتضاها وغاية في أفاعيلها غاية ما في الباب أن يكون شعورها شعورا ضعيفا- والنظر في إناث النخل وميلانها إلى صوب بعض ذكرانها وإن كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروض الأشجار إلى جانب الماء في الأنهار

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٧٧

و انحرافها في الصعود عن الجدار وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات وإحرازها لب الثمار في الوقايات الصائنة يهديك إلى ما ذكروه وهاهنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى أن يأتي بها حين ما قدر الله إتيانه فيه بمنه وكرمه

فصل (٣) في ذكر شكوك انعقادية وفيه فكوك اعتقادية عنها

قد تقرر عند المعلم الأول ومتبعيه من المشاءين والشيخين أبي نصر وأبي علي- وتلامذته وجمهور المتأخرين أن ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للأشياء فينا إنما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة- والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال ف وقعت للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها والتقصي عنها.

الإشكال الأول:

أن الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما يسوق إليه أدلة الوجود الذهني يجب أن تكون جوهرًا أينما وجدت وغير حالة في موضوع- فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضًا قائمة به ثم إنكم قد جعلتم جميع

الصور الذهنية كـيفيات فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف. و الجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ- أن معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقائق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود- مسلوبا عنه الموضوع لأن هذا المعنى لا يمكن أن يكون جنسا لشيء وإلا لكان فصله الذي فرض مقسما له مقوما له ضرورة أن الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج إلى شيء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧٨ منها الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما أنه عرض عام لازم لها بل احتياجه إليها في أن يوجد ويحصل تحصيلًا وجوديًا لا تألفيًا- فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فإذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عديمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده- مقوم معناه وماهيته كما سبقت الإشارة إليه.

و بوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب الماهية حـين انعدام شيء من أفرادها. و بوجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته فإن نفس الماهية لا يتعلق بها جعل وتأثير فلو كان الوجود عينها أو جزؤها يلزم الضرورة الأزلية فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك والنظير علوا كبيرا. و أما الوجودات الإمكانية فحقائقها نفس العلاقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها.

و كذلك قولنا «١» الشيء الموجود بالفعل غير صالح لأن يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لازما لها وإلا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر علم أنه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية- إذا صارت ماهيته موجودة في الخارج

كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها - بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور. و مما يؤكد ما ذكر أن حمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع والأشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج وأما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلا محالة بسبب وعلة خارجية عن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٧٩

الماهية وإذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الأجناس والمقولات العشر إلا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلن فلم يصير بإضافة معنى عدمي إليه وهو قولنا لا في موضوع جنسا لشيء منها وإلا لصار بإضافة معنى وجودي إليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا أولى «١» وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهر جوهرا.

و هاهنا دقيقة أخرى سنشير إلى بيانها في تحقيق الحمل إن شاء الله تعالى حاصله أنه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره - على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحرف والوضع - والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم هذا.

فقد علم بما ذكروا أن مفهوم العرض أعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجواهر الذهني جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن فلا منافاة بينهما إنما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفة المندرجة تحته.

و أما أن القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه أن يكون

صورة الجوهر في العقل جوهرًا وكيفًا فيندرج تحت مقولتين فقيل إن هذا من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية لأنه إن أريد بالكيف ماهية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٨٠
حقها في الوجود الخارجي أن يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمه والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنسًا من عوالي الأجناس كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وإن أريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمه والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي الأعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض - فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب أسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك إن شاء الله تعالى.

و ليعلم هاهنا أن معنى قولهم إن كليات الجواهر جواهر ليس أن المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنه في الذهن وله محل مستغن عنه أنه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ويعود إليه ويكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمغناطيس الذي هو في الكف فإنه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان في خارج الكف ولا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه - فإن هذه مغالطة من باب تضییع الحیثیات «١» وإهمال الاعتبارات وأخذ الكلي مكان الجزئي فإن الكلي الذي ذاته في العقل على رأيهم يستحيل وقوعها في الأعيان واستغنائها عن الموضوع والمغناطيس الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم أن كلي الجوهر جوهر الماهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وسائر المنضافات

الذهنية والخارجية إليها- ويقال «٢» لها الكلي الطبيعي أيضا كما يقال للماهية المعروضة للكايية الكلي العقلي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨١

و الكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للشخصية والوجود في الخارج
بخلاف المعنى الأول- فإنها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية
كالوحدة والكثرة والحلول- والتجرد والمعقولة والمحسوسية فالمعقول من
الجوهر وإن كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كلياً ولكنه
جوهر عندهم بحسب ماهيته فإن ماهيته ماهية شأنها أن يكون وجودها في
الأعيان لا في موضوع وأما التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس حيث وقع
في كلامهم فهو إنما كان باعتبار أن ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع
النظر عن نحو وجودها فإذا وجد مقارنا لكف الإنسان ولم يجذب الحديد أو
وجد مقارنا لجسمية الحديد فجذبه لم يلزم أن يقال إنه مختلف الحقيقة في
الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة- وهو
أنه حجر من شأنه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال
والممثل له فإن قلت قد صرح الشيخ في إلهيات الشفاء وغيرها بأن فصول
الجواهر لا يجب أن يكون جواهر بحسب ماهياتها وإن صدق عليها مفهوم
الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى
غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تتدرج تحت مقولة الجوهر يلزم أن
تكون مندرجة تحت مقولة أخرى- من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة
جوهرًا وعرضًا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله.
قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر
لذاتها اندراجها تحت مقولة أخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه
عرضًا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٢
عاما لازما للمقولات العرضية إذ لا مانع «١» بحسب العقل والنقل من عدم

وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات أصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء. قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور »

٢ « وهو كون شي ء واحد جوهرًا وعرضًا كليًا وجزئيًا علما ومعلوما أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل عندنا أمران أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعنا له - بل حاصل فيه حصول الشيء ء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذ لا إشكال فيه إنما الإشكال من جهة كون شي ء واحد جوهرًا وعرضًا أو علما ومعلوما أو كليًا وجزئيًا. فنقول إن أراد أن هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب إليه الحكماء والمحققون فلا يفي إلا بدفع إشكال كون شي ء واحد علما ومعلوما الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٨٣ و كونه كليًا وجزئيًا وأما إشكال كونه جوهرًا وعرضًا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وإن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان وإحداث « ١ » مذهب ثالث من غير دليل وبرهان أنه قد تقرر عندهم وسننتلو عليك إن شاء الله تعالى أن كل صورة مجردة قائمة بذاتها فإنها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك إثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه أن يكون النفس الإنسانية عند تصوره المعقولات محصلة مكونة باختيارها لذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن ولا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر.

و كون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وإن كان بمعنى الإعداد من المستبين فساد واستحالته كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وإنما يخرجها من القوة إلى الفعل ما هو عقل بالفعل فإذا أفادت النفس العقل

فكانت إما علة مفيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة- هذا محال فاحش وإما علة قابلية لها فهو ينافي ما ذهب إليه لأن قابل الشيء يجب أن يكون محلا له وإن لم يكن شيئا منهما وليست بغاية أيضا وهو ظاهر ولا هي صورة لها بل العكس أولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها- على أن الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وأيضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد أما كونه كليا- فلكونه معقولا مجردا عن الشخصات الخارجية وأما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلًا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها يكون متشخصا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٤

بنفسه إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام «١» أن تشخص الماهية المتكثرة الأفراد إنما يكون بهيئات ولواحق خارجية فما لم يحصل الماهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معرة مقشرة- عن تلك الغواشي واللبوسات بتعرية معر وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد أن يكون للماهية حصول للشيء المعرى لها من المقارنات المانعة من العموم والاشتراك إذ تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد أيضا أن يكون وجودها المعرى عين جودها الحاصل لذلك الشيء أي الذي عراها عن الغواشي وإذا كان الوجود التجردى لماهية ما عين وجودها الارتباطي للذهن- الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير إذ معنى «٢» حلول الشيء في الشيء أن يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر «٣» «٤» أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٧

الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية

ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك أن يصير معقولا للنفس وقد فرضنا أنها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الأغشية والأغطية الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعري إذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس أيضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون أحدهما ظرفا والآخر مظلوفاً. و الظرفية بين شيئين مع مباينة أحدهما عن الآخر في الوجود إنما يتصور في المقادير والأجرام.

نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتيين يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه حسبما لوحناك إليه في صدر المبحث أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على أن النفس محل للمدركات وأن القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه. منها «١» كون النفس هيولى الصور الجوهرية. و منها «٢» صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً. و منها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون - والزوجية والفردية والفرسية والحجرية إلى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهـذا المقـام. فإنه إذا ثبت وتحقق أن قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول - بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور أصلاً ولا حاجة إلى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها وهذا في المحسوسات ظاهرة كانت أو باطنية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٨
و أما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشراقية تحصل لها إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم

الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها
الذهن عن المواد الشخصية- على ما هو المشهور «١» إلى تلك الأشخاص
بناء على قاعدة المثل الأفلاطونية وتلك الذات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٨٩

العقلية وإن كانت قائمة بذواتها متشخصة بأنفسها لكن النفس لضعف
إدراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر
لها مشاهدة تامة إياها- وتلق كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة
كإبصارنا في هواء مغبر من بعد أو كإبصار إنسان ضعيف الباصرة شخصا
فيحتمل عنده أن يكون زيدا أو عمرا أو بكرا أو خالدا أو يشك في كونه إنسانا
أو شجرا أو حجرا فكذا يحتمل المثل النوري والصورة العقلية عند النفس
وبالقياس إلى إدراكاتها الكلية والإبهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات
التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولة- أعم من أن يكون ناشئا
من قصور المدرك أو من فتور الإدراك فإن ضعف الإدراك وقلة النيل كما
يكون تارة من جانب المدرك بأن يكون قوته الدراكة في نفسها ضعيفة كعقول
الأطفال أو معوقة عن الإدراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للأبدان
المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون أيضا من جانب المدرك وذلك يكون
من جهتين إما من جهة قصوره ونقصه وخفاه في نفسه وإما من جهة كماله
وجلاله وغاية ظهوره وجلائه فالأول كما في الأمور الضعيفة كالزمان والعدد
والهولي ونظائرها فلا محالة يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل والمعقول
بحسب الحقيقة- والثاني كما في الأشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك
فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب
فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته
وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها إدراكه على التمام كما في إدراك
العقل لو اجب الوجود كبريائه.
و الحاصل أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة

تحت مقولة الكيف «٢» فإن سألت عنا أ ليس الجوهر مأخوذا في طبائع أنواعه وأجناسه وكذا الكم والنسبة في طبائع أفرادهما كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق- والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا أبا الحقيقة بأن مجرد كون الجوهر مأخوذا في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حد الإنسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما أن كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يتمتع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وإن كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وأنواعه وكذا باقي المقولات وإنما يلزم لو ترتب عليه أثره «٣» بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع- وهذا المفهوم بشرط الكلية يتمتع وجوده في الخارج إذ كل موجود خارجي مشخص- وكذا نقول في أكثر الحدود والمفاهيم فإن حد الحيوان وهو مفهوم الجـوم الجـوهر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٩٦

النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع وإن حمله عليه حملا أوليا فإن قلت إذا لم يكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في أي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على أي وجه أخذت- ولم يكن الأشخاص أيضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه إذ حقيقة الشيء ليس إلا الماهية النوعية له- قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع أمرين «١» أحدهما أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فإنه اعتبر فيه هذه المفاهيم اعتبار أجزاء الحد في الحد. و ثانيهما أن يترتب عليه أثره بأن يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة وباعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار

قـرارـه ذـا أـجـزـاء مـجـتمـعة فـي الـوجـود. إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخيصات الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخيصات الظلية- يكون تلك الطبائع حاملة لمفاهيم الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها إذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم- لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية أي ليس الحاصل في الذهن من حيث إنه- موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام إلى الأجزاء لذاته بل هو معنى بسيط مجرد- بحيث إذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من الأبعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٢٩٧ لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والأفعال وكذا حال الناطق.

فإن قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الأنواع في الذهن هي نفس الذاتيات فإن معنى الكم ليس إلا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لأنه معنى عقلي مجرد بسيط وإذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفاً. قلت بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكم فيه وأدلة الوجود الذهني بعد «١» تمامها- لا يستدعي إلا حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن لا أفرادها وأنحاء وجوداتها- وقد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات والتشخيصات من موطن إلى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء ع. و بالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه

بمعنى كونه مأخوذاً في حدها كأخذ الشيء فيما هو ذاته أو ذاته فكما أن مفهوم الكم باعتبار - لا يصير فرداً لنفسه ولا يصير منقسماً لذاته كذلك الأنواع الحاصلة منه في العقل. فجملة ما قررناه ظهر لك أن شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها - ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات «٢» بمعنى كونها أفراداً لها بل المقولات إِمَامَا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٩٨
عينها أو مأخوذ فيها وإما من حيث كونها صفات موجودة للذهن «١» ناعته له من مقولة كيف بالعرض لا أن كيف ذاتي لها وأصل الإشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقر عليه برهان - وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الأفهام صرعى وصير الأعلام حيارى - حيث أنكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم أن إطلاق كيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهباً وطريقة ولم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٩٩
يهتدوا إلى حله سبيلاً ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغني قليلاً
الإشكال الثاني أنا نتصور جبلاً شاهقة وصحارى واسعة مع أشجارها وأنهارها وتلالها ووهادها

و نتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور - في القوة الخيالية التي ليست جسماً ولا متقدرة بل كيفية وقوة «١» عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس وكذا إذا نتصور زيدا مع أشخاص آخر إنسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية أناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه - وكذا لو كان محل هذه الأشياء

الروح التي في مقدم الدماغ فإنه شيء قليل المقدار والحجم - وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بأن كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهاية فإن الكف لا يسع الجبل وإن كان كل منهما يقبل التقسيم لا إلى نهاية نهائية.

و الجواب

أن هذا إنما يرد نقضا على القائلين بوجود الأشباح الجسمية - والأمثلة الجرمانية في القوة الخيالية أو الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع أقوالهم وليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو رأي شيخ الإشراق تبعا للأقدمين من حكماء الفرس والرواقيين أو أسبابا وآلات للنفس بها يفعل تلك الأفعال والآثار في عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه «٢» والحاصل أن لا يرد ذلك الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٠٠ نقضا على من أثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسماني.

و بالجملة فإنما يثبت بأدلة الوجود العلمي للأشياء الصورية وجود عالم آخر - وأن لهذه الصور والأشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى الباطنية كما يشاهد هذه الأشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بإدراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الإقليمين لأننا ندرك ما شاهدناه مرة من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه أولا من المقدار

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٣

أحدهما أن الصور المتخيلة عندنا موجودة «١» كما أومأنا إليه في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور أن تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية- وما يعبت به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس إلا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوة المتخيلة وأن هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتاتها إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وزالت لا أنها مستمرة الوجود باقية لا بإبقاء النفس وحفظها إياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثاني فإن فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة. و الثاني أن الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى أنها ثابتة في هذا العالم «٢» ثبوتاً ظلياً أي ثبوتاً بـ_____العرض لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٤
بالذات وكذا ثانية ما يراه الأحوال من الصور وثانية الصوت الذي يقال له الصدى- كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية كما أن ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها- وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم لبعض العرفاء «١»
همه عالم صداى نغمه اوست كه شنيد اين چنين صداى دراز

الإشكال الثالث أنه لو كان للأشياء وجود في الذهن

على ما قررتم يلزم أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمانية والأنواع العرضية
«٢» فرد شخصي مجرد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٥
عن المادة ولواحقها من المقدار والأين والوضع وأشباهاها يكون ذلك الأمر
المشخص كلياً ونوعاً.

بيان ذلك «١» أن كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك
المفهوم في الذهن فإما أن يوجد فيه من غير أن يتشخص بل يبقى على
صرافة إبهامه أو يصير متشخصاً لا سبيل إلى الأول لأن الوجود لا ينفك
عن التشخص ووجود المبهم مبهماً غير معقول وعلى الثاني يلزم أن يحصل
في ذهننا عند تعقل الإنسان إنسان مشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر
العوارض المادية إذ لو قارنها «٢» لم يجز أن يحصل في العقل المجرد على
ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد- لكن التالي باطل
بديهية وانفاقاً «٣» فالتمسك بـ ذلك.
والجواب عنه في المشهور
أن الموجود في الذهن وإن كان أمراً شخصياً- إلا أنه عرض وكيفية قائمة
بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين
مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الأعراض الجسمانية.
وقد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأول أن المأخوذ من الجواهر
النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها وأشخاصها وأما كلية
الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مجرداً عن الشخصيات
الذهنية- والخارجية جميعاً «٤» ولا حجر في كون شيء كلياً باعتبار
وشخصياً باعتبار- سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجي والعقلي وإن ألح
مطلب وارتكب مرتكب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٦
أن الإنسانية التي في الذهن تشارك الإنسان في الحقيقة وهي جوهر أيضاً

وحالة في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفاً.

و العجب أن المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية- قائلًا إن الجوهر ماهية من شأنها أن يكون في الخارج لا في الموضوع وشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفاً.

و لم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقة على ما صورته وتوهمه ألصق به وألزم كما يظهر عند التعمق والتدبر اللهم إلا أن يلتزم في جميع الحدود التي للأنواع الجوهرية- التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كذا وكذا إذ كما أن جوهرية الإنسان الذهني كذلك فكذا قابليته للأبعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني وحينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفاً بالحقيقة وبين كونها نوعاً من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق أن مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كصفات ذهنية «١» يصدق عليها معانيها بالحمل الأولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود الذهني لا يعطي أكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يدعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية كالمعلم الأول وأتباعه كما هو المشهور وأما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول إن كون بعض من أفراد الماهية النوعية مجرداً وبعضها مادياً مما لم يحكم بفساده بديهية ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم أفلاطون وأشياخه العظماء «٢» إلى أن لكل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٠٧

نوع من الأنواع الجسمانية فرداً في عالم العقل وتلك الأفراد أسباب فعالة لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع وهي ذوات عناية بها والدليل الدال على أن أفراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتأخر على تقدير تماميته وإنما يتم بحسب نحو

واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب
الموطنين- والحق أن مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في
وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا
يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين وقد حققنا قول هذا العظيم وأشياخه
العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والإيرادات التي منشؤها عدم
الوصول إلى مقامهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له إن
شاء الله تعالى على أن بناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السوانح النورية
واللوامع القدسية التي لا يعترىها وصمة شك وريب- ولا شائبة نقص وعيب لا
على مجرد الأنظار البحثية التي سيلعب بالمعوليين عليها والمعتمدين بها
الشكوك يلعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل
كلما دخلت أمة لعنت أختها.

ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجة على
إثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي
وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه
والجزم بما شاهدوه ثم ذكره وليس لأحد أن يناظرهم فيه كيف وإذا اعتبروا
أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناء على ترصد شخص كأبرخس أو
أشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبأن يعتبر أقوال
فحول الفلسفة المبتنية على أرصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطأ
كـ_____ أن أحرى.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٨

الإشكال الرابع أنه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن

ح_____

حين تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا
مربعاً- كافرا مؤمنا متحيزا لأن الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل
فيه البرودة- وكذلك سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام

والأَمْـــــور المتضـــــادة- وبطلانـــــه ضـــــروري.

بيان اللزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافا ونعوتا للذهن.

و الجـــــواب عنـــــه بوجـــــوده.

الأول وهـــــو مـــــن جملة العرشـــــيات-

أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة « ١ » يدرك بعلم حضوري إشراقي - ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيعة الأقدمين - فكَذلك عند إشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري إشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كـــــمـــــا يـــــرى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٠٩

و يحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنية- ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم.

ثم على تقدير أن يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول إن شرط « ١ » الاتصاف بشيء الانفعال والتأثر منه دون مجرد القيام فإن المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع أن لها الإحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات وأعراضها الجسمية لأن قيام الصور الكونية بمبادئها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور دون الانفعال والتأثر عنها ولا نسلم أن مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر وتغير ولست أقول أن إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لأن ذلك أمر آخر - لا

يتعلق بغرضنا في هذا المقام أصلاً
الوجه الثاني وهو أيضاً مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق
من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فإن مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل
الشائع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصور
الكفر كان كافراً وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال فليحسن المسترشد أعمال
رويته في ذلك التحقيق لينحل منه
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣١٠
الإيراد بنظره
الوجه الثالث من الجواب وهو المذكور في الكتب

بأن مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به
الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فإن المتصف بالحرارة
ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية- فالتضاد إنما هو بين هوية
الحرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتَي المتضادين وبالجمله هذه الصفات
يعتبر في حقائقها أنها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة
مخصوصة وتؤثر فيها بما يدركه الحواس مثلاً الحرارة تقتضي تفريق
المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط
مما يكون أجزاءه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات فإذا عقلناها
ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم إلا اتصاف بما من شأنه أن
تصير به الأجسام حارة أو باردة أو متشكلة أو غير ذلك لا أن تصير النفس
موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية.
و لقائل أن يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيات
والأوصاف الانتزاعية والإضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والأبوة
وأمثالها مما ليست من الأمور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات
كالامتناع والعدم وأمثالهما إذ لا يتيسر لأحد أن يقول إن اتصاف محل
الزوجية والعلية والامتناع- من الأحكام المتعلقة بوجودها العيني إذ لا وجود

لأمثالها لأنها إما أمور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات أو عدمية من صفات المعـدومات.

ويمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه في هذا الكتاب من أن لكل معنى من المعاني حظاً من الوجود «١» فالزوجية مثلاً له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الأصل والـخارجي لـرجي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١١

فأما إذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الأصل إذ لا تصوير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظائرها وأما العدم وأمثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنواناً لأمر باطلا ويجعلها وسـيلة لتعـرف أحكامها.

الإشكال الخامس أن الذهن موجود في الخارج والأمور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء ء موجود في ذلك الشيء ء كالماء الموجود في الكـوز المـوجود في الشيء

و الجواب أن الموجود في الموجود في الشيء ء في الشيء ء «١» إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء ء إذا كان الوجودان متأصلين ويكون الوجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج- فإن الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هوية والوجود ظلي لا متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل ومعنى في في الموضوعين مختلف «٢» وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لأن كون الشيء ء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز بل معنى كون الشيء ء في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٢

الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو أن لا يكون _____ون _____ذلك

الإشكال السادس

أنه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكلية أشخاص حقيقية يكون بالحقيقة أشخاصا لها لا بحسب فرضنا لأننا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا ومتعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع أن بديهة العقل- يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا شريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضا لأنه إذا وجد في الذهن فرد مشخص لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته الوجود العيني وإلا لم يكن شريكا للباري تعالى _____اري تعالى_____الى.

و الجواب أن القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود «١» حمليات غير بنية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فإن للعقل أن يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد وأن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على أن ما يتصوره هو حقيقة الممتنع إذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة ومناطق صحة كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٣

منها حملا أوليا وإن لم يحمل عليه حملا شائعا صناعيا فالعقل يقدر أن يتصور مفهوما- ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به وباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم

عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فردا لمفهوم ممكن وموجود وامتناعه يتوجه إليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا أوليا وباعتبار كونه عنوانا لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود وتشخصه عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فإن الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود- لكن عينية التشخص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنه بإزائه وهو الحي القيوم جل ذكره وإن تقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان. فعلم أن هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية «١» وهي وإن كانت مسـاوقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٤ للشرطية لكنها غير راجعة إليها كما يظن فإن الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما- بأن يكون التقدير من تنمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة أصلا أو في الذهن لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقته أو المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى فصل (٤) في زيادة توضيح لإفادة تتقـيـح اعلم أن قوما من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع «١» اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه.

و بيان ذلك أنه لما تعاضد البرهان والوجدان على أنه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ويخبر عنها- ولا يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الإشكالات- فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل

ففي الـذهـن ظـل مـن المـعلـوم وأنـمـوذج
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٥
له له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة إلا أن محاكاتها للمعاني
بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة.
و يرد عليهم أنه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أن للمعلومات
بأنفسها- وجودا في الذهن لا لأمر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية
والهيئات الصوتية- إذ لا يقول أحد أن كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد
بعينه «١» بخلاف إدراكه وتصوره فإنه يجري عليه أحكامه ويحمل عليه
ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما وإحداث
مذهب ثالث.

و سلك بعض الأماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا بأس بذكره وما يرد
عليه تشحيذا للأفهام وتوضيحا للمقام.
و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي أن ماهية الشيء متأخرة عن
موجوديتها «٢» بمعنى أنه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهية من الماهيات
إذ المعـدوم الصـرف لـيـس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٦
له ماهية أصلا وليس شيئا من الأشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق إما
ذهنا أو خارجا لم يكن ماهية من الماهيات.
فإن قلت فما يصير موجودا ثم يصير ماهية «١» أما هذه الماهية فتصير
هذه الماهية موجودة ثم تصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان أو ماهية
أخرى وهو أفحش- مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنسانا.

قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث أما أولا فلأن هذا التقدم رتبي لا
زمانى- وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما سنبين مرارا «٢» وأما ثانيا
فلأن معنى قولنا وجد فصار إنسانا ليس أنه وجد شيء معين فصار إنسانا
حتى يتأتى الترديد بأن هذا الشيء إما الإنسان أو غيره بل هناك أمر واحد

هو إنسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهية الإنسان وأيضا لو تم ما ذكرت لزم أن لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعة على الزوج مثلا بأن يقال لو وجدت الأربعة أولا فصارت زوجا فما وجد أولا إما زوج فالزوج يصير زوجا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣١٧ أو ليس بزواج فيكون الأربعة ليست بزواج ثم تصير زوجا وبطلانها ظاهر. إذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودة الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية أصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن - لا استبعاد أن يتبدل الماهية أيضا فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر أو كم أو من مقولة أخرى وإذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الإشكالات إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فإن قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه أنه على هذا لا تكون الأشياء بأنفسها حاصلة في الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقة «١».

قلت ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلبت كيفاً وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه وإن انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى فذلك حاصل وإن أريد أنها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقدح عليه دليل إذ مؤدى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ولا يخفى أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وإن انقلبت حقيقته وماهيته بتبدل الوجود.

الحاصل في الذهن - مغايرا بالماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من أن حصول الماهية في الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان - أو ينقلب إلى ماهية أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد في الدار أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى عمرو مثلا ثم من البين أنه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة أو كالجنس مثلا لم يصدق أن هناك شيئا واحدا - يكون تارة ذلك الأمر وأخرى أمرا آخر والفترة السليمة تكفي مئونة هذا البحث - وأنت تعلم أن القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجي في الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه فيه وأن الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الأمر الخارجي بل هو قائل بذلك وأنه على ما ذهب إليه يتوجه أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرًا قائمًا بالنفس - بل نقول إن الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق أنه لو وجد في الخارج لكان عينه فإن حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرًا - وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس أي قائمًا بذاته جوهر فذلك لأنه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرًا كيف والكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من أقسام ممكن الوجود وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته إلى حقيقة الجوهرية يكون جوهرًا فذلك على تقدير صدقه جار في

الشَّاحِدُ أَيْضًا أَنْتَهَى «١».

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٠
و غاية ما يمكن لأحد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية-
من الجوهر والكم وغيرها إلى كيف فى الذهن إن لكل من الحقائق العينية

ربطاً خاصاً بصورة ذهنية به يقال إنها صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط- وحقيقة ذلك أنها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك أن يكون وجود كل شيء وجود كل شيء آخر «١» لأنه فرق بين أن يقال لو وجد ألف مثلاً في الخارج- وانقلبت حقيقته إلى حقيقة ب كانت عين ب أو يقال لو وجد ألف في الخارج كان عين ب قولك إذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفاً نفسانياً لا جوهراً قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط- لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فإن وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته- إذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي وبالجمله فوجود الأمر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقة الخارجية أو متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل ففيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحق وأبعد من المفاصد المذكورة- وهو أنه لما قام البرهان على أن للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز وقبول الأبعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية وإذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صوراً علمية ناعمة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية «٢» فعلم أن الحقائق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي أثبتتها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٢١

المعلم الأول وأتباعه من حيث إنها ليست متعينة أصلاً وليست لها حقائق متحصلة- بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الإبهام إنما يتحصل ويتعين لها ماهيات بالقياس إلى أحد الوجودين فالحقيقة المائية إذا لوحظت- من حيث وجودها العيني الأصل كانت جسماً سيالاً رطباً ثقيلًا وإذا وجدت في الذهن وقامت به صارت عرضاً من الكيفيات النفسانية وهي بنفسها لا يتحصل بشيء منها ولا يندرج تحت

واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق
الغیر المتخصص بالخارج أو العلم.
فإن قلت ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته أيضا لأن الشيء
لا ينفك عن ذاته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وأيضا
على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان ذهني وعيني - قلت لما تقرر
عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية وهو الذي ساق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٢

عندنا إليه البرهان فالشيء إنما يتعين بوجوده الخارجي أو الذهني
ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلا لا جوهرية ولا عرضية
ولا مبهمة ولا معينة فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا
يقوم به كان جوهرًا وإلا لكان عرضًا وكذا بالنظر إلى وجوده الذاتي إن كان
قابلاً للأبعاد كان جسماً وإن كان مقتضياً للنمو والتغذي كان نامياً وقس عليه
الحساس والمتحرك والناطق والصاهل - فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من
الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقاً أو تقديراً وإذا لم
تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لأن ينتزع
منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وأمثالهما - وإن لوحظت بشرط
مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص أحد الوجودين «١» لم يصلح لأن
يشار إليها وتعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الألفاظ - وتأدي
العبارات وتحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف واللاتعين البحث -
فإذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي
الذاتي في الوجودين «٢» هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه
الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث
وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث إنه جوهر مثلاً وجسم

ونـــــــام ويحـــــــكم عـــــــليه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٣

بما يقتضيه حقيقته العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلًا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية «١» ينظر إلى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرف أحكامها وأحوالها الخارجية وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحناك إليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما أردناه أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المـــــــذكور.

و ليعلم أن كلام المتأخرين أكثره غير مبين على أصول صحيحة كشفية- ومباد قوية إلهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية- وعلى الذائعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أو زيادة تدقيق إنما جاء بإلحاق منع ونقض فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات- مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها إلا الأقلون ما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفُسهم يظلمون

فصل (٥) في بيان مخلص عرشي في هذا المقام
و هاهنا مسلك آخر في حل بعض الإشكالات الواردة على القول بالوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٤

الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من أن إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه- بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصور العلمية كفيات حقيقية «١» وهو أنا نقول إن للنفس

الإنسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية من الأعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والأشباح المثالية- ولا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتأثر بكيفية نفسانية هي علمها به- فيعلم حينئذ أن للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا- إنا إذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد إلا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعته لها فلماذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على أنه تحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بأن العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الأمر واشتبه الحق. و تحقيق الحق «٢» فيه أنه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتياته كالأبيض والضحاك والماشي والجالس والنامي والحيدوان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٥

و الناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا بل عين زيد وجودا فإن في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم «١» من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له أن يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والناطق فكذلك الموجود الذهني فإن من جملة الحقائق الكلية العلم وإذا وجد فرد منه في الذهن فإنما يتعين ذلك الفرد منه بأن يتحد بحقيقة المعلوم كما أن الجسم إنما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكما متشكلا متحيزا ناميا أو جمادا وعنصرا أو فلكا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم إنما يتعين ويتحصل- إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا «٢».

و تحصل العلم وتعينه إنما هو بانضمام الحقيقة المعلومه إليه متحدة معه- بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما أن زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب

وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه- ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح أن العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث إنه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلومة. و على هذا لا يتوجه الإشكال بأن العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف ومن حيث إن حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم فيلزم أن يكون حقيقة واحدة من مقولتين. لأن محصل هذا التحقيق أن العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٦

المقولة بالعرض كما أن زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث «١» إنه أب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب ذلك التحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء- أن العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار «٢» فإن الأبيض والبياض عنده أمر واحد بالذات مختلف من حيث أخذه لا بشرط شي ء أو بشرط لا شي ء كما أن الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك إشباع القول في ذلك وعلى هذا لا غبار على ما ذكرناه ولا يشوش الأفهام وساس الأوهام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٧ المرحلة الثانية في تنمة أحكام الوجود وما يليق بأن يذكر من أحكام العدم فصل (١) في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط «١»

ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٨ وجود «١» إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه «٢» ثم إن ثبوته

للموضوع ثابت أيضا للموضوع فيكون له أيضا ثبوت ثابت هو أيضا للموضوع وهكذا إلى غير النهاية.

فيفك عقدة التشكيك بما سبق من أن إطلاق الوجود على الرابط في القضايا- ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا كان محمولا أو رابطيا أي ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط في إطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود- الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه أو غيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون ألف ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الأعراض والصور لموضوعاتها ومحالها- حتى يستلزم وجوده في نفسه بل إنما هو اتصاف ألف وب أي الرابط بينهما- فيجوز أن يتصف الموضوع بأمر عديم مما له ثبوت بنحو من الأنحاء وإن لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علم أن اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الأفهام- وخطرات الأوهام غير ممتعة لانبثاته بانبثات الملاحظة إذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أو المحمول- فإذا قلنا ألف ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لألف على أنه مرآة لتعرف حال ألف وب لا على أنه ملتفت إليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت- بكونها ثابتا لألف أم لا منسوبا إليه بالثبوت أم باللاثبوت فإنه في حكمنا بأن ألف ب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٢٩

نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا تكون منسوبة نعم إذا قلنا ثبوت ب لألف كذا فقد جعلناه منظورا إليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع إلا بين الحاشيتين- واستصلح أن يصير إحداهما فيعتبر له ثبوت وربط آخر وحينئذ يرجع الأمر إلى أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات إليه إلا بالتبع ثم إذا التفتنا إليه وقلنا ثبوت

و لا يسع لأولئك الأكابر ولم يتيسر لهم إلا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لأنهم لما قالوا بالثاني في الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق «١» لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق ومنسوبا إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى.

و أما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه في مترقب القول ومستقبل الكلام أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الإشارة سابقا إلى الفرق بينهما معنى- وعقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر- بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض وهـم وتنبـيـه:

إن بعضا من أجلة العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام الواصلين من أصحاب المعارج وأولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني أنه هيئة الجسم كان موجودا وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما- والثوب إن اعتبر صورة في القطن كان موجودا وإن اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعالى عرف معنى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣١

قول من قال الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وأنها لم تظهر ولا تظهر أبدا وإنما يظهر رسمها انتهت ألفاظه وقد ذكر فصولا أخرى ليست معانيها في القوة والمتانة- أقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام. و إنني لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحة الواهية فإن الخبط والخلط في هذا القول أوضح من أن يخفى عند المتدرب في

الصناعات العلمية- أو لم يقع فيه وضع أحد معنيي الوجود الرباطي موضع الآخر فإن الأسود في قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له إلا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا مما لا يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وإن كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم. قوله وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما إن أراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه لأن الحقيقة الجوهرية ممتعة الثبوت للأعراض- لكن التردد غير حاصر لجواز أن يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها إذ لا شبهة في أن الإضافة إلى الموضوع خارجة عن نفس ماهيتها المأخوذة بما هي وإن أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم إذ كما أن للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه «١» إلا أن وجود الأعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره- إذ قد مر أن المراد من الوجود لنفسه أن لا يكون قائما بغيره الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٣٢ فصل (٢) في أن الوجود على أي وجه يقال إنه من المعقولات الثانية وبأي معنى يوصف بذلك

إن كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيات والنسب والإضافات- وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفاهيمات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفاهيمات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني على أن يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الأولى فالوجود

بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقة ذاته «١»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٣
و كذا الشئئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات
الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الأخير
المستعمل في الميزان إذ قد تحقق لك أن المعقولات الثانية هي ما يكون
مطابق الحكم بها- هو نحو وجود المعقولات أولى في الذهن على أن يعتبر
قيدا له لا شرطا «١» في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات
الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى والوجود وكذا الشئئية ونظائرها ليس من
هـ ذ القبر

و ليعلم أن النظر في إثبات نحو وجود تلك الثواني وأن وجودها هل في
النفس أو في الأعيان وأن لها صلاحية الإيصال أو النفع في الإيصال من
وظائف العلم الكلي إذ قد تبين فيه أن المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون
جنسا أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما فالكلي بشرط كونه هذه الأمور مع
صلاحية كونه موصلا أو نافعا في الإيصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم
ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٤

و الأعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات أيضا كالوجوب
والامتناع والإمكان- شرائط بها يصير المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعا
لعلم المنطق فإنه إذا علم في العلم الأعلى أن الكلي قد يكون واجبا وقد يكون
ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه الشرائط موضوعا للمنطق وقس
عليه سائر الموضوعات في أن إثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم
موكول إلى علم هو أعلى منها وأما تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم
الأسفل لا في العلم الأعلى «١» وهذا أيضا يشعر لنا بأن الوجود للشيء
متقدم على ماهيته وأن أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهية على ما نحن
بص

تبصرة: إن من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعا سواء كان وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الأعيان أو انتزاعيا كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفي وقوع الماهيات في الأعيان ونفي مجعوليتهما بل الواقع في الأعيان بالذات- منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان وكون الماهيات في الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود «٢» لا على الوجه الذي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٥ ذهب إليه النافون للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلا إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص «١» كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أن الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذاك ليس معناه أن زيدا في الخارج- بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل «٢».

و المعقولات الثانية بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا يقع إلا في العقود الذهنية- إذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين ك لوازم الماهيات وإن كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقية كقولنا الماهية ممكنة والأربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفة فإن المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٦ ذكر تنبيه وتعليق ب تحصيلي:

إن رهطا من القوم قد جوزا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر وبين بعض أجلتهم ذلك بقوله إن معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج- هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك أن هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم- ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف الذهني فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص- يصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفا للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه «١» وفيه محمل أنظر كـ مـ لا يخفى.

و الحق «٢» أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٧

الاتصاف «١» فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات وأعدام الملكات والقوى والاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها «٢».

و لا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما أن البياض إذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض وصفا مطابقا لما في نفس الأمر فكذلك حكم

اتصاف الحياتوان يكونه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٨

أعمى واتصاف السماء بكونها فوق الأرض وغيرهما فما وقع فى كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من أن الصفة إن كانت معدومة فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشيء فإن المعدوم فى نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرناه فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الأشياء بالإضافيات والأعدام والقوى لما دريت من أن لها حظا من الوجود ضعيفا- هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبإزاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود أقوى وأكد من حظ الموصوف بها منه- وذلك كما فى اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه فى بابہ إن شاء الله تعالى فاعتبار الوجود فى جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لأحد أن يعكس الأمر فى تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين فى الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف فى كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ثم يدعى بعد هذا التعميم والتقرير أنه لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الصفة فى ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذى ذكره. فقد تحقق أن ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف فى الثبوت وعدمه سـخيف مـن القـول لا يرتضيه ذو تدبر. تنبيه: ولعلك على هدى من فضل ربك فى تعرف حال مراتب الأكوان فى الكمال والنقص وتحصلات الأشياء فى القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك أن تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الأنظار وروده على أولياء الحكمة وأئمة العلم وتميط به الأذى عن طريق السالك الناهجين طريق الحق وهو أنهم عرفوا الحكمة بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجية-

على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات
الثانية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٩
و أحوال المقولات السبعة النسبية بأن تذكر ما أصلناه «١» من أن الوجود
لكل شيء من الأشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من
الفعالية والحصول وغاية المجد والعلو أن يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير
متعلق القوام بغيره أصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع
شوائب القوة والإمكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور
والإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد عن
منبع الوجود والوجوب كان قصوره أشد وإمكانه أكثر إلى أن ينتهي الوجود
إلى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهرية عين تقومها بالصورة
الحالة فيه وفعاليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها
الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية أخرى وإذا علمت هذا النحو من القصور
في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى م ينتهي نحو وجوداتها
في الوهن والخسة بحسب مراتب إمكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت
الأعراض في الخسة إلى عرض نحو حقيقتها ووجودها - نفس التشوق
والطلب والسلوك إلى عرض آخر كيفي أو أيوني أو وضعي على سبيل
التجزي والتدرج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود
العيني فإذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الأولى أثبت لها هذا النحو من
الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام كيف وإثبات نحو آخر
من الوجود وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٠
فصل (٣) في أن الوجود خير محض «١»

هذه المسألة إنما تتضح حق اتصاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود
المعقول - الذي من أجل البديهيات الأولية مصداقا في الخارج وحقيقة وذاتا

في الأعيان وأن حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنى أنها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه أي نفس الوجود أو وقوع شيء آخر هو الماهية وأما من لم يضع للمفهوم من الوجود - عند العقل حقيقة وذاتاً سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيراً محضاً لأن «٢» معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤١ و يشترك إليه الأشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعاً وإرادة وجبلة وبين أن الأشياء ليست طالبة للمعنى المصدري ولا يكون مبتغاهاً ومقصودها مفهوماً ذهنياً ومعقولاً ثانوياً وهذا في غاية الظهور والجلال لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر والروية.

فإذا تحقق أن وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود - فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود سواء كان مجرداً عن شوب الشرية - التي هي عبارة إما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أو فقدته وامتناعه رأساً أو لا يكون فالشر مطلقاً عدمي إما عدم ذات ما أو عدم كمال وتام في ذات ما - أو في صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له أصلاً «١».

و أما الماهيات الإمكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لأنها لا موجودة ولا معدومة باعتبار أنفسها ووجودها المنسوب إليها على النحو الذي قررناه مراراً خيريتها وعدمها شريتها.

فالوجود خير محض والعدم شر محض فكل ما وجوده أتم وأكمل فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا إمكان

وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذي هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافية وهكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد والأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى أقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الأولى التي حظها من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤٢ الوجود عريها في ذاتها عن الوجود وفعليتها هي كونها قوة وجودات الأشياء وتماها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها إبهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع الشرور والأعدام ومعدن النقائص والآلام - على أنها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماوية لها أقفاص عنصرية «١».

ثم اعلم أن الوجودات باقية على خيريتها الأصلية والعرضية أيضا ما دامت هي غير نازلة إلى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها إلى حيز المكان والزمان وأما إذا انجرت سلسلة الوجود إلى عالم الأجسام والظلمات ومضائق الأكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته - وبالقياس إلى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس إلى ما يستضر به أو يتأذى منه أو يندعم به يوصف بالشرية لأنه يؤدي إلى عدم ذات أو عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات أحد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لأنه خير محض كما علمت.

فالشر الحقيقي غير مقضي البتة والشر الغير الحقيقي مقضي بالعرض للزومه - لما هو خير حقيقي ومقضي بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر أن لوازم الماهيات غير مستتدة إلى الجاعل والشرور منبعها قصورات الآنيات ونقصانات الوجود عن الكمال الأتم والجمال الأعظم فصل (٤) في أن الوجود لا ضد له ولا مثل له «٢»

أحد المفاهيم لم تكن القاعدة شاملة ففات ما ادعي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٤
إثباته «١» ثم عروض الشيء لصدده غير ظاهر الفساد.
تتمة:

فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفاهيم غير منافية لها
كيف وما من مفهوم إلا وله تحقق في الخارج أو في العقل - والصفات
السلبية مع كونها عائدة إلى العدم راجعة إلى الوجود من وجه فكل من
الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع إلى حقيقة الوجود وعدم
اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من
نشأته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود وأما كونه منافيا
للعدم فليس باعتبار كونه مفهوما من المفاهيم فإنه بهذا الاعتبار لا يأبى
اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية
والمفاهيم الكلية في إمكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأبى لشمول
الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتي - وطبيعة العدم
أو المعدوم بما هي معروضة لمفهومها مما لا خبر عنها أصلا وليس هي
شيئا من الأشياء ولا مفهوما من المفاهيم بل الوهم يخترع لمفهوم العدم
موصوفا - ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه
متمثلا في الذهن - هذا في العدم المطلق - وكذا الحال في العدميات الخاصة
إلا أن هناك نظرا آخر حيث إن العدم الخاص كما أن مفهومه كالعدم المطلق
باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفة
بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا حكم بافتقاره إلى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٥
موضوع كما تقتقر الملكة إليه.

ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بأي نحو من الأنحاء وطور من
الأطوار - يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان لا

باعتبار التقابل - كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعري عن الوجود مطلقا إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار مع أن هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التعري في نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور ما - والتصور وجود عقلي فهو فرد من أفراد مطلق الوجود فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب وأعدام - وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأولي والعرضي الصناعي وبه يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكله ففي هذا الموضع نقول للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه « ١ »

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٦

و عدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله أن يعتبر المجهول المطلق ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها بأحكامها - كعدم الإخبار في المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لا على أن يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري إذ كل ما يتقرر في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأولي فقط فلم يحمل على شيء منها أنه اجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق وشريك الباري مثلا بالحمل الشائع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٤٧

العرفي لأن هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبائع الثابتة في عقل أو خارج - بل العقل بتعمله الذي له يقدر ويفرض أن شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلا فيحكم عليه لأجل تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه أصلا أو

الإخبار عنه رأساً أو الوجود له مطلقاً أو الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل إيجاب قضية حملية غير بتية- في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه وإن كان بعدم الإخبار عنه وإن امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديراً. و على هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه- بل في كل مفهوم لا يرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان أو لفرط التحصل والحقيقة مثلاً إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقية ليس إلا مفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجه إلى المفهوم منها بل إلى ما يرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل أو وهـ_____م.

و سبيل ما أشرنا إليه سابقاً في هذا الباب أن مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتباراً لكون الشيء منسلخاً عن جميع أنحاء المعلوماتية ففي هذه الملاحظة معرى عن كافة أقسام المعلوماتية حتى عن المعلوماتية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الإخبار عنه وحيث إن هذه الملاحظة نحو من أنحاء معلوماتية هذا الشيء فكان هو مشوباً بالمعلوماتية في ضمن سلب المعلوماتية وهذا هو مناط صحة الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه.

و كذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً وحيث إن مطلق اعتبار الشيء وتصوره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء فكان هو متصفاً بالوجود ففي هذا الاعتبار وبحسبه وهذا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤٨

منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه فإن في جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه وإليه أشار المحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال - رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور أصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من أن يكون شي ء قسيما لشي ء باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت في الذهن وإما غير ثابت في الذهن - فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث إنه مفهوم أضيف فيه كلمة لا إلى الموجود ومن حيث إنه مفهوم قسم من الثابت في الذهن

فصل (٥) في أن العدم مفهوم واحد

إن من الأمور المعلومة بأوائل العقول أن العدم في نفسه ليس إلا أمرا بسيطا «١» ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتنياز وتحصل إلا من جهة ما يضاف إليه - وليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متمايزة في ذواتها أو في عوارضها لمعدومات متغايرة في معدوميتها ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة بل كل ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات - وكما أن المعدوم في ظرف ما ليس بشي ء فيه فكذلك العدم «٢» وإنما التمايز في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٤٩

الأعدام باعتبار الملكات «١» فالعقل يتصور أشياء متمايزة في ذواتها أو في عوارضها - كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والاضد ويضيف إليها مفهوم العدم - فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الأعدام بالعلة له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الأعدام ويختص بأنه ينافي وجود المشروط - وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بأنه يصح وجود الضد الآخر وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم والموهم حيث يجد اليد

العدم ليس له ماهية إلا رفع الوجود وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة فكذا لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إن الله لا يتجلى في صورة مرتين « ١ » فإنز المعلوم لا يعاد بعينه - كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض - فكان الوجود أيضا واحدا فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هذا خلف ويلزم أيضا أن يكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين هذا محال.

إذا نظر إلى نفس ما هي —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٦

كل من الطبائع الإمكانية والمفاهيم العقلية لا يأبى مفهومها ومعناها
عن لحوق شيء إليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود
والعدم وغيرهما وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا يأبى
العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره وأما بالنظر إلى
إفاضة الحق وتجليه في صور الأسماء والصفات وإبقائه للحقائق إلى غاية
معلومة عند علمه المحيط بكل شيء على ما هي عليها فهي ممتعة العدم
مستحيلة الفساد فتجوز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة
من الوجود من أغاليط الوهم وأكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا
المرام - على ذوق أرباب العرفان ووجدان أهل الإيقان
و هاهنا استنبطت أرات تنبيه

ذكرها شيوخ الفلسفة العامة ورؤساؤهم في زبرهم - يناسب أهل البحث وبكفي
لصاحب الطبع المستقيم إذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم
بامتناع إعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس
واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع إلى فطرته السليمة -
ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم
ممتنع

الأول منها لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء
على نفسه بالذات - واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم.
و رد بمنع ذلك بحسب وقتين فإن معناها عند التحقيق تخلل العدم بين زمانين
وجوده واتصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظرا إلى وقتين لا ينافي
اتحاده بالشخص.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٧
الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشي ء ونفسه بل بين متاه
الأول ومتاه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع إفاضاته المتجددة
الزمانية.

و هذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من الشخصات فإنه غير صحيح بل يكفي كونه من الأمور التي هي أمارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لها أمثال من نوعها واقعة في الأحياز والأوضاع والأزمنة. فإن قيل لا نسلم كون الوقت من الشخصات بأي معنى كان فإنه قد يتبدل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين حتى إن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة.

قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض
المشخصة أن كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم الشخص
وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدي امتداد شيء
من تلك العوارض لكان هالكا كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات
المزاجية وهذا لا ينافي قولهم إن اجتماع المعاني الغير المشخصة لا يفيد
التشخص لأن ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب
نفس التصور وهو الذي ليس مناطه إلا نحواً من أنحاء الوجود وكلامنا في
التشخص بمعنى الامتياز عن الغير يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية
الشخصية ذات التشخص بالمعنى الأول والتشخص بهذا المعنى يكون لازماً
إياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضية عد من جملتها
الوقت.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٥٨
و اعترض على هذا الدليل بأننا لا نسلم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون
مبتدأ البتة وإنما يلزم لو لم يكن الوقت معاداً أيضاً ثم بهذا الكلام أورد على
ما يقال لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد
بالماهية- ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض وإلا لم يكن له إعادة بعينه بل
بالسابقة واللاحقية «١» بأن هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون
للزمان زمان فيعاد بعدم التسلسل.
دفع تحصيلي:

لا يحتجبن عن فطانتك أن السبق والابتداء واللاحق والانتها- من
المعاني الذاتية لأجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته وبالجمله
وقوع كل جزء من أجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه
مثلاً كون أمس متقدماً على غد ذاتي لأمس كما أن التأخر عنه جوهرى لغد
وكذا نسب كل جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقي الأجزاء- فلو فرض
كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم

لأننا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه إذ بعد ما تبين أن العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات ينكشف أنه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس إلا اثنيانية صرفة فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله واختصاصه بأنه معاد إن كان من جهة الذات حــــــــــــــــال العــــــــــــــــدم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٦٠

و كونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له وإن كان لأنه كان موجوداً أولاً دون المستأنف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في إمكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في أنه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنيانية الصرفة كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق.

و ليس لأحد أن يقول إن الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وإن عدت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير.

«١»

لأننا نقول قد مر منا أن انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والأوعية «٢» إنما ذلك شأن ماهيات كلية يكون أنحاء الوجودات وأطوار الشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هوية مكتتفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك أن بعد تجريد الماهية المقرونة بالتشخص ولوازمه - إذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بشــــــــــــــــخص آخــــــــــــــــر منهــــــــــــــــا.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٦١

الرابع أن إعادة كل ذات شخصية إنما يتصور لو أعيدت شي ء من أجزاء
علتها _____ التامة

المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة
ومصححات المعلول وننقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها واستعداد استعداد
مادتها- وهكذا إلى المبادي القصوى والعلل العليا وسينكشف لك إن شاء الله
تعالى بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمة معلوم بأدنى التفات
من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعللة هما هما بعينهما لم يكن المعاد
المفروض إعاديا بل إنما يكون استينافيا مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم أنه
أعادي فإذن إنما يمكن إعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها
والأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما سبقت في النظام الكلي
بجميع لوازمها وتوابعها حتى في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة
ففي تكذيب هذا الوهم.

إهانة: القائلون بجواز إعادة المعدومات جمهور أهل الكلام
المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم أن القول بتجويز الإعادة في
الأشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني الناطق بوقوعه ألسنة الشرائع
والكتب الإلهية النازلة على أهل السفارة وأصحاب الزلفى صلوات الله عليهم
أجمعين.

و لم يعلموا أن أسرار الشريعة الإلهية لا يمكن أن تستفاده من
الأبحاث الكلامية والآراء الجدلية بل الطريق إلى معرفة تلك الأسرار منحصر
في سبيلين إحكم- كالعقل الأول وما يتلوه وكل ما يقرب من الممتع كان
يقرب منه في الحكم كالهوى الأولى والحركة وما يقربهما.
و ملخص القول أن من المعلومات ما وجودها في غاية القوة مثل الواجب
الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية
الضعف- شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهوى والزمان والحركة
ومنها ما يكون متوسطا بين الأمرين وذلك مثل الأجسام المادية عند القوم

ومثل الأجسام التي في خيالنا عندنا إذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا ما لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الأبدان العنصرية تعجز عن إدراك القسم الأول كما يعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشمس لأنه يبهر أبصارها ويعجز أيضا عن إدراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الأمور ونقصاناتها كما يعجز البصر عن إدراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية فأما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على إدراكه والإحاطة به كمعرفة الأبعاد والأشكال والطعوم والألوان وسبب ذلك أن أكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرّك لا بد أن يكون من جنس المدرّك - كما أن الغذاء لا بد وأن يكون من جنس المغتذي فلذلك سهل عليها معرفة هذه الأمور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٨٨
فصل (١٣) في أن حقائق الأشياء أي الأمور الغير الممتنعة «١» بالذات
يمكن أن تكون معلومة للبشر

ربما يوجد في بعض الكتب أن الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها وأما البسائط فكلما لأنها لا يعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل أن يقال إن النفس «٢» شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فأما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بأن الاختلاف في ماهيات الأشياء إنما وقع لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فأما لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من أن العلم بالعلة علة العلم بالمعلول ولو كان الأمر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل. و لعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه «٣» فإن الأول يصلح موضوعا للقضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه إلى

أفراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه بشي ء إلى أفراده الحقيقية بالذات دون أفراده العرضية ولوازمه أو ملزوماته إلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٨٩ بالعرض وسراية الحكم على الشي ء بالذات إلى شي ء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده. ثم يجب لك أن تعلم أن العلاقة للزومية بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم إلا في لوازم الماهيات من حيث هي هي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية وأشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل ماهية الشي ء والمستتبع للوازمه العينية هو وجوده العيني فلا يلزم من تعقل شي ء من الأشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت أو بعيدة وبهذا تندفع تلك الشبهة.

و قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة وبرهانه أن المركبات لا بد وأن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط إن استحال أن تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن أيضا أن تكون معقولة بالرسم لأن الرسم عبارة عن تعريف الشي ء باللوازم وتلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة وإن كانت مركبة وبسائطها غير معقولة فهي أيضا غير معقولة وبالجمله فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فإذن القول بأن البسائط لا يصح أن يعقل يوجب القول بأن لا يعقل الإنسان شيئا أصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه. و فيه بحث إذ لقائل أن يقول من اعترف أن الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية إذ لا نسلم أن معرفة الشي ء المركب بحده عبارة عن معرفة أجزائه وأجزاء أجزائه حتى

ينتهي إلى معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة أجزائه القريبة ولو بالرسوم.

و أيضا لأحد أن يقول لا نسلم أن معرفة الأشياء المركبة لا بد أن يحصل من معرفة أجزائها سواء كانت قريبة أو بعيدة بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٠

و لا بالحد «١» بل بالمشاهدة الحضورية «٢» أو بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فإذا نقل الكلام إلى كيفية معرفة تلك اللوازم والرسوم يقال تلك اللوازم سواء كانت بسائط أو مركبات إنما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقائقها ومن قال إن البسائط غير معقولة أراد أنها غير معقولة بحقائقها وبحسب كنهها لا أنها لا تعرف بوجه من الوجوه- ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما.

بل الحق في هذا المقام أن يستفسر من القائل بكون البسائط غير معلومة- أ كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا أو موجودا بسيطا فإن أراد بها أن العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما له وجهه «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩١

كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وإن أراد أن العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فإن العقل يدرك مفهوم الكون المصدري- والشيئية ومفهوم الذي وما وغير ذلك فإما أن يكون المعقول له من كل شيء مفهوما مركبا أو بسيطا فإن كان مفهوما بسيطا فهو إما كنه شيء بسيط أو وجهه- فعلى الأول عقل كنه ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني أيضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وإن لم يعقل كنه ذي الوجه إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلاتها إلى غير النهاية أو يدور فيلزم أن لا يعقل شيئا أصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وإن كان مفهوما

مركبا كان المفهوم البسيط جزءه لا محالة لاستحالة تركيب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات- يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لأن الكثرة وإن كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها واعلم أن الشيخ الرئيس «١» ذكر في التعليقات بهذه العبارة أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٢

الفلك ولا النار والهواء والماء والأرض ولا نعرف أيضا حقائق الأعراض ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر بل إنما عرفنا «١» شيئا له هذه الخاصة وهو أنه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل إنما نعرف شيئا له خاصية الإدراك والفعل فإن المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقي لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء لأن كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن إنما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولا ثم توصلنا إلى معرفة إنيته كالأمر في النفس والمكان وغيرهما مما أثبتنا إنياتها لا من ذواتها بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها- أو من عارض لها أو لازم ومثاله في النفس أنا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركا خاصا- أو له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم نتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما- فتوصلنا بها إلى إنياتها إلى آخر كلامه. أقول تأويل كلامه ما أومأنا إليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من

أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضرب من الحيلة برهانا شبيها باللم-
حيث ذكرنا أن حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة
الحضورية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٣

و فصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية فحق أنها لا تعرف إلا
بمفاهيم وعنوانات صادقة عليها وتلك المفاهيم وإن كانت داخلية في
المفهوم المركب المسمى بالحد- المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى
فصلا إلا أنها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة
أو ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان
ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا
فصول سائر الأنواع والأجناس والأول يسمى فصلا منطقيا- والثاني فصلا
اشتقاقيا لأنه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم
المأخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع «١» يعلم أن
للوجود أعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكرر
بتكرر ما أضيف إليه كما زعمه المتأخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص
على ما ادعينا

فصل (١٤) في أقسام الممكن
الممكن «٢» ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته وإلى ما يكون ممكن
الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته
ولا ينعكس- فإن من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود
لشيء آخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٤
إما واجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد والموضوعات للأعراض أو
ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها.

ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافيا في فيضانه من علته وإما أن لا يكون.

و تحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمة وهي أن جميع الممكنات مستندة إلى سبب واجب الوجود لذاته وأنه واجب من جميع الوجوه والحيثيات «١» وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض وأن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب أن يتساوى نسبته إلى الكل ويكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد أيضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الإضافة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لأجل اختلاف الإمكانيات الذاتية في الماهيات والاستعدادية «٢» في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في أن لها إمكانا في أنفسها وماهياتها فإن كان ذلك الإمكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجودة على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز «٣» أن يكون إمكاناتها متفاوتة بالأولية والأقدمية والأشدية فإن إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول إذ وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقة إمكانه للوجود مطلقا يتحصل في إمكانه للوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٥

الذي بعد العقل الأول كما أن إمكان العقل الأول إنما يكون بالقياس إلى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا القياس في سائر المبدعات وسيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام وإن لم يكن مثل هذه الإمكانيات كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط أخرى زائدة على أصل الماهية حتى تصير مستعدة لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الإمكان أحدهما ذاتي للماهية وهو كونه بحسب الماهية- بحال لا يلزم من فرض

وجوده ولا من فرض عدمه محال والآخر استعدادي وهو أيضا هذا المعنى «١» بالقياس إلى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل إلا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل إن هذا معنى آخر «٢» من الإمكان ليس بصحيح- نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل. ثم اعلم أن تلك الشرائط لا بد أن تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا وإلا فلا يكون الحادث حادثا هذا خلف ولا بد أن يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي إلى حد ولا بد أيضا «٣» من أمر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم إنه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو

المادة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٦
المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك
فصل (١) في تحرير محل النزاع وتحديد حريم الخلاف في الجعل وحكاية
القول في ذلك

الجعل إما بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلق «١» بذاته مقدس
عن شوب تركيب وإما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصويره إياه والأثر
المرتّب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحمليّة فيستدعي طرفين مجعولا
ومجعولا إليه ومن ظن أن ذلك أيضا يرجع بالأخرة إلى جعل بسيط يتعلق
بشيء واحد- كنفس التلبس أو الصيرورة أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف
أو شبه ذلك في بعض المراتب فقط أخطأ فإن النسبة «٢» كالصيرورة أو
الاتصاف أو غيرهما في النحو الأخير من الجعل إنما يتصور بين طرفيها
على أنها مرآت لملحوظيتهما وآلة لملحوظية أحدهما بالآخر لا على وجه
يصير ملتفتا إليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٩٧
متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فإذا لوحظت على

و ذهبت طائفة أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلى أن أثر الجاعل

وما يبدعه أولاً وبالذات هو نفس الماهية ثم تستلزم ذلك الجعل موجودة الماهية- بلا إفاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه كما أن مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج إلى أمر آخر فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهية الإنسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها- عن جاعل يجعلها إياها. و لا يتوهم أن كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة إلى الجاعل فيكون هذه النسبة أيضا محتاجة إلى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية.

لأننا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشي منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فإن صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدمها فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وإن كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات وكما أن الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الأول وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل ماهية الإنسان مثلا ثم هو بنفسه إنسان وحيوان وقابل للتعلم لا بجعل مؤلف أصلا ولا بنفس ذلك «١» الجعل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٣٩٩ البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلاميذه زاعمين أن ذلك مذهب الإشراقيين وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه أن كون الإنسان إنسانا أو حيوانا- أي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به إن جعل الماهية- هو بعينه جعلها جعلًا بسيطًا بل الجعل البسيط يتعلق أولاً بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية واللوازم مترتبة عليها من دون

تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشاءين في صيرورة نفس الماهية وصيرورة نفسها إياها أو ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه «١» إنما يستدعي استلزام حمل شيء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا أو وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج إليه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٠ فصل (٢) في الإشارة إلى مناقضة أدلة الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلولية

إن قدماء الفلاسفة لم يورثوا أخلاقهم حجة على صحة شيء من المذهبين - بل الظاهر أن كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعواهم إذ لم نجد في كلام الأوائل برهانا على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد إشارات وتنبه

و ربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل - يبتني على كون الوجود أمرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الإنسان موجود وحادث أو معدوم وزائل لا الوجود إذ لا يرد عليه القمسة فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتأيبه فككنا هذه العقد وحللنا هذه الإشكالات في مباحث الوجود. و من المتأخرين «١» من أبطل كون الوجود معلولا بأنه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشيء معلولا لغيره من العلل وكل علة لشيء علة لجميع الأشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة أن الوجود حقيقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠١

واحدة فكانت علته صالحة لعلية كل وجود فإن الماء مثلا إذا سخن بعد أن لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات فصدورها عن المبادي المفارقة الفياضة - إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف فإن

لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن الماهية إذا كانت قابلة والفاعل فياضا أبدا
وجب دوام الفيض وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك
الشرائط وجود السخونة أو ماهيتها- فإن كان المتوقف هو وجود السخونة فهو
باطل لأن ملاقة الماء إذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو
لوجود السخونة فما هو شرط لوجود أحدهما- يجب أن يكون شرطا لوجود
الآخر لأن حكم الأمثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في
الجسم عند ملاقة الماء له لأن الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل
عند هذه الملاقة فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء
عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة
وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط
هو ماهية السخونة فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكل ما يتوقف
على الغير يستدعي سببا- فالسبب سبب للماهية لا للوجود فعلة الممكنات
ليست علة وجودها فقط بل علة لماهياتها أو لهما معا انتهى كلام هذا القائل.

و هو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه- الأول أن الوجود وإن
كان حقيقة واحدة إلا أن حصصها ومراتبها متخالفة- بالتقدم والتأخر والحاجة
والغنى وقد مر بيان هذا في أوائل هذا الكتاب ولو كان الوجود ماهية كلية
نوعية يكون لها أفراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت أن الوجود
ليس له ماهية كلية فضلا عن أن يكون نوعا أو جنسا أو عرضا- نعم ينتزع
منه أمر مصدري يعرض للماهيات عند اعتبار العقل إياها وهو ليس من
حقيقة الوجود في شيء كما مر مرارا فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي
التعين بتلك الماهية لا بسبب زائد ومع ذلك «١» معنى الوجود غير معنى
الماهية وإدراكه يحتج إلى
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٢
تلطف في السر فالوجود بما هو وجود وإن لم يضاف إليه شيء غيره يكون
علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلي غير الوجود

المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم.

و أما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجب علة للمعلول الأول- لجريان خلاصة الدليل فيه فإننا نقول على قياس ما ذكره إن وجود الواجب إذا كان علة للمعلول الأول فهو إما أن يكون علة لأجل وجوده أو لأجل ماهيته والأول غير جائز لأن الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدره من وجود كل من الممكنات كالأعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني أيضا باطل لأن الواجب لا ماهية له غير الوجود التام الذي لا أشد منه ولا ينفعه القول بأن الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على أن الوجود يستحيل أن يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم أن حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات أي غني ومفتقر ومتقدم ومتأخر والغنى والفقر والتقدم والتأخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية.

و أما ثالثا «١» فلأن قوله ماهية السخونة إذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لأن الفاعل فياض أبدا والماهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فإن القائل بأن أثر الجاعل هو وجود الماهية لا نفسها لم يذهب إلى أن المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم ذلك أن يكون للماهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهية علة قابلية للوجود بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس إلا الوجود بالذات وأما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٣

ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود

ما هو المشهور بل الأرفع من ذلك وقد مر تحقيقه.

و عن الثاني بأن مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لا مع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ولا مع انضمام حيثية أخرى كما في العوارض غير الوجود- بل من حيث إنها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد والحاصل « ١ » أن الماهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات أصلاً فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة أي بسببه وحينئذ.

و عن الثالث بأن سبق الماهية على الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق إليه البرهان ويسمى السبق بالماهية وذاتيات الماهيات أيضاً لها تقدم بالماهية عليها- وتقدم بالطبع أيضاً باعتبارين.

و عن الرابع بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار عدم وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع- ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الأزلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو إلا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه.

و احتج صاحب الإشراق في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل البسيط- بأن الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها إلا بالماهية- فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٦

و يقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأننا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول ولا شك أن الموجود المعلول ليس إلا الماهية- لأن الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية.

و أجود منه ما قال سيدنا الأستاذ أدام الله تعالى علوه ومجده من أنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود ومصادقه فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها «١» ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الإمكان وهو باطل فإذا هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها مبدعها إلى التقرر والأيس بالجعل البسيط ويتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركا بها في هـ _____ ذا الكتـ

بـ _____ ومقاومة مع هـ _____ هؤلاء القوم: اعلم أن مدار احتجاجاتهم ومبناها على أن الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرها ونحن قد بينا لك أن الوجودات الخاصة أمور حقيقية بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق والوجود العام أمر عقلي مصدري - كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلين مما لوحنا إليه آنفاً وسيتضح ذلك وإذا انهدم المبنى انهدم البنيان. ثم بعد تسليم أن الوجود أمر اعتباري لا غير لا نسلم أن مصداق حمل الوجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا وإن كان بعد صـ _____ دورها عـ _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٧ الجاعل «١» حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي «٢» فإن مناط الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية ومصادقا لحملها عليه ومناطق الإمكان الذاتي هو أن لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء

آخر معه بل مع قطع النظر عن أي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له.

و لا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الموجود بأن الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية أو تقييدية وحمل الموجود يحتاج إلى ملاحظة صدور الماهية عن الجاعل. لأننا نقول كون الماهية صادرة أو مرتبطة بالعلة أو غير ذلك إما أن يكون مأخوذا مع الماهية في كونها محكيا عنها بالوجود أو لا فإن لم يكن عاد المحذور وهو الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي وإن كان مأخوذا فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصادق حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل «٣» وأثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهية وتلك الحيثية فليكن وجود الماهية تلك الحيثية فأثر الفاعل إذن هو اتصاف الماهية بالوجود كما هو رأي المشاعين على المعنى المسلف ذكره. و العجب من المحقق الدواني مع شدة تورطه في كون الماهية من حيث هي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٠٨ أثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه إن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحث القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعني بذلك أن مصادق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا أنه معروض لصحة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله- بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الأول.

ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية- وهو ليس عينا لشيء منهما حقيقة نعم مصادق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر- ومصادق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذي هو مبدأ

انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى. و الحاصل أن موجدية الماهيات الإمكانية عندهم إما بانضمام شيء إليه وهو الوجود كما هو المنقول عن المشاءين وإما بإفادة الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الإشرقيين وإما بجعلها مرتبطة ومنتسبة إلى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتألهين والأول باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرناه فبقي وتعين لهم الثالث- فيكون المجعول كون الماهية مرتبطة يعني الهيئة التركيبية فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين الماهية والوجود. طريق آخر في فسخ هذا الرأي لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي أي التقدم بالماهية كما هم معترفون به فيلزم أن لا يمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فإننا قد نتصـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٩

بعض الماهيات «١» بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على الماهية المأخوذة من حيث هي بأنها ليست إلا هي فعلم من ذلك أن نفس الماهيات والطبائع الكلية في ذاتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية أخرى سواء كانت انتزاعية عقلية أو انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الأعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد أصلا لم يكن شيئا من الأشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية- بل كما أن في طريقة هؤلاء القوم الماهية مفتقرة إلى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها إلا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهية كذلك نقول

في هذه الطريقة المحجوج إلى السبب موجودة الماهية أي صيرورتها بحيث يصير منشأ للحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي ولا يلزم الانفكاك المذکور طریق آخر

الماهيات الممكنة والطبائع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها- وإلا لم تكن كلية أي معروضا «٢» لمفهوم الكلي في العقل فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها وعند القوم إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على أن التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان أمرا حقيقيا خارجيا أو انتزاعيا عقليا «٣» لأن تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع أشخاصها المفروض إلى الجاعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٠

نسبة واحدة «١» فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول إذن أولا وبالذات ليس نفس الماهية الكلية بل هي مع حيثية التعيين أو الوجود أو ما شئت فسمه- لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

لأننا نقول هذا إنما يتمشى ويصح «٢» فيما إذا كان أثر الفاعل نحواً من أنحاء حقيقة الوجود لا الماهية فإن الماهية لما كان مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته إن كان متعيناً موجوداً لكان واجباً بالذات لما مر وإذا لم يكن كذلك فمن البين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعيناً موجوداً في الواقع لم يصر متعيناً موجوداً في الواقع إلا بتغيير ما عما كان هو إياه في نفسه ضرورة أنه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعيناً موجوداً ولو بالغير والتغير إما بانضمام ضمنية كالوجود وإما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعدية ذاتية والأول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات.

طريق آخر

القائلون بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أمورا اعتبارية لكون الوجود أمرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر والمتأثر في سلسلة الممكنات إلا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١١ و خصوصا ما سوى المَجْعُول الأول «١» لوازم الماهيات ولازم الماهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق أصلا تأمل.

تنبيه عرشي:

جعلاً بسيطاً ما يرد على المتأخرين في مجعولية الماهيات والطبائع الكلية من لزوم كون الممكنات أمورا اعتبارية فإن تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشاءين في أن حقائقها شخصية لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودي والشهود الإشرافي وقد أسلفنا لك أن كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها «١» فيمتنع تصورها وملاحظتها إلا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته «٢» لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالماهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على أنها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الأول ولا مع شيء من الأشياء إلا أجزاؤها التي هي أيضاً أمور كلية والمفهومات الإضافية أيضاً وإن كانت مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطة والمربوط إليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها إلى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود إلا بعد ملاحظة حيثية أخرى غير ذاتها ومعنى إمكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم أو الصدور واللاصدور «٣» إليها أو سلب ضرورتهما الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٣

إليها ومعنى إمكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئاً لا وجوداً ولا ماهية أصلاً فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكلية فإن معانيها متصورة مع قطع النظر «١» عن غيرها ومناط العلية «٢» عند القائلين بالجعل البسيط من الإشرافيين هو كون الشيء وجوداً صرفاً كما في اصطلاح التلوينات ونورا محضاً على ما هو اصطلاح حكمة الإشراف وإن كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لا أشد منه - أو النور الغني الذي لا فقر له أصلاً والوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضوري

الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه إلا بالإضافة الإشراقية والحضور العيني إذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والإدراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما أوضحناه في بعض رسائلنا فإذن المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعلها الجاعلة جعلاً بسيطاً لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة لماهيات جاعلها - كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون أموراً اعتبارية وإنما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات لعلها إنيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا إنها كذلك فقد ظهر أن الماهيات والحقائق على ضربين ماهية هي عين الإنية وهي لا تكون كلية ولا جزئية بمعنى كونها متشخصة بتشخص يزيد على ذاتها بل هي عين التشخص فإن الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الأول «٣» وجماعة من أهل التحقيق والعرفان وماهية هي غير الإنية فهي مما تقبل الشركة والكلية - فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فإنها لا تكون إلا أموراً اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما أثبت في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٤

مقامه وحقيقته ما ذكرناه لا يظهر إلا بعد غور تام وتأمل كامل في أقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بزمائم الصفات. و من الغرائب أيضاً أن أكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في الماهيات لم يجوزوا التفاوت في أفراد حقيقة واحدة جنسية أو نوعية بوجه من وجوه التشكيك - وبالغوا في مناقضة هذا الرأي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحاً والتزاماً - بتقديم ماهية العلة على ماهية المعلول وقد غفلوا عن أنه إذا كانت العلة والمعلول - كلاهما من أنواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلاً يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة في باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك إن شاء الله تعالى.

بالذاتيات- ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية. وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع وهو أن وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر عنها فلا يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أولاً وبالذات ليس إلا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود- فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فأحسن تدبرك. و يقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من أن تأثير القدرة في الماهية التي بعينها الموجود «٢» حتى يكون أثر الفاعل مثلاً هو السواد الذي هو نفس الموجود- لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلاً فنقول هو موجود من الفاعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٦
و لا نقول هو سواد منه أو عرض «١» انتهى.

و هو كلام حق لو كان المعني بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمر عارض كإضافة المضاف بنفس ذاتها لا بإضافة أخرى عارضة لها وغيرها من الأشياء وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثراً للفاعل لكونه اعتبارياً محضاً- قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود- وإفادة الوجود هي إفادة حقيقته لا إفادة وجوده فإن للوجود حقيقة وماهية وكل ماهية مركبة فلها سبب في أن يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها- مثل الإنسان له

سبب في تحققه وتقومه إنسانا وأما في حمل الإنسان عليه فلا سبب له ويشبه أن يكون الموجود الذي له علة يجب أن يكون مركبا حتى يصح أن يكون معلولا وأيضا لأن الموجود المعلوم في ذاته ممكن فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل ونعني بالمعلوم أن حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لا محالة فكذلك إذا تصورت وجود المعلوم تصورت معه العلة انتهى قوله.

و فيه وجوه «٢» من التأييد لما نحن بصدده- منها أن أثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتأثيره في الماهية بإفاضة الوجود عليه.

و منها التتصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعلة أصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٧

و منها أن وجود المعلوم بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدون.

و اعلم أن مراده من الماهية المركبة «١» الماهية الإمكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة أو مركبة شك ودفع:

ربما يتوهم متوهم أن الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولا لأن الوجود طبيعة واحدة فلو كان تأثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة إلى شرط وإلا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم أن يتحقق وجود السخونة بتحقيق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لأن وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقة الماء لأن الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلوم ومن هذا يلزم حصول كل

شيء - وهو بديهي البطلان يدفعه الحس والعيان.
و أنت بعد إتقان الأصول التي سبقت منا لا تقتصر إلى زيادة تجشم لإزالة
أمثال هذه الشكوك فتذكر.
تنبيه: احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء -
و لطيف أقاويلهم وإشاراتهم إلى المعاني الدقيقة إذ كثير من الناس لما سمع
قولهم إن الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن
أنهم يقولون إنها مستغنية عن الجعل والتأثير رأسا وليس الأمر كما توهموه
وإنما قالت الحكماء هذا القول لأنك لما تأملت الوجودات وتصفح أحوالها
ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات
الذهنية كلها صفات
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤١٨
و لوازم عرفت أن علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة
«١» هي من أجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات أو
عرضيات وأما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلافها ذاتها ووجوداتها
«٢» التي هي متخالفة المراتب كمالات ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لأن
الباري تعالى أبدعها مختلفة بأعيانها - لا لعل فيها بل لنفسها.

مثال ذلك أن اختلاف حال الأسود والأبيض من أجل اختلاف السواد
والبياض - واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعل أخرى فمن ظن أن
السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما علة أخرى تمادى إلى غير النهاية
فالسواد والبياض مختلفان بأنفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما
عينا وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا أن السواد مثلا ليس بجعل
جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفية
وسألتك زيادة بصيرة.
توضيح في حقه تلويح:
المعلول يجب أن يكون مناسباً للعللة وقد تحقق كون الواجب - عين الوجود

والموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤١٩
يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى.
قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع
الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تأثيرا لغيره «١» لوجب أن يكون في ذاته
المتعالية قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولأجل قصور
بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب بالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين
والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه إلا حقيقة ذاته «٢» إذ
لا معنى له بذاته في ذاته إلا ما هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون فذاته
متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي
الموسوم بالعقل الكلي فإن تجوهره بنيل تجليه تجوهر الصورة الواقعة في
المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله ولقريب من هذا المعنى قيل إن العقل
الفعالة مثاله «٣» فاحترز أن تقول مثله وذلك هو «٤» الواجب الحق فإن
كل منفعل عن فاعل فإنما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل
يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء «٥»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٠

فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو
السخونة- وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس
ناطقة أخرى مثالها بأن تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف
إنما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمسن إنما يحدد السكين بأن تضع
في جوانب حده مثال ما ماسه- وهو استواء الأجزاء وملاستها انتهى كلامه
وقال بعض العرفاء إن كل معلول «١» فهو مركب في طبعه من جهتين
جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه إذ لو كان ب كله من
نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا لو
كان ب كله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضا أن يكون صادرا منه لأن

نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الأولى النورانية يسمى وجودا والجهة الأخرى الظلمانية هي المسماة ماهية وهي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت إلى جهة أخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية وبيانه من حيث ما فيه من شوب الظلمة «٢» فكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لأنها تضاد النور ومن أجل ذلك توقع المباينة فكيف تكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول. فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فإن الماهية ليست إلا ما به الشيء شيء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار إليها التي تنزل في البسائط منزلة المادة فـ في الأجسام. وقد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٢١

حيث قال والذي يجب وجود لغيره دائما فهو أيضا غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود- فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه- وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبى انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته- والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا أسند القوة والإمكان إلى الماهية استتاده إلى المادة- وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنيي الإمكان في الموضعين كما ستطلع عليه «١» إن شاء الله تعالى. ثم لا يختلجن في وهمك أنهم لما أخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد ألحقوها

بواجب الوجود وجمعوها إليه في الاستغناء عن العلة لأن الماهية إنما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضي تحصيلها ما وهي في أنها ماهية لا تحصل لها أصلاً لا ترى أنها متى حصلت بوجه من الوجوه ولو بأنها غير متحصلة كانت مربوطة إلى العلة حينئذ لأن الممكن متعلق بالعلة وجوداً وعدمًا وواجب الوجود إنما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصل والصمدية فكيف يلحق ما هو غير مجعول لأن الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم. و لقد أصاب الإمام الرازي حيث قال إن القول بكون الماهيات غير مجعولة - من فروع مسألة الماهية المطلقة وإنها في أنفسها غير موجودة ولا معدومة. تفريع: احتياج الماهية والطبائع الكلية إلى أجزائها

كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتياج تقومي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجودة واحتياجها إلى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالأوليان علتان للماهية سواء كان مطلقاً أو بحسب نحو من الوجود والأخريان علتان لوجودها - فإذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الإصدار والصدور إلى الماهيات لا تصح إلا باعتبار الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٢٢ الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف العلمي. ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ في الشفاء. في أول فصل موضوع المنطق ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شيء فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه «١» حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصديق لأن موقع التصديق علة التصديق وليس يجوز أن يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته أو في حالة له وأما التصور فإنه كثيراً ما يقع بمعنى مفرد.

و اعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث أما أولاً فلأنه منقوض بإفادته
التصور فإن المقدمات جارية فيها وأما ثانياً فلأننا نقول هذا المفرد لوجوده
الذهني - ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير أن يصدق
بوجوده في الذهن كما في إفادة التصور بنفسه فظهر أن ما ذكره مغالطة
ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بأنموذج العلوم.
و قد علم مما ذكر الفرق بين الكاسيين من أن احتياج المطلوب التصديقي
إلى مبادئه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور
إذ المطلوب التصديقي النظري مما يتصور أولاً قبل إقامة الحجة عليها من
دون تصور مبادئه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد
تصور المطلوب مبادئه التصديقية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٣
و ينتقل منها إليه ثانياً بحسب التصديق فكأنها كالعلل الفاعلية لوجود
الماهية - في نفسها أو لوجود صفة من صفاتها.
و يؤيد هذا ما قاله بهمنيار إن نسبة أولي «١» الأوليات إلى جميع
النظريات - كنسبة فاعل الكل إلى الموجودات وأما المطلوب التصوري
وخصوصاً الحدي - فاحتياجه إلى مبادئه القريبة والبعيدة احتياج «٢» تألفي
وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والماهية لا بحسب الصدور والتحقق كأجزاء
الحد بالنسبة إلى المحدود.
فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا
المنع أيضاً بأدنى تأمل وتدبر
فصل (٤) في أن الوجود هل يجوز أن يشترط أو يتضعف أم لا
كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف «٣» كما أن كلا من التزايد
والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون
للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف
الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحو آخر.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقائدية الاربعه، ج ١، ص: ٤٢٥

وهـ م وتنبئ هـ:

ربما يتوهم أنه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر - لزم أن لا يتحقق حركة في مقولة لأن الانتقال من فرد مما فيه الحركة إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل وليس كذلك وإلا لزم تشافع الآنات «١» وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين - فيزاح بأن تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى أن أي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصص من تلك الأفراد - أراد في نفسه.

و رد هذا بأنه يلزم أن لا يكون للمتحرك الأيني في زمان الحركة مكان بالفعل - ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة.

و أجاب عنه العلامة الدواني بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة- بالتوسط بين تلك الأفراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل- والقدر الضروري هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض والتوسط فيها وأما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه.

و لا يخفى ما فيه فإن المتحرك في الأين مما أحاط به جسم في كل زمان حركته فبالضرورة له أين بالفعل وإلا فيلزم الخلاء وهو محال «٢» وأيضا الأفلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم أن لا يكون لها وضع في وقت أصـ

فالحق في هذا المقام أن أفراد المقولة التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة في الأفراد الآنية بل لها أفراد آنية «٣» هي معيار السكون وأفراد «٤» زمانية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٢٦

تدرجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها «١» كما رآه بعضهم - فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد

زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص فيها بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من

الفصل _____ أول والواحد _____ ق.

و هذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت أتباع المشائية على بطلانه بأن الأكمل إن لم يكن مشتملا على شيء ليس في الأنقص فلا افتراق بينهما- وإن اشتمل على شيء كذا فهو إما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما وإما زائد عليها فلا يكون إلا فصلا مقوما أو عرضيا زائدا. و هذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردي جدا بل هو «١» مصادرة على المطلوب الأول إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشئيين لا بما يزيد عليه.

و أيضا الاختلاف بين السوادين «٢» مثلا إذا كان بفصل فالفصل الذي يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد وإلا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك أن الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقياس إلى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فإذا كان الاشتداد والتامة في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه. أجابوا عن ذلك بأن الذي يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضي المحمول كالأسود على معروضات مبدأ الاشتقاق كالسواد مثلا لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدأ له تامة في حد فرديته الغير المشتركة «٣»

وبعض آخر على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٠
فرد منها ليس كذلك أيضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين أفراد
المبدأ- بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ

الصرف في أفرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وإنما المشكك مفهوم الأسود على معروضي الفردين - المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وإن كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب أن يكون تفاوتاً في غير معنى السواد «١». و أنت تعلم «٢» أن القول بأن الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف وإذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين - موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدأ على الفردين بل هذا أقرب.

و من حججهم «٣» في هذا الباب أن ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات وكذا إن كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها. و هذا غير مجد في الحقيقة النوعية فإن ما لا يحتمل التعميم والتفاوت إنما هي الوحدة العددية وأما الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول «٤» الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلاثة الزائد والناقص والمتوسط. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٣١ فإن قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج وإن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن - فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات أ هو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص والمتوسط وعلى أي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا إلا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستتدة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض. قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته إنما يتحقق في المتواطى من الذاتيات

فإن الماهيات التي إذا جردت عن الزوايد تكون متفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها- تتحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متعددة لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة أخرى له أيضا وتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب- نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام وهو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هوياتها

تنبية تفصيلي:

ضابطة الاختلاف التشكيكي «١» على أنحاءه هو أن يختلف قول الطبيعية المرسل على أفرادها بالأولية أو الأقدمية لحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٢ أو الأتمية الجامعة للأشدية والأعظمية والأكثرية والخلاف بين شيعة الأقدمين- وأتباع المعلم الأول من المشاءين فـي أربـع مقامات.

الأول أن الذات أو الذاتي بالقياس إلى أفرادها أيمتنع أن يكون متفاوتا بشيء من أنحاء التشكيك سواء كان بالأولية وعدمها أو بالتقدم والتأخر أو بالكمال والنقص أم يمكن فيها ذلك ومن المتأخرين من ادعى البدهاة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالأولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن أن الأنـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٣ الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والأقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقته الجوهرية البسيطة عندهم.

ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر إلا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فإنهما اشتركا في السوادية وما افترقا في أمر خارج عن السوادية- فصلا كان أو غيره فإن التفاوت في نفس السوادية.

و اعترض عليه بأن طبيعة المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة «١» والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وإن كان فيه فإن ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لأنه بنفس المقدارية المختصة بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التماذي على أبعاد محدودة إلى حدود معينة وذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة «٢» استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير من الخطين إذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا يضاهي الآخر في أنه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل أصلا وإذا لوحظ مقيسا إلى الآخر كان الأزيد منهما طويلا إضافيا يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية- كما قال الشيخ في قاطيقورياس الشفاء ولست أعني أن كمية لا تكونون أزيد من كمية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٥

و أنقص بل إن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي انتهى فالطول الحق لا يقبل الأزيد والأنقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال أيضا فيه اعلم أن الكثير بلا إضافة هو العدد والكثير بالإضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة أيضا في السوادات والحرارات على نسق واحد إنما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وسنخها كما قال أيضا السواد الحق لا يقبل الأشد والأضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس إلى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشد والأضعف في حق

نفسه بل إنما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الأوساط
«١» ولا يزداد بذلك أقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية
الخلاف فمعنى الأشدية والأزيدية يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين في
نفسه- بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زيادة
لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الأفراد ولا بأكثرية ظهور آثار الكلي
في بعض الأفراد كما فسره بعضهم وإلا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة
والضعف كالإنسان مثلا لاختلاف أفرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة قالوا
ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين
على معروضيهما كما مر فيقول في الحقيقة إلى الأولوية.
و الحاصل أنه لا يتحقق عندهم في السوادين «٢» ما فيه الاختلاف بينهما
بـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٦
يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل إنما يوجد بين
الجسمين- الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم
الأسود فإن أحدهما أوفر حظا مما يطلق عليه السواد والآخر أقل حظا منه.

و على هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهي في المطارحات بقوله
وهؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأشد يمتاز عن السواد الأنقص بفصل
وإذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض
الجنس واقع بالتشكيك- وقالوا لا شيء من الأجناس واقعا بالتشكيك انتهى.
و أمّا المقام الثامن
فالحق فيه ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين وغيرهم لما ذكرناه أيضا في
حقيقة الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول مع أن بعضها في
غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها- في
غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وأمثالها من ضعفاء
الوجود- وأيضا إن المشاعين قد أثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة

الموضوع الجسماني - في مراتب الكيفيات كالحرارات والسودات وغيرهما ومن المتحقق _____ ق « ١ » عن _____ دهم أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٧ الحركة الواحدة أمر شخصي له هوية اتصالية من مبدأ المسافة إلى منتهاها وأبعاض المتصل الواحد وحدودها أيضا متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في إبطال رأي ديمقراطيس في مبادي الأجسام فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية ولا استحالة في أن السلوك الاشتدادي يتأدى إلى شيء يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقة - ولكن ليس حصولها « ١ » « ٢ » من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما إليه أو منه السلوك وإن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فإن الفطرة حاكمة بأن الحمرة ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف ولها أيضا مراتب _____ ب ش _____ ديدة وض _____ عيفة.

و أما المقام الثالث

فالشدة والضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه أدوات المبالغة وإن كان « ٣ » موضوعها الأصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل إلى هذا المعنى ففي العرف لا يقال إن خط كذا أشد خطية من خط كذا - كما يقال سواد كذا أشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يقال هذا أخط من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك فمن نظر إلى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بأن الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرهما والكميات إنما تقبل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٣٨ الزيادة والنقصان والكثرة والقلّة لا غير. و لا خفاء في أن التعويل على مجرد اللفظ وإطلاق أهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقلية وليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات

اللسانية مع أن هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فإنه وإن لم يطلق في العرف أن خط كذا أشد خطية لكنه يقال إنه أشد طولاً من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق أن هذا الخط أطول من ذلك أو أكبر منه مع أن المطلق يسلم أن الخط نفس «١» «٢» المقـ دار.

و كذا في الكم المنفصل اعتمدوا في نفي الأشدية عنها على أنه لا يقال في العرف عدد كذا أشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بأنه يصح أن يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شي ء واحد فالكثرة شدة في العدد وعلى ذلك فقس حال الضعيف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة «٣» بأن الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية والعددية فإن الطول لا ينتهي إلى حد لا يمكن تصور ما هو أطول منه وكذا العدد وأما السواد والحرارة وما يجري مجراهما فينتهي إلى ما لا يتصور ما هو أشد منه.

و يرد أولاً المنع من أن الكيفيات تنتهي إلى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الأمر وإن كان الذي في الوجود لا يكون إلا متناهيًا عند حد ليس في الوجود ما هو أشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق. و ثانياً بأن هذا على تقدير التسليم مما لا تأثير له في بيان الفرق بينهما بأن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص: ٤٣٩ كلا منهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمة الأولية «١». و من هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما أن الزائد والناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشارة إلى قدر به المساواة وزائد وإلى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زائد والأشد والأضعف ليس من هذا القبيل. فعلى تقدير المسامحة يقال لهم إن العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الأعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأخر فالأربعة لا يتقوم بالثلاثة ولا الثلاثة بالاثنتين وإذا فصل بالعقل تبطل صورته وتحصل صورة أخرى- فالتفاوت الذي يتصور بين الثلاثة والأربعة فبأي جزء

من الأربعة يقع المساواة وبأي منها المفاوطة وكيف يتأتى تعيين قدر به التساوي وآخر به التفاوت في الأنواع البسيطة. و أيضا قالوا التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحق أسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فإن ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك وكذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها «٢» من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها أو موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٠

و هذا إنما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها «١» حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة أتم وأشد من الآخر لا بجزئه الممايز في الوجود أو الوهم للجزء الآخر.

فقد استوضح أن مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فإنهما من توابع اختلاف الشخصيات وتفاوتات الهويات. فيقال لهم إنا نسامح في مثل هذه الأشياء ونمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم أن يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العدد بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف إلا أن هاهنا جامعا بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيه.

و أمّا المقام الرابع فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنبازقلس وأفلاطن ومن بعدهما حكموا بأن

جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى وأرادوا بذلك أنها معولة لتلك إذ المعلول كظل لما هو علته والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن أن الوجود عين الحقائق الخارجية- على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية إشارة إلى كماليته في القوام والاستقلال وإذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية بل لا بد وأن يكون جوهرية العلة أتم من جوهرية المعلول- ولا معنى للشدة إلا ذلك فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى- سواء أطلقت عليه صيغة المبالغة أم لا إذ الحقائق لا تنقص من الإطلاقــــــــــــات العرفيـــــــــــــة.

هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهي في التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبة على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف ساوتها في الجوهرية.

فإن قلت ليس فصل الحيوان هو الإحساس والتحريك بالفعل «٣» بل هما من الآثار والخواص العارضة وإنما الفصل مبدؤهما حسب ما استيسر له والفعل مختلف من الآلات والمهيئات ورفع العوائق وإزالة الموانع فأما الذي للفاعل فغير مختلف- وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها أحيانا بل القوة عليها حين عدم القواسم. قلت نعم ولكن هذه أمارات الفصول أقيمت مقامها لأنها أمور «٤» منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما يؤخذ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٢
البناء في حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقتلتها دليل ضعفها.

و تحقيق ذلك أن الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها وقد تكون بحسب نسبتها إلى أمر وقد تكون بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين إلى شيء آخر- فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسياتها وتحريكها التدبيري فإن كانت الذاتية والنفسية- مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية- والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وإن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث إن حقيقتها في أنفسها عين كونها محركة لشيء أو متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف ولا بد في تحديدها من أخذ ما تعلقت هي به على أي وجه كان وكما أن كثرة الأفاعيل البنائية- يستدعي كون البناء في كونه بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الأفاعيل التدبيرية توجب كون النفس في نفسياتها أي تدبيرها شديدة كاملة. إذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والأفاعيل-

بمعنى أن وجوداتها في أنفسها وجوداتها التعلقية بأعيانها بلا مفارقة ذهنا
وخارجا- فيكون حد كل واحدة منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدها
بحسب الاعتبار

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٣

الآخر إذ لا مغايرة بين الاعتبارين وإنهم اعترفوا بأن الأفاعيل يجب
أخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم أن كثرة الأفاعيل مستلزمة لشدة
القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما
ذكرناها ومعلوم أن هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الأجسام
الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع
فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات- يوجب التفاوت في الأجسام
النوعية بهذا الوجه وهذا ما أردناه.
ب: وتعليق

و من الأبحاث التي أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم- أنكم قلتم
الجوهر جنس والجنس لا يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه
وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض
وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الأب للابن مع أن الجوهر جنس
للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم
على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها.
و أجابوا عن ذلك بأن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور كما سلفت الإشارة
إليه على وجهين أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم
والتأخر- حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر أن يكون لا
بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال
الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود
العرض فإن وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول
عليه بلفظ الوجود وبه أيضا ومثال الثاني تقدم الإنسان الذي هو الأب على

الإنسان الذي هو الابن فإن هذا التقدم والتأخر ليس في معنى الإنسانية المقول عليها بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان وما به «١» التقدم والتأخر خصوص ذاتيهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٤

إذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق عليّة وتقدم في شيء من أفراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلى فرد آخر منه فليست سببته وتقدمه للآخر لأن يصير الآخر - بحسب نفسه أو بحيث «١» يحمل عليه ذلك المعنى النوعي أو الجنسي ولا الفرد الذي هو سبب سببته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة أقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الأبوين أقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الأعلى وعلى جواهر عالمنا الأدنى فإن جواهر ذلك العالم أقدم وأقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم وأما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في أنها جوهرية علة لجوهر شيء آخر بل الجوهر العلي أحق وأولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بأن يكون جوهرًا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع وأما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما أن الجسم جوهر فكذا أجزاؤه بلا تقدم وتأخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم أفراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجه

منها أن فيه وقوعًا فيما هربوا عنه واعترافًا بصحة ما قالوا بفساده فإن انصراف المتقدم والمتأخر بنفس الماهية عن أفراد الجوهر أو الكم إلى أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجد إذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان

«٢» ————— أن يقــــــــــــــــال تقــــــــــــــــدم إــــــــــــــــفــــــــــــــــراد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٥

الوجود بعضها على بعض إذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه
التفاوت بالتقدم والتأخر - بين أفراد حقيقة واحدة في ذاتها بذاتها إذ الوجود قد
علمت أن له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم أجزاء
الزمان بعضها على بعض إذا كان لأجل أن حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد
والتصرم وتقدم بعضها وتأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور.
و منها أن هذا يناقص ما ذكره في نفي كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر -
بأنه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسميتها
وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول مشاركة لهيولى
العلة في الهيولية - ولا يقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى سائر
الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ - كما أن الجسم الذي يحمل على جسميتها
يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ - فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدمة
على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه.
وجه المناقاة أن كون بعض أفراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم
الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرره لاستلزم في سائر المواضع
من دون فرق - وإن لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علية
أفراد الجوهر بعضها لبعض - فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم
بعض الهيوليات على بعض أخرى.
و منها أن هذا الجواب وإن سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل أو الغاية -
لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة فإن الجسم مما يتقوم ماهيته
من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلو لا جوهرية أجزائه ما كان
المجموع جوهرًا - وكما أنهم يقولون حمل الجسمية على الإنسان بتوسط حملها
على الحيوان وحمل الحيوان على الإنسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على
الجسم بتوسط جزئيه.

و فيه تأمل « ١ » لأنهم صرحوا بأن التشكيك إنما يتحقق إذا كان الكلي متفاوتا فيه بحسب أفراده المتباينة الحقيقة أما التفاوت بالنسبة إلى أفراده المتداخلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٤٦
فليس من التشكيك في شي ء وكذا التفاوت بالعينية والجزئية أو بالنوعية والجنسية بالنسبة إلى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحیوان بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شي ء فإن طبيعة الحيوان بالقياس إلى الأول عين ونوع باعتبارين وبالقياس إلى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الأنحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا إذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة والاتفاق.

إذا تقرر هذا فنقول إنهم قد فرقوا بين أجزاء الماهية وأجزاء الوجود بأنها إذا أخذت لا بشرط شي ء يكون أجزاء الماهية وإذا أخذت بشرط لا شي ء يكون أجزاء الوجود كما سيجي ء في مبحث الماهية فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل والمأخوذ بالوجه الثاني مادة أو صورة فجزءا الجسم إن أخذا على الوجه الأول - فجوهريتهما متقدمة على جوهريّة الجسم ولا يلزم التشكيك لأنهما مع الجسم ليست من الأفراد المتباينة للجوهر من هذه الحيثية وإن أخذا على الوجه الثاني فكل منهما وإن كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية.

و الحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على محمد وآله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢

الجزء الثاني

[تتم السورة الفر الأول]

[تتم السورة المسلك الأول]

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة الرابعة في الماهية ولواحقها وفيه فصول
فصل (١) فـ في الماهية
إن الأمور التي تلينا لكل منها ماهية وإنية والماهية «١» ما به يجاب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣

عن السؤال بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا
يكون إلا مفهوما «١» كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة
وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير «٢» لفظي فلا دور
والماهية بما هي «٣» ماهية أي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤
باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والماهية الإنسانية مثلا
لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون
كلية أو شخصية- وليس «١» أن الإنسانية إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو
عموم أو خصوص يكون من حيث إنها إنسانية إما واحدة أو كثيرة أو عامة
أو خاصة وهكذا الحكم في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها أو
ذاتيتها وسلب الاتصاف من حيثية لا تنافي الاتصاف من حيثية أخرى وليس
نقيض اقتضاء الشيء إلا لا اقتضائه لا اقتضاء مقابله- يلزم من عدم
اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر وليس «٢» إذا لم يكن للممكن في
مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأن خلو الشيء
عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنما «٣» المستحيل
خلوه في الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة أ لا ترى «٤» أن الأشياء
التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود
الآخر أو عدمه على أن نقيض
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥
وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة ظرفا
للمنفى لا للنفي أعني «١» رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا «٢» قالوا لو

سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شي ء بتقديم السلب
على الحيثية فلو سئل أن الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب «٣»
بأنه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض «٤»
بمعنى أن شيئا منها ليست نفسه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦
و لا داخلا فيه وإن لم يكن خاليا عن شي ء منها أو نقيضها في نفس الأمر
ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية أن ذلك العارض ليس من مقتضيات
الماهية حتى يصح الجواب بالإيجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض «١»
لظهور فسادة ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب
«٢» العدولي لأن مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة
عليه وتأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا «٣» بموجبتين هما في قوة النقيضين
أو بموجبة ومعدولة كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير وإما ألف وإما لا ألف لم
يلزمنا أن نجيب البتة وإن أجبنا أجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما إذا سئلنا
بطرفي النقيضين لأن «٤» معنى السؤال بالموجبتين
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧
بحسب العرف أنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك والاتصاف «١» لا يستلزم
الاتحاد- وليس «٢» أن الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد موجودة في
كثيرين كـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨
أسلفنا ذكره فإن الواحد العددي لا يتصور أن يكون في أمكنة كثيرة ولو كانت
إنسانية أفراد الناس أمرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا أبيض أسود-
متحركا ساكنا إلى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي إلى
جزئياته نسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه بل كنسبة آباء إلى
أبناء نعم المعنى الذي يعرض له أنه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس
كل واحد إنسانا بمجرد نسبته إلى إنسانية تفرض منحازة عن الكل بل لكل

رثما من الأول ولا يختلف بورود أشباهه عليه وإذا قيل في الكتب إن الكلي واقع في الأعيان أو يشار إليه- فإنما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها إذا وجدت في الذهن أن تكون كلية والأشياء المشتركة في معنى كلي يفترق بأحد أمور أربعة كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح وإن لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركة في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٠ معنى جنسي أو بعرضي غير لازم إن كانت الشركة في أمر نوعي إذا اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع وإن كان يجوز أن يكون المميز لها لازم الشخص- لا لازم النوع أو بتمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من وهن قاعدة المتأخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما سبق.

و الحق «١» أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصويره- إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه- وإن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز في الواقع غير التشخص إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصا في نفسه ولا يبعد أن يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فإن النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى

فما نقل «٢» عن الحكماء أن تشخص الشيء بنحو العلم الإحساسي أو

المشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلى ما قلناه فإن كل «٣» وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهدة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١

و كذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق في المطارحات من أن المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر من أن الشركة في الحقيقة لا معنى لها إلا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة أمر لا يكون له هوية عينية متأصلة فإن الهوية العينية في الحقيقة- ليست إلا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد أكد القول- في أن الوجود أمر ذهني لا هوية له في الأعيان والعجب أن التشخص عنده إذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود أما نفس الماهية المشتركة أو هي مع مادة وعوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان وهو معترف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وأن مجموع الكليات كلي فهذه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢

الهوية العينية إذا كانت أمرا خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود فإن الوجود لا يمتاز عن الماهية في الأعيان وما قيل من أن تشخص الشيء بالفاعل فهو أيضا صحيح فإن الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخص- فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت أيضا أن كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص.

و كذا ما هو مختار لبعض وهو أن «١» تشخص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الأشياء لأنك قد علمت أن الماهيات إنما ترتبط بالفاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفوماتها في نفسها فبالوجود يرتبط كل شيء إلى علته وهكذا إلى ما هو علة الجميع فالوجودات في

الحقيقة ظلال وإشراقا لـه تعالى. و أما ما قال بعض أهل العلم من أن الشخص نفس تصويره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فإن المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فإنه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فإنه أيضا لا يمنع الشركة فتعين أن يكون بسبب المادة. فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص فإن الهولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لأفراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فـرد منـه دون غيـره الحـكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣ فعلم «١» أن المادة أيضا غير كافية لتمييزه فإن كثيرا من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتيار [و امتاز] أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان.

و هكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أن التشخص بسبب أحوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز المفارق بين الشئيين لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بأن الشخص هو «٢» وضع ما من الأوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولو لا أن مراده من المشخص علامة الشخص ولزم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فإن الشخص المادي كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه. و كذا المراد من قولهم يجوز أن يمتاز كل واحد من الشئيين بصاحبه فإن توقف امتياز الطائر على الولود وامتيار الولود على الطائر ليس بدور إذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الآخر أو توقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر وأما توقف امتياز كل منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجي ء «٣» في حال المتضايفين.

فحالهِ كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من أَنه مما يحصل بنفس حقائقها- والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فإن الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعارض لاحق في أول الوجود وقد بين أَنه من باب الوضع والزمان لا غير وأما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى

البدينية فبالبدن الـذي هـي فيـه
فصل (٣) في أنحاء التعين «١»

قد مضى أن تعين الشيء غير تشخصه إذ الأول أمر نسبي دون الثاني لأنه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه- وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهيات الإمكانية والمفهومات العقلية في الذهن فإنها أيضا عين ذواتها وقد يكون أمرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمي بالكتابة- وقد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمي من الكاتب بعدم الكتابة والأول لا يخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا- وقد يكون عديميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعين فالإنسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من أفراد- يمتاز عن المتصف بصفة أخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة أخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم «٢» الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٦ الوجودات حتى إن الأعدام المتميزة بعضها عن بعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها في أذهان المعتبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لا أن لها ذوات متميزة بذواتها أو بصفاتها والحق «١» أن التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة إلى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة أخرى وإلا لزم التسلسل المستحيل- فالتمييز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذات

لا بأمر زائد على المتميز إلا بالعرض
فصل (٤) في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع

إن الماهية «٢» قد تؤخذ بشرط لا شيء ء بأن يتصور معناها بشرط
أن يكون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧
ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك
المجموع مادة له «١» متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع
لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط شيء ء بأن
يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء ء
آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية المأخوذة كذلك قد تكون
غير متحصلة بنفسها في الواقع- بل يكون «٢» أمرا محتملا للمقولية على
أشياء مختلفة الماهيات وإنما يتحصل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨

بما ينضاف إليه فيتخصص به وتصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون
جنسا والمنضاف إليه الذي قومه وجعله أحد تلك الأشياء فصلا وقد تكون
متحصلة في ذاتها غير متحصلة «١» باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها
كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهي في
نفسها نوع بل شخص «٢» واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا
«٣» نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعية أو شخصية ولا معنى للتنازع لأنها
في حد ذاتها نوع منحصر في شخص وإذا أخذت لا بشرط شيء ء حصل لها
إبهام جنسي بالقياس إلى الصور المتنوعة المنضافة إليها- فالحيوان مثلا إذا
أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء ء وإن اقترن به ناطق مثلا صار المجموع
شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة وإذا أخذ بشرط
أن يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا وإذا أخذ لا بشرط أن
يكون معه شيء ء وأن لا يكون كان جنسا فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم

عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الأول أيضا فيكون محمولا ولا يكون جزءا وإنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما - في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع في العقل بالطبع وأما بحسب الخارج فيكون متأخرا عنه لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمله وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه أبج

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٩
الأول أن مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست إلا المأخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

و الجواب «١» أن المقسم وإن كانت الماهية المطلقة إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة ويقسمها «٢» إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار وإليها معتبرة بالنحوين الآخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق ولا شك أن الأول أعم من الثاني. الثاني أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شيء أصلا زائدا كان أو غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزءا متضمنا لما هو زائد عليه تناقضا لأن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا ويشترط أنه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة.

و الجواب أن المراد من المأخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية - أي لا يحتاج في تتميم ذاته إلى شيء آخر حتى لو انضم إليه شيء صار

ماهية أخرى غير الأولى فهي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف المأخوذ لا بشرط فإنه ماهية ناقصة يحتاج إلى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيـد عليه لأن المجموع ماهية أخرى. الثالث أنه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شي ء وصرح أخيرا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠ بأنـه مـأخوذ بشـرط شـي ء. و الجواب أن «١» مبناه على أن الأول أعم من الثاني فلا منافاة. الرابع أن النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف إليه والمأخوذ بشرط شي ء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه تصوير بإضافة النفس والحساسية والمتحركة نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيواني.

و الجواب أنه مبني على أن الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شي ء إذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان «٢» ذاتيا محمولا وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شي ء. الخامس أن المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجية فمن أين يلزم تقدمها في الوجود العقلي- والجواب «٣» أن ذلك من جهة أن «٤» تصور النوع كالإنسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعرض الجنسية والجزئية شي ء واحد هو ماهية الحيوان والتغاير إنما هو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١ بحسب اعتباره في الأول لا بشرط شي ء وفي الثاني بشرط لا شي ء. السادس أن ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشـرط لا موجـودا فيـه مقـدما عليـه. و الجواب «١» أن الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليها أعني المجموع فهذه

جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر وهكذا في كل نوع مركب تركيباً طبيعياً. السابع أنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأول مبهماً غير متحصل والثاني متحصلاً غير مبهم.

و الجواب أن العبرة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالإبهام وعدمه بالقياس «٢» إلى الإشارة العقلية فالجنس مبهم لأنه ماهية ناقصة يحتاج إلى متمم بخلاف النوع فإنه ماهية كاملة لم يبق له تحصيل منتظر - لا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الإشارة الحسية وذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصة إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطة من الصور والأعراض فإن تشخصها بحصولها في محالها أو أحوال زائدة على الإضافات فمع التحفظ على هذا الفرق - لا ريب لأحد في عروض الإبهام والتحصيل للنوع بالقياس إلى العوارض التي هي لوازم - وعلامات للتشخص فيجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتياً أو عرضياً - الاعتبار الثلاثة المذكورة فماهية الفصل إذا أخذت بشرط لا شيء فهي جزء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٢
و صورة وإذا أخذت لا بشرط شيء فهي محمول «١» وفصل وإذا أخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع وماهية العرض أيضاً عرض وعرضي ومجموع حاصل منهما جميعاً - بالاعتبارات الثلاثة والفرق بين المجموعين أن الأول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية - بخلاف الثاني فإنه ماهية اعتبارية والأولى أن يسمى ماهية النوع المأخوذة بالاعتبار الأول موضوعاً بدل المادة وكذا ماهية الجنس المأخوذة كذلك بالقياس إلى العوارض دون الفصول لأن المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز أن يكون مادة وموضوعاً بالقياس إلى شئيين.
نكتة -

و لما علمت أن الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة تحتاج في حد حقيقتها إلى فصل فلا يتصور أن يحتاج إلى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو تحصل دون فصل فتكون مستغنية بحسب الماهية وقد فرض الافتقار إليه بنفس الماهية فالحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعة جنسها إلى بدل لأنه إذا زال الافتقار إلى الفصل فبقيت [فبقي] الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم أن الافتقار إلى الفصل ليس «٢» لمجرد التمييز لأنه يحصل بالعوارض أيضا بل لكون الماهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج إلى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضوع ويعدمه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣

في موضع آخر إلا بحسب الاعتبار العقلي فإن المأخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب أن يعلم أنه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فإن الجنس في المركبات الخارجية يمكن أن يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لأن جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكتم غير داخل فيه شيء آخر كالإنسانية والفرسية وغير ذلك إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الأجسام غير مختلف بشيء داخل بل بأمور تتضاف إليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما من النظائر لأنها مركبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها- فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لأن حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الواقع- وإلا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية والنباتية بل إنما يكون جنسا بمعنى أنه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون- وإذا أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون خارجا عنه لاحقا به إذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية وأنها جوهر ذو أقطار ثلاثة- وإن لم

يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط وأما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن أن يقرر لها ذات إلا أن ينوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد «١» في الخارج جسيمة وصورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلًا منهما وما نقل «٢» عنهم أن الجنس والفصل مطلقًا جعلهما واحد وجعل الجسم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٤ بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحًا يكون المراد منه أن الجنس باعتبار جنسيته وإبهامه ليس جعله غير جعل أحد من الفصول وأما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل.

وما قيل «١» من أن الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسمية أخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والأعراض سواء كان جسمًا بسيطًا أو هيولي وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات - بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وإن زالت عنها حيثية كونها بدنا أو جسمًا حيوانيًا وأما أن هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية أخرى - فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفرة والتفكيك واسـتحاله بقاء الأعراض.

فائدة -

ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامة أنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وإن أمكن فلحوقها «٢» به لعله. فاعلم أن ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الأعيان أما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضًا - وإن لم يقتض فكون اللون بياضًا يكون لعله لأن اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الأعيان متميزة عن مفرقة البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعة كالجسمية أو الهيولى مما لها تحقق في الأعيان فتخصصها بالنارية أو الفلكية أو بعض الهيئات كالحركة

والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة أو الهيئة وإلا فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية- فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والأعراض عليها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٥ فصل (٥) في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس

إن ما يذكر في التعاريف بإزاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شي ء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان «١» بل فصله كونه ذا نفس دراجة متحركة وليست الدراكية والمتحركة عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الإنسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الأسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم «٢» المتقوم بالانفعال الشعوري أو الإضافة الإدراكية وإلا لزم تقوم الشي ء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم أن الشي ء الواحداني لا يندرج تحت مقولتين إلا بالعرض بل الفصل الحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الأمور وهكذا في نظائره فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن كان مما يغيّره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له- بل عرضا خارجا عنه وإن كانت المغايرة بينهما باعتبار الإبهام والتحصل كان فصلا- قال الشيخ في إلهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٦ نفسه أشياء كثيرة كل واحدة منها ذلك المعنى في الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمنا «١» فيه وإنما يكون آخر من حيث التعيين والإبهام لا في الوجود انتهى.

بحث وتحصيل:

قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية في البسائط - وأرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس - واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات - مشتركة في أمر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان متحاشيا عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفة ارتكب القول بأن الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن «٢» الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص. و فيه من التكلف ما لا يخفى على أحد وبناء ما أوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم - أن السواد مثلا إذا فصلناه إلى اللون وقابض البصر فإن طابق كل منهما نفس السواد - فلا فرق بينهما ثم إذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض أيضا فيلزم كون السواد والبياض شيئا واحدا وإن طابقتها أحدهما وطابق الآخر شيئا آخر فيكون السواد أحدهما فقط وإن طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٧ طابقه الآخر فيتكرب في الخارج وقد فرض بسيطا فيه هذا خلف فعلم أنه الأجناس والفصول في البسائط أمور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين - فلا ذاتي له بوجه من الوجوه.

و وجه اندفاعه ما لوح إليه من أن المعاني التي كل منها ماهية كاملة متحصلة - إذا أخذت من نفس ماهية لوجب كون المأخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المركبة - وكل متحصل يتحد مع متحصل آخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الأول مع الثالث أيضا وأما إذا كانت المعاني المأخوذة عنها بعضها ناقصا في ذاته أو باعتبار أخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوة إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا

الماهية المبهمة إذا اتحدت مع كل واحد من الأشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الإنسان والفرس مع تباينهم_____أ.

توضيح الكلام أن الحثيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بأن يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمر المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحدا بل أمرا مبهما ويضم إليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شي ء محصل بشي ء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر وقد حصل بانضمامهما شي ء ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شي ء إلى شي ء لا تميز بينهما إلا بحسب التعيين والإبهام فالأول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل- وإن كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع_____ع.

فإن قلت إذا أخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة- ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيك_____ون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٨
الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك أن يكون المأخوذ منه مركبا خارجيا بناء على أن الأمور المتباينة لا يطابق ذاتا أحدية.

قلت أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما أمرا متحصلا- حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجمله صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة إنما هو بمجرد «١» وضع العقل لا غير إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلا بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع.ع.
فإن قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور أن يكون المحدود نوعا بسيطا- لا

تركيب فيه أصلاً إلا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معان متعددة كل
منها غير الآخر. ر.

قلت مقام «٢» الحد مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات وملاحظتها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٩

فردا فردا ومقام المحدود إجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب
التركيب في المحدود وإن كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت
من كيفية أخذ المعاني من ذات بسيطة

فصل (٦) في كيفية تقوم الجنس بالفصل
هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا
يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجودا بل بحسب «١» تحليل العقل الماهية
النوعية إلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٠

جزئين عقليين وحكمه بعلية أحدهما للآخر ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة
بعضها إلى بعض والمحتاج إليه والعلة «١» لا يكون إلا الجزء الفصلي -
لاستحالة أن يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي وإلا لكانت
الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع
فبقي أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما
للطبيعة الجنسية المطلقة - وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء للمجموع
الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره.

وهو وتمت

لطبيعة الجنس متقدم عليها فسيبية السبب «٢» ليس لأن المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١ لإيجاب السبب وجوده فكذلك هاهنا ليس أن الحيوان بحيوانيته اقتضى أن يكون له فصل وإنما من قبله الحاجة المحضة من دون اقتضاء أمر معين لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانية المعينة «١» المطلقة فالحاجة المطلقة إنما جاءت من قبل الحيوان وتعين «٢» المحتاج إليه إنما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل لمعلول واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة في الطبيعىة الجنسية.

و العجب من صاحب المباحث المشرقية مع تقطنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه «٣» حين أقام حجة على إثبات الهيولى وقد أهمل في إعماله وأعجب من ذلك أنه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته وخلاصة حجته المذكورة في إثبات الهيولى لجسمية الفلك أن جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم إما نفس الجسمية أو أمر حال فيها أو مباين لها لكن الأول باطل وإلا لزم اشتراك الأجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لأن الكلام في لزومه آت بعينه - والثالث أيضا لتساوي نسبة المباين إلى جميع الأجسام فبقي أن يكون لزوم التشكل والتقدير لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى.

و لا يخفى أن الصورة المنوعة للفلك التي هي مبدأ فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المختصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاصل التي ذكرها هنا فـ_____ تفطن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢

فصل (٧) في تحقيق اقتران الصورة بالمادة

اعلم أن الصورة قد يقال على الماهية النوعية وعلى «١» كل ماهية لشيء
كيف كان وعلى الحقيقة التي يقوم المحل [المادة] بها وعلى الحقيقة التي يقوم
المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال للشيء مفارقا عنه-
ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات في
معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولأجل ذلك استتم قولهم
صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي
حامل صورته وليس متناقضا «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣

و توضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي أن المادة في كل شيء أمر
مبهم- لا تحصل له أصلا إلا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة أمر
محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب
لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فإنها من تلك الحثية
حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء أصلا بل ماديتها إنما هي من حيث
كونها تصلح لأن يكون سريرا أو بابا أو كرسيا أو غير ذلك وتعصياها
وامتناعها عن قبول أشياء آخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لأجل فعليتها
واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافي
الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص
وجهة كمال فمن جهة نقصها يستدعي كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا
يمنتع عن قبول كمال آخر ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة
وصورة وكذا [لذا] نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر
لا من حيث كونها أرضا أو ماء أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدة
بالامتزاج لأن يصير جمادا أو نباتا أو حيوانا إلى غير ذلك من الأشياء
المخصوصة دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها وهكذا إلى أن ينتهي إلى
مادة لا مادة لها أصلا إذ لا تحصل لها ولا فعلية إلا كونها جوهر مستعدا
لأن يصير كل شيء بلا تخصص- في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها

إلا قابلا محضا وقوة صرفة « ١ » وإلا يلزم الدور أو التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهبوليات وكونها جوهر لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها إلا فعلية القوة وإنما الفرق بينها وبين العدم أن العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلا حتى تحصل الإبهام الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤

و لا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جملة الأشياء- هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها إلا من جهتها فهي أحسن الأشياء حقيقة وأضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها فى صف نعال محفل الإفاضة والجود. فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بأن كل حقيقة تركيبية- فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما « ١ » هو منها بمنزلة المادة فإن المادة من حيث إنها مادة مستهلكة فى الصورة استهلاك الجنس فى الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة وتقوم الحقيقة ليس إلا بالصورة وإنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والأين وغيرها حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أن المادة لا حقيقة لها أصلا إلا قوة حقيقة [الحقيقة] وقوة الحقيقة من حيث إنها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والإنسان إنسان بنفسه المدبرة لا ببذنه والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرة لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى وأشير إلى ذلك بما قالوا- الإنسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل فى الأشياء عار الحكمية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥
ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو وخر باشد وضياح وعقار
و من هذا السبيل تحقق وجه لما صار «١» إليه قدماء المنطقيين من تجويز
التحديد بالفصل الأخير وحده مع أن الحد عندهم ليس لمجرد التنزيل لاكتناه
حقيقة الشيء وماهيته.

حكمة عرشية:

قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل
و من إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أن ما يتقوم ويوجد به الشيء
من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدأ الفصل
الأخير لها- وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى
والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل
الأخير «٣» بدون دخولها في
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦
تقرر ذاته وقوام حقيقته وإن كان كل منها مقوما لحقيقة أخرى غير هذه
الحقيقة- مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مما يقوم
المادة الأولى لأجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها
لأجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لأجل كونها
حيوانا كمبدأ الحس والحركة الإرادية- وبعضها لأجل كونها إنسانا كمبدأ
النطق وكل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود
اللاحقة ينبعث عنها ويتقوم بها في الوجود فما كانت «١» من الأسباب
والشرائط والمعدات أولا صارت أمثالها من القوى والتوابع والفروع أخيرا
وتكون الصورة الأخيرة مبدءا للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشعب
وسينكشف من تلك الأصول ومما سيأتي أن حقيقة «٢» الفصول وذواتها
ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية فالوجود
في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة

الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة ومن عوارضه أيضا كذلك ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج- فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض أي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلّي الطبيعي كما يظن «٣» بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧
ذاتيا بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا أن ذلك شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع
فصل (٨) في كيفية أخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة
الجنس مأخوذ في المركبات الخارجية «١» من المادة والفصل من الصورة- وربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء- وكلاهما جوهر عند أصحاب المعلم الأول وأتباعه والمفهوم من ماهية النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة لأن نسبته «٢» إليهما على السواء لأن كلا منهما نوع من الجوهر- فنقول في تحقيق ذلك إن لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية- تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للآخرى- فكما «٣» أن الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٨

لأجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من الأشياء المتحصلة بل إنما لها استعداد الأشياء المتحصلة وقوتها فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلا نحوًا ضعيفًا من التحصل- غاية الضعف بخلاف الصورة فإن الجوهر متحد

مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل فالهيوولى في الجسم ليس إلا جوهرًا محضًا له في الوجود قابلية التلبس بأية صورة وصفة كانت كما أن الجنس ليس له إلا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتحاد بقيوده المتنوعة والمشخصة والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتصال كما أن الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عامًا ولا خاصًا على ما عليه المحققون حيث ذكروا أن ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو أن الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرًا أو كيفًا مثاله أن الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئًا «١» له نطق هو أنه جوهر أو عرض إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا جوهرًا أو جسمًا انتهى.

فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذًا من الهيوولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية بإجزاء ما ذكرناه فيه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٩

ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما «١» يتلى عليك من الأسرار ملتزمًا «٢» صونه عن الأغيار الأشرار وهو أن الحكماء قد أطبقوا على أن الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أن الفصل بالقياس إليه خاصة ثم ذكروا أن الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم «٣» من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٠

بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها ويلزم من هذا عدم كون الصور الجسمية وغيرها جوهرًا بالمعنى المذكور فيه وإن صدق عليها

معناه صدقا عرضيا- ولا يلزم «١» من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهرى من العرض فى إن الماهيات «٢»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤١

البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة فى ذاتها تحت شي ء من الأجناس ولا يقدح ذلك فى حصر المقولات فى العشر على ما أوضحه الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء فإن المراد من انحصار الأشياء فيها أن كل ما له من الأشياء حد نوعي فهو منحصر فى هذه المقولات بالذات ولا يجب أن يكون لكل شي ء حد ولا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدّها كالوجود «١» وكثير من الوجدانيات فإن قلت إن الإنسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها إن شاء الله تعالى وما ذكرت فى أمر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار فى النفس الناطقة لأنها صورة أيضا ومبدأ للفصل فى حد الإنسان. قلت إن للنفس الإنسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا فى نفسها ومناط الاعتبار الأول كون الشي ء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا فى نفسه أعم من أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره- ولما كانت الصورة الحالة وجودها فى نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فإن وجودها فى نفسها لما كان هـ و وجودهـا لنفسهـا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤٢

بناء على تجردها فى ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها فى نفسها بخلاف الصورة المجردة فإن وجودها للمادة وإن استلزم وجودها فى نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها فى نفسها وذلك

الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من
مثالب الماديات إلا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الإيراد على تلك
القاعدة فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض
ويمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون الإلهي في باب قدم النفس إليه بوجه
لطيف.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٤
طريقة أخرى ثم «١» إنك «٢» لو تأملت في أصولنا السابقة وتذكرت ما بينه
الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية
وذلك في حكمة الإشراق وانية صرفة وذلك في التلويحات والمال واحد- إذ
الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين بالأصول الإشراقية كون النور حقيقة
بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما
هو بمجرد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت أن
الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا
في موضوع- فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فإن لها عمقا عظيما ذهل عنه
جمهور القوم وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها
نكتة مشرقية:

لعلك قد تظننت مما تلوناه عليك سابقا ولاحقا بأن العالم كله وجود
والوجود كله نور والنور العارض «٣» نور على نور فانظر إلى البدن
الإنساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٥
التي هي مبادي الأفاعيل معسكر الجنود النفس النورية الأسفهدية في عالم
الأضداد ومحلا لأنوارها وآثارها وتلك القوى والآلات مع أمير جيشها جميعا-
وجودات صرفة وأنوار محضة كسرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب النضد
والترتيب- بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله
كما يشاهد من عدم استقلال «١» الأنوار الضعيفة في مشهد النور القوى في

عن صرافة قوتها وسداجة وحشتها وظلمتها وحيث تحقق أن مبدأ تلك الصور - والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتأييد المبدأ الأعلى فإذا انقطع تعلق النفس عنها وأنبت فيضان ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت ألْبستها وحلها صارت كأنها راجعة إلى صرافة هيولييتها المعرأة عن كل حلية وصفة في نفسها فأصبحت معرضا للانمحاق والتلاشي موحشة للطبع مستكرهة عليه- كما يشاهد من استيحاش الإنسان عن رؤية أجساد الأموات الإنسانية وانقباضه عن الانفراد بميت سيما في الليل المظلم

فصل (٩) في تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية

قد نسب إلى أفلاطون الإلهي أنه قال في كثير من أقاويله موافقا لأستاذه سقراط إن للموجودات صور مجردة في عالم الإله «١» وربما يسميها المثل الإلهية وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وأن الذي يدثر ويفسد إنما هي

الموجودات التي هي هي كائنات. قال الشيخ في إلهيات الشفاء ظن قوم أن القسمة «٢» توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين «٣» في معنى الإنسانية إنسان فاسد محسوس وإنساناً معقولاً. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٧ مفارق أبدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجوداً فسموا «١» الوجود المفارق وجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة وإياها «٢» يتلقى العقل إذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد - وجعلها «٣» العلوم والبراهين تتحو نحو هذه وإياها تتناول وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان إن للإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيها الأشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكرر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر أولاً وجوه ما قيل في تأويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التأويل ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل.

فنفقول قد أول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية «٤» المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمقابلات ولا شك أن أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلالة شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهية لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٤٨
اقتران شي ء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط «١» بين
الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود حتى يلزم من كون الإنسانية واحدا
بالمعنى - كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين والجهل بأن
الإنسان إذا لم يكن فى حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم أن

يكون القول- بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدي أو غير ذلك مما هو معاين لحده قولا مناقضا أو الظن»
بأن قولنا الإنسان يوجد دائما معناه أن إنسانية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الأمور والتميز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من أولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن أولئك العظماء.
و قال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو إنه إشارة إلى أن للموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض «٣» المتأخرين حيث قال إن في عالم الحس شيئاً محسوساً مثل الإنسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي ولا شك في أن يتحقق شيء هو الإنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٤٩

و الكثرة وغيرهما من الأعراض الزائدة على الإنسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمر و الإنسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الإنسان على زيد وعمر و التفت لا محالة إلى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى إنه مجرد عن التجرد والإطلاق- فهذا المعنى له وجود لا محالة فإما أن يكون ذلك الوجود في الخارج أو في العقل- وعلى الأول لزم أن يكون الشخص عارضا خارجيا مؤخرا عن الماهية في الوجود- فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب أفلاطون فإن قيل المشهور أن أفلاطون أثبت الجواهر العقلية في الأعيان بحيث هي ماهيات كلييات للأفراد الخارجي

قلت لعل مراده بالأعيان العقول « ١ » فإنها أعيان العالم الحسي والعالم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٠

الحسي إنما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التأويل مستبعد جدا
إذ المنقول عن أفلاطون والأقدمين وتشنيعات اللاحقين من أتباع أرسطو على
مذهبهم يدل على أن تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في
موضوع ومحل وقد نقل عنه أنه قال إنني رأيت عند التجرد أفلاكا نورية وعن
هرمس أنه كان يقول إن ذاتا روحانية أُلقت إلي المعارف فقلت من أنت قال
أنا طباعك التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أن لكل نوع موجودا
مجردا شخصا في العالم الإبداع- لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابي من أنه
يجب من أقوالهم أن يكون في العقول « ١ » خطوط وسطوح وأفلاك ثم توجد
حركات تلك الأفلاك والأدوار وأن يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم
اللون وأصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء
باردة وأشياء حارة وبالجمله كيفية فاعلة ومنفعلة- وكليات وجزويات ومواد
وصور في شناعات أخر وقال شيخنا وسيدنا ومن إليه سندنا في العلوم أدام
الله علوه ومجده في بعض كتبه « ٢ » العقلية أن القضاء على ضربين
مختلفين علمي وعيني وكما يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثل في
العالم العقلي فكذلك يصح أن يعنى به وجود في الأعيان وعلمناك أنه يمتنع
اللانهاية بالفعل في القدر لأن القضاء قرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى
ولا يضيق عن الإحاطة بجمله ما لا نهاية له مجمله ومفصلة وهو واسع عليم
وأن ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في أفق التغير
ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فإنه يجب أن يكون
متناهي الكمية سواء كان في الأزال أو في الآباد وأن الماديات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥١

ليست في القضاء أعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر
الوجودي عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها

بحسب ذلك في درجة واحدة- فلو سمعنا نقول إن الماديات إنما هي مادية في القدر وفي أفق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقه أنا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي مجردا باعتبار آخر وأحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني أي تحققها في وعاء الدهر المثل العينية أو القضائية والصور الوجودية أو الدهرية وبحسب وقوعها في القدر أي حصولها في أفق الزمان الأعيان الكونية أو الكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل وإني لست أظن بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أن أتباع المعلم المشائية أساءوا به الظن واستناموا إلى ما سولته لهم أوهامهم وقصروا في الفحص [و ففروا] ووقروا [و ففروا] على وقيعتهم في المثل الأفلاطونية وعد مساويها- فلم يكن اعتمادهم إلا لانطفاء نور الحكمة وتفاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته.

و حاصلها أن جميع الماديات والزمانيات وإن كانت في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علما إشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الأول- فلا افتقار لها في هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانية وأوضاع جسمانية- فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الأمكنة والأزمنة فالأقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقة إلا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٢

الشنيعه المشهورة ولك «١» أن تقول بعد تسليم إن الأشخاص الكائنة التي وجودها ليس إلا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب في

أنها متعددة في وجوداتها والمنقول عن أفلاطونيين من أن لكل نوع جسماني فردا مجردا أبديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد أيضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد.

و أول بعضهم المثل الأفلاطونية إلى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو أيضا غير صحيح لما سبق أما أولا فلأن هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والأشباح المعلقة قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونية. و أما ثانيا فلأن تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية- وهذه الأشباح المعلقة ذوات أوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء- وهي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستتيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٣ و ذهب الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم- إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع- وهو صاحب ذلك النوع وربّه و قد استدل على إثباتها بوجوه.

الأول «١» ما ذكره في المطارحات

و هو أن القوى النباتية من الغذائية والنامية والمولدة أعراض أما على رأي الأوائل فلحلولها في محل كيف كان «٢» وأما على رأي «٣» المتأخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لأن صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى وإلا لما صح وجود العناصر والممزجات العنصرية- وإذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثة المذكورة أعراضا وإذا كانت هذه القوى أعراضا فالحامل لها إما الروح البخاري أو الأعضاء- فإن كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل

محالها وإن كان الأعضاء وما من عضو منها إلا وللحرارة سواء كانت غريزية أو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٤

غريزية عنها عليها سلطنة فالأجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة- شأنها تحليل الرطوبة فيتبدل أجزاؤها ويتحلل دائما فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ «١» للمزاج بالبدل والمستبقي زمانا يمتنع أن يكون هو القوة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز أن يكون القوة والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك لأن وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الأصل ولأن «٢» القوة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلا [خلالا] تستلزم «٣» تحريك الوارد وتحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة ويسد بالغذاء ما يحلل منه ويلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيات والجهات- فهذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا إدراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن أن للنبات نفسا مجردة مدبرة فليس بحق وإلا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة عن الكمال أبدا وذلك محال ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة- في حفظ الأشخاص والأنواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٥

و العاقل الفطن إذا تأمل ذلك وما انضم إليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم أن هذه الأفاعيل العجيبة والأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا إدراك بل لا بد وأن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى «١» تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي أرباب الأصنام

نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بأن رب النوع الإنساني أو الفرسى أو غيرهما من الأنواع إنما أوجد لأجل ما تحته من النوع- بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد فإنهم أشد مبالغة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان «١» مذهبهم هذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر وهكذا إلى غير النهاية وذلك محال بل «٢» الذي يعنون به أن رب النوع لتجرده نسبته إلى جميع أشخاص النوع على السواء في اعتناؤه بها ودوام فيضه عليها وكأنه بالحقيقة هو الكل والأصل وهو————— في الفروع «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٨

الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة إمكان الأشرف والأخس

فإن الممكن الأخس إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله- وبرهانه «١» مذكور في كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من أحوال قواها وكيفية تعلقها بالأبدان ولا شك أن عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع «٢» في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في هذين العالمين الأخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني أظلال ورسوم لما في العالم العقلي فهي الحقائق والأصول والأنواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الأفلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال ولكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٥٩

و كذا لا يقولون «١» لرائحة المسك مثال وللمسك مثال آخر ولا لحلاوة

السكر مثال وللسكر مثال آخر بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية [روحانية] من الأشعة العقلية- وهيئة اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات فإذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة والسكر مع الطعم الحلو أو الصورة الإنسانية أو الفرسية أو غيرهما من الصور النوعية على اختلاف أعضائها وتباين تخاطيبتها وأوضاعها على التناسب الموجود في الأنوار المجردة هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب

و لا شك أنها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء منها عادم بلوغها حـدد الإجداء حيث «٢» لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية أ هي من حقيقة أصنامها الحسية حتى إن فردا واحدا من جملة أفراد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٠ كل نوع جسماني يكون مجردا والباقي ماديا أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلا لنوع مادي لا مثلا لأفراده والمروي عن أفلاطون وتشنيعات المشاءين عليه يدل دلالة صريحة على أن تلك الأرباب العقلية من نوع أصنامهم المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع- حتى إن النبتة التي يسمونها هوم التي تدخل في أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم إيزد «١» وكذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد وما للأشجار سموه مرداد وما للنار سموه أرديبهشت- وصاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات وإذا سمعت أنبأذقلس وأغاثاذايمون وغيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ولا تظن

نوعه كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد وكذا الهيئات والنسب والأشكال التي فيها أظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في أربابها النورية- ونسبة صاحب النوع الإنساني المسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية والنباتية كنسبة الأصنام إلى الأصنام فهذه الصور النوعية المادية كالإنسانية والفرسية والثورية وغيرها من الأنواع وإن كانت مفتقرة في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تحل فيه كما أن الصور الذهنية وهي المأخوذة من الأمور الخارجة أعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها وإن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها فكذا يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الأفلاطونية فإن للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتامة في ماهياتها به تستغني عن القيام في المحل وأما الصور الجسمانية التي هي أصنامها فإن لها نقصا يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالاتا لغيرها- فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر «١» الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية فإنها وإن كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذا يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع- فإنها وإن كانت مجردة في عالم العقل فأصنامها وأظلالها الجسمانية أعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهم من إطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٦٤

الإله أن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق- لتكون مثلا وقوالبا لما تحتها لأن ما يتخذ له المثل والقالب يجب أن يكون أشرف وأعلى لأنه الغاية ولا يصح في العقول هذا فإنهم أشد مبالغة من المشاعين في أن العالي لا يكون لأجل السافل بل

عندهم أن صور الأنواع الجسمانية أصنام وأظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقها- ولو احتاج لاحتاج في إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهاية. فإن قلت قد خالفت المعلم الأول حيث يرد على هذا المذهب. قلت الحق أحق بالاتباع مع أن رده إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون والأقدمين فإن من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات- خصوصا في هذا المبحث الذي يخرس فيه الفصحاء وتكل منه الأفهام فضلا وشـــــــرفا- وإمـــــــا لـــــــشـــــــوب» حبه للرئاسة اللازم عن معاشرة الخلق وخطئه الملوك والسلاطين وإلا فكتابه المعروف بأثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه- في باب وجود المثل العقلية للأنواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الإبداع حيث قال في الميمر الرابع منه- إن من وراء هذا العالم سماء وأرضا وبحرا وحيوانا ونباتا وناسا سماويين- وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء أرضي البتة وقال فيه أيضا إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الأعضاء كلها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٦٥ مختلفة لكنها في موضع واحد.

و قال في الميمر الثامن منه أن الشيء الذي يفعل بها النار هاهنا إنما هي حياة نارية وهي النار الحقة فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أخرى أن تكون نارا فإن كانت نارا حقا فلا محالة أنها حياة وحياتها أرفع وأشرف من حياة «١» هذه النار لأن هذه النار إنما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح أن النار التي في العالم الأعلى هي حية وأن تلك الحياة هي المفيضه القيمة بالحياة على هذه النار- وعلى هذه الصفة يكون

الماء والهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هما في هذا العالم إلا أنهما في ذلك العالم أكثر حياة لأن تلك هي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا الحية.

و قال فيه أيضا أن هذا العالم الحسي كله إنما هو مثال وصنم لذلك العالم- فإن كان هذا العالم حيا فبالحري أن يكون ذلك العالم الأول حيا وإن كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري أن يكون ذلك العالم أتم تماما وأكمل كمالاته لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال والدوام فإن كان العالم الأعلى تاما في غاية التمام فلا محالة أن هناك الأشياء كلها التي هاهنا إلا أنها فيه نوع أعلى وأشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنها «٢» أنور وأكمل وليس بينها افتراق كما يرى هاهنا وذلك أنها ليست جسمانية وهناك أرض ليست ذات سباح لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الأرضية التي هاهنا وفيها نبات مغروس في الحياة وفيها بحار وأنهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٦

و هناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والأشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة- وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية. فمن أنكر قولنا وقال من أين يكون في العالم الأعلى حيوان وسماء وسائر الأشياء التي ذكرناها قلنا إن العالم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء- لأنه أبدع «١» من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياة كأنها حياة تغلي وتفقور وجري حياة تلك الأشياء إنما تتبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة فقط أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها

كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الأشياء الطيبة الروائح وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض - وينفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كأن كلا منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر من كتابه إن كل صورة طبيعية في هذا العالم - هي في ذلك العالم إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى وذلك أنها هاهنا متعلقة بهيولى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٧

و هي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وأرض وحيوان وهواء وماء ونار فإن كان هناك هذه الصور فلا محالة أن هناك نباتا أيضا. فإن قال قائل إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك وإن كان ثم نار وأرض فكيف هما هناك فإنه لا يخلو من أن يكونا هناك إما حيين وإما ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليها هناك فإن كانا حيين فكيف يحييان هناك.

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حي أيضا وذلك «١» أن في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة وإن كانت كلمة النبات الهيولاني حية فهو إذن لا محالة نفس ما أيضا وأحرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى وهو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف لأن هذه الكلمة التي هي في هذا النبات إنما هي من تلك الكلمة إلا أن تلك الكلمة واحدة كلية «٢» وجميع الكلمات النباتية التي هاهنا متعلقات فأما كلمات

النباتات التي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٨
هاهنا فكثيرة إلا أنها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات
الكلي وكلما طلب الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي.

فإن كان هذا هكذا قلنا إنه إن كان هذا النبات حيا فبالحري أن يكون
ذلك النبات حيا أيضا لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق فأما هذا النبات
فإنه نبات ثان وثالث «١» لأنه صنم لذلك النبات وإنما يحيي هذا النبات بما
يفيض عليه ذلك النبات من حياته وأما الأرض التي هناك إن كانت حية أو
ميتة فإننا سنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هذه الأرض لأنه صنم لتلك فنقول إن
لهذه الأرض حياة ما وكلمة فاعلة فإن كانت هذه الأرض الحسية التي هي
صنم حية فالحري أن تكون تلك الأرض العقلية حية وأن تكون هي الأرض
الأولى وأن تكون هذه الأرض أرضا ثانية لتلك الأرض شبيهة بها والأشياء
التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنها في الضوء الأعلى ولذلك كان كل
واحد منها يرى الأشياء «٢» كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها
والكل في الواحد منها والواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية
له فلذلك صار كل واحد واحد منها عظيما انتهت عباراته النورية وكلماته
الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي وإصلاح يعقوب بن إسحاق
الكندي وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الأفلاطونية وأن للأشياء
الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل وإياها يتلقى الإنسان حين إدراكه
للمعقولات الكلية وإن كان إدراكه لها لأجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات
إدراكا ناقصا كإدراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم ولذلك السبب
يرى الإنسان الأمور العقلية التي هي إنبيات محضة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٦٩

متشخصة بذواتها وأنوار صرفة واضحة بأنفسها مبهمة كلية محتملة
الصدق عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه إنسانا أو

والتفتن لحقائقها محلها وكيفية حلولها فيه فإن العلم ليس إلا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الأمور الغير الغائبة غير غائب اتفاقا بل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود أمور كلية قائمة بذواتها- لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وکلياتها إذا أخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد- وإذا جرد الجزئيات عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجمله اشتراكها كاشتراك الصور «٢» القائمة بالعقل وکلياتها ککلياتها بلا استلزام شي ء من المفسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده فـ في العقـل أيضا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٣

عقدة وفك:

قد ذكر الشيخ في إلهيات الشفاء لإبطال وجود المثل والتعليميات هذا القول إنه إذا كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتة أو يكون فإن لم يكن في المحسوس تعليمي وجب أن لا يكون مربع ولا مدور محسوس وإذا لم يكن شي ء من هذا محسوسا فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى مبدأ تخيلها فإن مبدأ تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا «١» أنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على أنا «٢» أثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وإن كانت طبيعة التعليميات قد توجد أيضا في المحسوسات- فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق- أو مباينة له فإن كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة أمورا غير التي نتخيلها أو نتعقلها ونحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف ثم نشغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الإخلاد إلى الاستغناء عن إثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا يستنام إليه وإن كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو إما أن

يكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له حدها وإما أن يكون ذلك أمرا يعرض لها بسبب من الأسباب- وتكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ومن شأن هذه المادية أن يفارق وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه أصل رأيهم وأيضا فإن هذه المادية التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها فيحتاج المفارقات أيضا إلى أخرى أخرى وإن كانت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٤

هذه إنما يحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض كانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة ولما كان «١» يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وغنى عنه ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في أنفسها والطبيعة متفقة- وإن كانت غير محتاجة إلى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي أولى ويلزم أن يكون هذه المفارقات ناقصة فإن هذا المقارن يلحقه من القوى والأفاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق «٢» بين شكل إنساني ساذج وبين شكل إنساني حسي فاعل انتهى كلامه بألفاظه.

أقول وخلاصة حجه الأولى أن الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد وماهية واحدة لا يختلف أفرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة إلى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك أن كلامه إنما يكون تاما في المتواطئة من الماهيات- دون المشككة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٥

و أيضا «١» يتوقف على أن الذات أو الذاتي بما هي ذات أو ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها وماهياتها وقد مر حال ذلك كيف وهو أول المسألة في

هذا المقام - وبناء البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها أو غنائها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير - جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لا لأجل كونه فقيرا ومحتاجا أي من جهة حمل هذا المعنى عليه ونقاوة حجته الثانية أن أفراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتها - وأن المعلول إذا كان لذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضا معلولا لفرد آخر وهكذا يعود الكلام إلى أن ينتهي إلى الدور أو التسلسل المستحيلين - وهذا أيضا يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدم والتأخر - والأولى ع_____دمها والغنى والافتقار.

و اعلم أن المنقول عن أفلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقائق الأجسام الطبيعية وأما التعليميات فإنها عندهم ماديّات في وجودها البتة وإن فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجيء أنه

لـ و كـ ان «٢» مجـ ردا لكـ ان إمـا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٦

متناهيا أو غير متناه والثاني باطل لما سيأتي من بيان استحالة عدم تناهي الكميات القارة «١» وغير القارة لا لما في الشفاء من أن عدم تناهيه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعة فيلزم أن يكون كل بعد غير متناه وإن لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا الوجهين محال لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصانا والكميات من هذا القبيل والأول أيضا مستحيل لأن انحصار البعد حين تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون إلا لانفعال عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق - وقد فرضناه مفارقا هذا

خلف والحجتان المذكورتان وإن أوردتهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليميات لكنهما بعينهما جاريّتان من قبله في إبطال الصور المفارقة- واردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما وأجبنا عنهما بما يوافق رأي القائلين بالمثل الأفلاطونية والصور المفارقة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٧٧
تلويح استتاري:

لعلك إن كنت أهلاً لتلقي الأسرار الإلهية والمعارف الحقّة- لتيقنت وتحققت أن كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت وتكدرت وتجمرت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقيقي والنور القيومي- وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأتم الأليق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة إلى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس إلى شمس تلك العظمة والجلال ولو لا أنواره وأضواؤه في صور الموجودات الظاهرية لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلهي فإن النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه «١» حقيقي تتوجه إلى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملاجأ لكل حي وتتولى جنبه الكريم منبع الأنوار ومعدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضرة الإلهية ويتنور باطنها بنوره- فتدرك الأمور الكلية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها حينئذ عقلاً مدركاً للكلّيات- أ لا ترى أن آثار أنواره التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ولاحت في صور الجزئيات واتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال- مع أنها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد نفائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الألباب وأصحابها وتوقع في

الف ————— تن والمح ————— ن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٨
طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الإلهي الذي في
غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين
ألف حجاب نوراني وظلماني

كما روي عن رسوله ص: أن الله سبعين ألف حجاب من نور «١»
وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه
و فقط ————— ن م —————

قاله ع: إن هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم أنزلت
وقس «٢» النار عليها في استنارته واحتجابه إذ لولاه لما كان للعالم وجود
ولا ذوق ولا شهود لا حترقه واضمحلاله من سطوعه فكما أن حرارة هذه النار
الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها
في مراتب كثيرة كتتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب إذ ربما يؤثر شدة
الغضب في إحراق الأخلاط مع رطوبتها - ما لا يؤثر النار في الحطب مع
سورة اللهب ومن هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب أن يكون حارا فكذلك
الأنوار المحسوسة من النيران والكواكب أظلال وأشباح لأنوار لطف الله
المعنوية وآثار لأضواء ملكوته وأشعة جماله بعد حبوطها في منازل أمره
وخلة ————— ه

إيق ————— اظ عقا ————— ي:

لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التأمل فيما مر من القواعد
والأصول أن الغرض الأقصى في وجود العشق في جيلة النفوس ومحبتها
لشمائل الأبدان ومحاسن الأجسام واستحسانها زينة المواد والأجرام إنما هو
تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها من تخريج الأمور
الجسمانية والأصنام الهيولانية إلى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٧٩

و الأنوار الإلهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لأن جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الأجرام وجلود الأبدان إنما هي أصباغ ونقوش ورسوم صورتها أرباب أنواعها وملائكة تدابيرها في المواد والأسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر إليها والتأمل لها واستتببت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس وتعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتقطنها بالعقليات من الحسيات ورفضها الدنيا لأجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها بصورة فيها لها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقاتها متصلة بها اتصالا معنويا لا يخاف فراقها ولا تغييرها فيستغني حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان ويزهد عن ملاقة الألوان ويتخلص عن الرق والحدثان والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده مدة ثم إنه وجده من بعد ذلك - وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن - التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فإنه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم « ١ » وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ورآها برمتها فشاهدها في ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تدثر ولم يفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ورب صنمها الدائم - وحينئذ يجد من نفسها وفي جواهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٠

يرفضه ويعلم ويقر بأن تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل

إن الباري جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلها مثلالات دالات على الأمور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجا ومراقى يرتقى بها إلى معرفة الأمور العقلية التي هي الغرض الأقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن أفق الماديات وكما أن المحسوسات فقراء الذوات إلى العقلیات لكونها رشحات لأنوارها وأظلالا لأضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الأمور العقلية هي غناؤها ونعيمها وذلك « ١ » أن النفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨١
 في معرفة الأمور الجسمانية محتاجة إلى الجسد وآلاته ليدرك بتوسطها
 الجسمانيات- وأما إدراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما

يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فإذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الأبدي بتوسط هذا الهيكل وآلاته ما دام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر أن تبقى نفسك فقيرة محتاجة إلى هيكل لتتعم به وتكمل فتكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذي كنا نعمل أو تبقى في البرزخ إلى يوم يبعثون ومن أين لهم أن يشعر وأيان يبعثون ما دامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالأمانى في هذه الحياة الحسية المذمومة التي ذمها رب الأرباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الأمور المعقولة وأرباب الأصنام وأصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الأمور المحسوسة ولم يعرفوا إلا إياها حسب فقال رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأْنُونُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ يعني عن أمور الآخرة ودار النعيم التي ترتقي إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتها الأبدان كما ذكر في القرآن المجيد- إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ يعني روح المؤمن والعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ يعني معارف العقلية ترغبه فيها وترقيه إلى هناك المرحلة الخامسة في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهووية « ١ » وأقسامها والغيرية وأصناف التقابل المعروفة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٢ فصل (١) في الواحد والكثير اعلم أن الوحدة رفيق الوجود

يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد ويوافقه أيضا في القوة والضعف فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال ولذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد- وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحري أن نتكلم في الوحدة

وأحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه
ونتكلم في مقابلتها من الكثرة وأحكامها من الغيرية «١» والخلاف - بل الكلام
في الجانب المقابل للوحدة أكثر لتشابه الوحدة وتقنن الكثرة وتشعبها.
فنقول إن للوحدة كما أشرناه أسوة بالوجود في أكثر الأحكام.
فمنها أنه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم إلا مع
الدور أو تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة
التي يقال إنه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور أيضا
لأن الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال في تعريف الكثرة إنها
المجموعة من الوحدات وهذا أيضا تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس
مفهوم الكثرة وهو —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٣
مأخوذ «١» صريحا وضمنا في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناه إلا
بالكثرة - وتعريف لها بالوحدة التي لا تعرف إلا بالكثرة فيشتمل على الفاسدين
المذكورين في مقابلتها وقس على ما ذكرناه سائر ما قيل في تعريفهما في
الفساد بل الحق أن تصورهما أولى مستغن عن التعريف.

لكن هاهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو أن الكثرة أعرف عند الخيال
والوحدة عند العقل فكل منهما وإن كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بديا
لكن الكثرة مرتسمة في الخيال أولا لأن ما يرسم في الخيال محسوس
والمحسوس كثير والوحدة أمر عقلي لأن المعقولات أمور عامة أول ما
يتصرف العقل فيها بالتقسيم - يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه إلى كذا وكذا
وإلى ما لا يكون كذا فلنا أن نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بأن نأخذ
الوحدة أولية التصور بذاتها وأن نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة
على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلا أوليا وإشعارا عليه
بسلب هذا منه ففي الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وفي الثاني
«٢» تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور على هذه الطريقة.

فقول الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم
و التقيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه
فلا يصدق عليه أنه لا ينقسم- فلا يندرج في التعريف بدون التقيد وعند
التقيد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٤
الحيثيات فالتقيد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور
فالواحد إذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس
الموجود بما هو موجود وذلك أحق الأشياء بالوحدة وقد يكون غيرها.
و هذا «١» على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون أشياء متعددة
مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها وهي إما مقومه لتلك الأشياء أو
عارضة لها أو لا مقومة ولا عارضة «٢» لها بل إضافة محضة فيها كما
يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة.
و الأول قد يكون جنسا لها وهو «٣» الواحد بالجنس كالإنسان والفرس
المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ويساوقه الاتحاد
في الفصل أيضا كزيد وعمر المتحدين في الإنسانية والناطقة.

و الثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج
المتحدين في الأبيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد
بالموضوع كالكتاب والضاحك المتحدين في الإنسان «٤» المحمولين عليه.
و الثالث وهو الواحد بالإضافة ثم إن الاتحاد في الأوصاف العرضية والذاتية
يتغـاير

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٥

أسماءه بتغاير ما نسب إليه فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع
يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي
الوضع مطابقة وفي الإضافة مناسبة وظاهر أن جهة الوحدة في الواحد الغير
الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته

بذاته وإن كان الأخرى به أن لا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلاً كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم قد يكون واحداً جنسياً وقد يكون واحداً نوعياً وقد يكون واحداً عددياً أي شخصياً وهو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلاً أو ينقسم والثاني قد يكون واحداً بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة إلى أجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساماً لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فإن قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وإن أعداد القسمة وتصحيحها من أجل المادة وقد يكون واحداً بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك إما أن يكون حاصلًا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وإن لم يكن فهو كثير « ١ » ويسمونه الناس غير واحد والتمامية إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته أيًا ما كان - فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهة فإنه واحد بالتمام وأما الأول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج أصلاً أي لا بالقوة كالمتمصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة أو غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيتين وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه - وإن لم يخل موجود ما عن وحده حتى أن العشرة في عشرينه واحدة فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل فالأحق بالوحدة هو الواحد

الحقيقي وأحق أقسامه بها ما لا ينقسم
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٨٦
أصلاً لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته

ثم ما لا ينقسم في الكم أصلاً قوة وفعلًا وإن تصور انقسامه إلى أجزاء الحد ذهنيًا كالعقل والنفوس عند المشاءين وما لا ينقسم منه إلى الجزئيات أحق

بالوحدة- كالعقل مما ينقسم إليها كالنفس الإنسانية.
ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة إلى أجزاء
متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفاك فهو
أحق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالموصلات العنصرية أجساما أو مقادير
ومنه أيضا ما لا ينقسم قسمة الكلي إلى الجزئيات وإن انقسم إلى مادة وصورة
كالفاكيات أحق بالوحدة مما ينقسم بوجهين «١» كالعنصریات المركبة مطلقا
ومما هو بالعكس «٢» كالمقادير من وجهه.
ثم الواحد بالاجتماع وأحق أقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالإنسان
الواحد المجتمع من نفس ذات قوي وبدن مركب من أمشاج وأعضاء وجلد
وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما أن وجوده كذلك على ما مر في
مباحث الماهية.

ثم الواحد العددي أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من
الواحد الجنسي لشدة إبهامه وكونه ذهنية وكذا الأجناس بحسب مراتب
بعدها- عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة إليها فقد علم أن الواحد
مقول على ما تحته بالتشكيك كما أن الوجود كذلك وأما الكثير فهو ما يقابل
الواحد في جميع معانيه واعلم أن الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء
من الأشياء لسيئات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٨٧

أقول لإنيته لأن الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك أنه ليس
إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يسمح لك أن الإنسان واحد فبين
أن الواحدية ليست مقومة للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له
لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أن كيفية عروض الوجود للماهيات
على أي وجه حتى يتبين لك أن كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ما ذا
فـ تفطن ولا تكـ نـ من الغـ افلين
تـ ويح:

يتسلسل إلى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من أن حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة أخرى يعرضها اللهم إلا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متأخرة عنها إذ للعقل أن يعتبر للوحدة وحدة ولوحدة الوحدة وحدة أخرى وهكذا وخطرات العقل لا ينتهي إلى حد لا أنه يذهب إلى لا نهاية وبينهما فرق والأول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول إن لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أي كون الشيء واحدًا ولا شبهة في أنه من الأمور العقلية التي لا تحقق لها خارجًا والآخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٨٩

ما به يكون الشيء واحدًا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأول فإنه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها فقد علم «١» أن الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية- والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كم

شك وتحقق

ليس لك أن تقول الوحدة مغايرة للهوية لأن الجسم المتصل إذا لم يطرأ عليه شيء من أسباب القسمة كان شخصًا واحدًا- فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة لأننا نجيبك عنه بأن وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان آخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته. فإن رجعت وقلت هب أن تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في الجسمانية الباقية حالة الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة والكثرة أخرى وهي باقية الوجود في الحالين.

وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة- فإنها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة «١» فيمكن أن يقال الوحدة كالوجود على أنحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما أن الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله العدم الذي بإزائه والعدم المطلق بإزاء الوجود المطلق- والدعوى أن وحدة ما لا ينفك عن وجود ما بأي اعتبار أخذ فإذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود إذ الكثير المقابل له لا وجود له إذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار وتحقيق المقام أن موضوع الكثرة- كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد- إلا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لأن كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان الحجر الموضوع بجانب الإنسان موجودا في الخارج لا ينضبط شيء من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٢
في العشر إذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة أخرى- وكذا المركب من الكيف والأين ليس شيئا منهما فيكون مقولة أخرى وهكذا يرتقي عدد المقولات في التراكيب الثنائية والثلاثية والرابعة إلى العشارية إلى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلي من الأجناس والأنواع فقد علم «١» أن الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلا بالاعتبار كما أن للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها شيئا واحدا لا يقال «٢» المراد مما ذكرناه مفاد القضية الوصفية وهو أن الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الأنحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون واحدا ومحصل ذلك أن صفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها. قلنا إن أردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وإن

أردتم الكثرة الخاصة فالنتيجة تكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه آخر فلا يلزم منه إلا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم إذا قرر الكلام - بأن وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولا تنزل قدمك بـ_____توكيد_____دها

فصل (٢) في الهو هو وما يقابله
قد علمت أن بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٣
معنى من المعاني فالهوهو «١» عبارة «٢» عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما _____
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٤

المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي أو الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان فإن الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان أحدهما موجودا بوجود بالذات والآخر موجودا بذلك الوجود بالعرض - كقولنا الإنسان كاتب فإن جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض أو لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود أمر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فإن جهة الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان فثبت أن جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين وقد يكون في أحدهما وقد يكون خارجا _____عنهما_____.

تنبيه _____تحصنه_____يلي:
قد علمت أن الوحدة الاتصالية من أنحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال

يجب أن يكون واحدا بالموضوع غير منقسمة إلى صور مختلفة بل إلى أجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيجي ء- ولأن كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول «١» بأن أجزاء المتصل الوجداني يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٥ لكن لقائل أن يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهوهو «١» صحة الحمل- بين أبعاد المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل فتقول هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة- مع جهة كثرة اعتبارية وهمية أو فرضية.

فقل في دفعه تارة بأن المعتبر في الحمل اتحاد الشئيين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحددين في الوجود وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث الماهية إذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعين شي ء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بأن كثيرا ما يتحقق الحمل- في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو أو زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بأن الحمل مطلقا وإن كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصي خصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي «٢» اثينية ما ووحدة ما إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق أو الكثرة الصرفة لـم يصـدق. و تصدى لإبطاله بعض الأمجد عز مجده- أولا بأن هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة- وثانيا بأن الكلام ليس في إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل في أن كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الأعيان إنما لزم من الاتحاد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٦

بينهما في الوجود ويستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو إذ الهوية عين الوجود والهوية هي الاتحاد في الوجود فظهر «١» من هذا أن تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك العقدة إن معيار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث إنها أبعاد الأمر الواحد الموجود وفي العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض - لا من حيث إنها أبعاضه والأجزاء المقدارية وإن كانت موجوديتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنها أمور موجودة «٢» برعوسها اتفق إن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث إنها أبعاد الموجود الواحد - فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد إعظامه وإفخامه. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٩٧ و فيه أن كون الشيء جزءا لشيء آخر يصدق فيه أنه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما المتجاوزة عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية المأخوذة فيه فإن المعتبر في الحمل والهوية وحدة الوجود في الطرفين واثنيتية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وها هنا الأمر بالعكس من ذلك فإن الجزئية والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل.

فالجواب المحصل أن المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعاً وكسراً أو في الذهن وهما وعقلاً أو بحسب اختلاف العرضيين - لم يتحقق المغايرة فيه أصلاً فلا يمكن فيه حمل شيء آخر ولو بالاعتبار وإذا تحقق شيء من أنحاء القسمة التي معناها ومفادها إحداث الهويتين المتصلتين وإعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك

بيانه في موضعه عرضت الاثنينية في الوجود فأين هناك هوية واحدة تنسب إلى شـيئين التـي هـي مـعـيـار الحـمـل فصل (٣) فـي أن اتـحـاد الاثنـين ممتـع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وإن كان أحدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لأحدهما وبقاء للآخر - وإن لم يكن شي ء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما وحدثا لأمر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشـيئين - ما يرى من صيرورة الأجسام المتعددة المتشابهة أو المتخالفة بالاتصال أو الامتزاج جسما واحدا كما إذا جمع المياه في إناء واحد أو مزج الخل والسكر فصار سـكـنـجـين - وما يرى بحسب الكون والفساد من صـيـرورة المـاء والهـواء بالغـليـان هـوـاء واحدا الحـكمة المتعالـية فـي الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٨ و بحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم أنه لم يلزم في شي ء من هذه الصور اتحاد بين الشـيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والإطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلا لمادة الشي ء منزلة ذلك الشي ء في بعض الأحكام وما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة «١» روحانية تليق بالمفارقات لا أن هناك اتصال جرمي أو امتزاج ولا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه فصل (٤) في بعض أحكام الوحدة والكثرة

إن الوحدة ليست بعدد وإن تألف منها لأن العدد «٢» كم يقبل الانقسام - والوحدة لا يقبله ومن جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لأنه راجع إلى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لأن العدد لا يمكن تقومه إلا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الأعداد فإن العشرة لو

تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فإن تقومها بخمسة وخمسة
ليس أولى من تقومها بستة وأربعة ولا من تقومها بسبعة وثلاثة والتقوم
بالجميع غير ممكن وإلا لزم تكرار أجزاء الماهية- المستلزم لاستغناء الشيء
عما هو ذاتي له لأن كلا منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه وإن
أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات
كان اعترافا بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات.
و من الشواهد أنه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من
الأعداد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٩٩

فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد
ليس إلا الوحدة المتكررة فإذا انضم إلى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي
نوع من العدد وإذا انضم إليها مثلها حصلت الثلاثة وهكذا يحصل أنواع لا
تنتهى بتزايد واحد واحد لا إلى نهاية إذ التزايد لا ينتهي إلى حد لا يزداد عليه
فلا ينتهي الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر وأما كون مراتب العدد
متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور - فلاختلافها باللوازم والأوصاف من
الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتحذير والمالية
والتكعب وأشباحها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما
يؤيد «١» ما ذهبنا إليه في باب الوجود من أن الاختلاف بين حقائقها إنما
نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب - فكما أن مجرد كون
العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلاثة - إذ يلزمها خواص
لا توجد في غيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا
في مرتبة من مراتب الأكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في
تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بإزاء الوجود المطلق والوحدة المحضة
المتقدمة على جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجب الذي هو مبدأ كل
وجود بلا واسطة ومع واسطة أيضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس

كل مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجدية وعلى ما قررناه يمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد نظرا إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها- وهي التي بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا إلى أن التفاوت بين ذواتها ليس إلا بمجرد القلة والكثرة في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٠

الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء وأما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات- فالحق دلالاته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه

فصل (٥) في التقابلي

قد أشرنا إلى أن لكل واحد من الوحدة والكثرة أعراضا ذاتية ولواحق مخصوصة كما أن لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة «١» والاشتراك والحلول والإضافة إلى المحل بنحو كالقيام وإلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل فكما أن من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الأعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك- في معنى من المعاني فمقابلها يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعة أعني تقابل السلب والإيجاب والملكية والعدم والضدين والمتضايفين أما تحصيل معنى التقابل فهو أن مقابل الهوهوية على الإطلاق الغيرية فالغيرية منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغير «٢» بصفة غير الذات اختص

باسم المخالف وكذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠١

الغير في التشخص والعدد اختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما
كما أن الهوهو «١» يراد منه الاتحاد في الوجود والمماثلة أيضا من أقسام
الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لأنها بالحقيقة من عوارض
الكثرة إذ لو لا الكثرة ما صحت شي ء منها فعدهما من عوارض الكثرة أولى
فإن جهة الاتحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأن المثليين هما المتشاركان
في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان
وفرس ليسا بمثليين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية
والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية- فالتجانس
يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين أخذه لا بشرط
شي ء وقد علمت أن الطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مجردة عما اختلف
بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها متماثلة وكذا الحال في الأصناف
الأخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة ترجع إلى المماثلة في الكيف
والمساواة ترجع إلى المماثلة في الكم وهكذا وجهة الوحدة في المماثلة ترجع
إلى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من الشخصيات عند تجريدتها عن
الغواشي المادية- فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فإنها
خارجية والتقابل أخص من الغيرية إذ التباين بين الأشياء المادية إذا كان
بالجنس الأعلى لا يمنع مجرد تباينها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها
في مادة واحدة وأما التباين الذي بحسب الأنواع المتفقة في جنس دون
الأعلى فيستحيل «٢» معه الاجتماع في موضوع واحد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٢

فالتقابل «١» هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد
في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع
الاجتماع في محل التباين- الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما
في محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض
مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي- وبياض الرومي وبقيد وحدة

الجهة «٢» مثل التقابل الذي بين الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع والدهر إذ الاجتماع في أفق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزمني كما أن عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر فما قيل من أن التقيد _____ د بوح _____ دة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٣
الزمان مستدرك لأن الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان وهاوية الحدثان وإنما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأن صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بما لهما ذات والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذات لهما وإن أمكن الاعتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهني والسلوب والأعدام كلها بحسب المفهوم الذهني أمر فيكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة.

و أما وجه كون التقابل أربعة أقسام أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للآخر أو لا والأول إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم وملكة وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وإيجاب والثاني إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان وإلا فهما متضادان. وقد يقال في وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أو لا وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضايفان أو لا فهما متضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي - فهما العدم والملكة أو لا فهما السلب والإيجاب. و يرد عليه «١» الاعتراض أما أولاً فبجواز كونهما عدميين كالعَمَى

واللاعمى - المتقابلين بالسلب والإيجاب وما يجاب به من أن اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لأن تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحdan مفهومًا وإن كانا «٢» متلازمين صدقا والغلط الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٤
ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض.
و أما ثانيا فبأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدما للوجودي.
و يمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فإن التقابل أولا وبالذات في المثال المذكور إنما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض.

و اعلم أن مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك وأشدّها في بابه السلب والإيجاب لأن منافي الشيء إما رفعه «١» أو ما يستلزم رفعه لأن ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك أن منافاة رفع الشيء معه إنما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا وإجمالا وأما منافاة مستلزم رفع الشيء له فإنما هي لاشتماله على الرفع - فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية إنما هي بين الإيجاب والسلب وأما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد وأقوى هكذا قيل.
و فيه بحث «٢» إذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافي يلزم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٥
أن لا يتحقق بين الشئيين أصلا فإن أحد الطرفين في السلب والإيجاب وإن كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكن الطرف

الآخر الذي هو الإيجاب لا يكون منافيا لمقابله «١» بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم «٢» للإيجاب والأولى «٣» أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق «٤» الذي يمكن أخذه بمعنى الفاعل «٥» أو المفعول فصل (٦) في بيان أصناف التقابل وأحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب- وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الأمر كزيد أبيض «٦» وليس زيد بأبيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم «٧» ورفعته في نفسه كالبياض واللابياض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٦

أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كزيد أبيض وزيد لا أبيض فإن كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه وضم إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء وإذا حمل على شيء مواطاة أو اشتقاقا كان إثباته له تحصيلا وإثبات سلبيه له إيجاب سلب المحمول- وإنما يتتافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ «١» في الشفاء أن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية وإلا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد «٢» في زمان واحد محال وقال أيضا معنى الإيجاب وجود أي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره ومعنى السلب سلب أي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه أو لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر أن التقابل أعم من التناقض المعروف باختلاف قضيتين إيجابا وسلبا وكذا لتحققه في المفردات دون التناقض فقد سها من قال إن التناقض هو نفس التقابل الإيجابي والسلبي وكذا ما وقع «٣» في عبارة

التجريد ————— د أن تقابل ————— ل السلب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٧

و الإيجاب راجع إلى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث إنهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة إنما يكون بين نفس النفي والإثبات وفي القضايا بالعرض - اللهم إلا أن يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الإيجاب والسلب إدراك الوقوع واللاوقوع وهما أمران عقليان وإردان على النسبة التي هي أيضا عقلية فإذا حصل في العقل كان كل منهما عقدا أي اعتقادا وإذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولاً ثم بما حققناه من أن التقابل بالذات في القضايا إنما هو بين نفس النفي والإثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل إن بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بأن لا تضاد بين الصور الجوهرية إذ لا موضوع لها لأنه المحل المستغني عن الحال ومحل الصور هي المادة المحتاجة إليها في التقويم واعتبر الآخرون المحل مطلقاً فأثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الإيجاب والسلب موضوعاً أو محلاً أن المراد من عدم الاجتماع المأخوذ في التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم أن من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد «١» فإن قولنا كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٨

و ضد لقولنا لا شيء من الحيوان بإنسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقاً أصلاً ولكن قد يجتمعان كذبا كالأضداد في الأمور انتهى مع أن القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب

الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط إذ الاختلاف الذي نقله إنما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين إما على موضوع واحد أو محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعروف- بكون الأمرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق أو بحسب الحمل والصدق كيف ولو كان اختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس ذا محل وذلك فاسد.

و من أحكام الإيجاب والسلب- أن تقابلهما إنما يتحقق في الذهن أو اللفظ- مجازا دون الخارج لأن التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبها- وأحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة وأما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم- وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة بحسب الخارج فإن لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من أمور متحققة في الخارج أي نحو كان من التحقق كالإنسانية والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات.

و من أحكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لا فـي كـل مرتبة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٠٩

من مراتب الواقع فإن الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية «١» يخلو كل منها في مرتبة وجود الآخر عن كونه موجودا أو معدوما وكذا العرضيات في مرتبة الماهيات من حيث هي كما علمت.

و من أحكام هذا التقابل أيضا أن تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشـورة

مع زيادة وحدة هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لأن بعض المفهومات-

قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع أنه قد يصدق على نفسه - كسائر المفهومات بالحمل الأولي الذاتي وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بإنسان فعلم أنهما ليستا متناقضتين وإن كانتا متضادتين كما مر والتضاد لا يمنع كذب الضدين معا وصدق جزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان - وليس بعض الحيوان بإنسان وفي الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر - وإلا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الإمكان مع تحقق باقي الشرائط ومن خاصية «٢» هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء عن فرسية ولا فرسية وقد يخلو عن طرفي سائر أقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين إلا السلب والإيجاب و من جملة التقابل تقابل التضاييف و المتضاييفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة فإنهما «٣» لا يصدقان على شيء واحد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١١٠ من جهة واحدة وإحدهما لا تعقل إلا مع الأخرى وهـ م وتنبيه: هـ: ربما اشتبه عليك الأمر فتقول كيف يجعل التضاييف قسما من التقابل وقسيما للتضاد والحال أن التضاييف أعم من أن يكون تقابلا أو تضادا أو تماثلا أو غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشيء قسما لقسمه وقسيما له أيضا.

و ربما يجاب عنه بأن مفهوم التضاييف أعم من مفهومي التقابل والتضاد «١» العارضين لأقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن

و الثاني أنهما ليسا بجنسين لأن الخير والشر إما أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود والعدم وإما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعة الإنسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره نسميه شرا والموافقة والمخالفة وسائر ما أشبههما نسب واعتبارات خارجة عن أحوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها وأما إذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما « ١ » ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيرة- التي توصف به داخلية تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لأن كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٤

واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة أو رذيلة إنما هو « ١ » صفة عارضة له لا أنها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم إن الشجاعة ليست ضدا لشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما- وأما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادتين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض إذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن ماهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين- وفي المعروضين بالعرض وأما التضاد بين التهور والجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد أن ضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا كان الشيء وحدانيا وله أضداد فإما أن يكون مخالفتها- مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض أضدادا- وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات

عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالإنسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الأشياء لاشتماله على أعضادهما فالتضاد الحقيقي إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد وأما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان إذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسائط ومنهما ما لا وسائط بينهما - سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر أو غير حقيقي مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاتقيل فإن الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاتقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفاك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٥
و قد يكون أحد الضدين على التعيين لازما لموضوع كالبياض للتلج والسواد
للقار وقد لا يكون وحينئذ إما أن يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة «١»
والمرض للإنسان- أو يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح «٢»
لا تضاد حقيقيا بين الجواهر إلا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات وأما
على اصطلاح المتقدمين- ففي الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على
محل واحد متضاد حقيقي وكذا يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد
كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد
البياض يضاد الحمرة أيضا لأن اصطلاحهم يحتمل ذلك.
شك وتتحقيق

و هاهنا إشكال قوي وهو أن المقولات العالية قد علمت أن لا تضاد بينهما لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني- وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فإن الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون «٣» المتضادين تحت جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل فحينئذ إن كان بينهما تضاد فلا يكون

تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على أن الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هذا خلف وأيضا تعاقب الفصول في أنفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور إذ لا استقلال لها في الوجود حتى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٦

ينسب إلى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبها «١» على جنس واحد كما علمت- ويمكن التفصي عنه بأن الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج فصفاة الفصول في الأعيان بعينها صفاة الأنواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الأحكام الخارجية للمتضادات «٢» فلا محالة يكون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل أن التضاد بين المتضادين- وإن كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لأن الحلول في شيء من الوجود والوجود لا يتعلق إلا بما يستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل - المقوم بالصفات الخارجية للآخر إنما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الـذهن- و مما عـد في المتقـابلين الملكـة والعـدم و هما أمران يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا أي عدما لذلك الوجودي سواء كان «٣» بحسب شخصه في الوقت أو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٧

في غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبا كان أو بعيدا فالعمى «١» والظلمة وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة

والمرودية التي هي قبلها- وعدم البصر الممكن في حق الشخص الأعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها- كل هذه عديمات في التحقيق مشروط فيها الإمكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم- وأما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء- كالقدرة على الإبصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون كالأعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين «٢» في عدم والملكة هو المعنى الأول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد «٣» كونهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٨ غير مجتمعين في موضوع واحد وأما الإلهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيذا آخر أما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم أن يكون العدمي سلبا للوجودي عما من شأنه أن يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحققي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث «١» يسمون المطلق بالحققي والمقيد بالمشهوري والقدرح الذي يلزم في انحصار التقابل في الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر «٢» وعدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الأخص تفصوا عنه بأن الحصر إنما هو باعتبار المعنى الأعم أعني المشهوري «٣» من التضاد والحققي من الملكة والعدم ليـدخل أمثـال ذلـك فيـه

بحـث ومخـالـص:

و هاهنا إشـكال مـن وجـهـين -
الأول أن الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم أن يكون كلاهما وجوديين

بل قد يكون أحدهما عدما للآخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١١٩

كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والأنوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم أن التضاد بالمعنى المشهورى اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض أقسام الملكة والعدم أعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهورى والحق «١» أنه أعم من ذلك- لعدم إمكان الانتقال في بعض هذه الأمور كالذكورة والأنوثة والزوجية والفردية- على أن تقابل الزوجية والفردية راجع «٢» عند التحقيق إلى الإيجاب والسلب- فعلى أي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الإيجاب والسلب-

الثاني أن غاية الخلاف شرط في التضاد المشهورى أيضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الأقسام.

و قد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في أقسام التقابل.

و قد تخلص بعض آخر عنه ببيان أن تقابل الأوساط تقابل حقيقي أيضا كتقابل الأطراف فإن كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الأشد والأضعف عند المشاءين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد- وهو بالنسبة إلى مرتبة أخرى تحتها سواد وبالنسبة إلى مرتبة أخرى فوقها بياض- ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس إلى آخر فإذا ثبت ذلك فكل وسط من أوساط السواد- باعتبار نفسه في حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة- وكذلك باعتبار مقايسته إلى سواد دونه في المرتبة أو إلى البياض الطرف أو البياض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٠

فالتضاد بين الأوساط- يرجع إلى ما يرجع إليه التضاد بين الأطراف فلم يزد
التقابل على الأربعة.

و أما من قبل الأقدمين فبأن التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في
الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد وأما تقابل مرتبة ضعيفة
من السواد- مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة
الأخرى من أن التضاد بالذات إنما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن
الخصوصيات لكن بقي الكلام في أن جميع الألوان من مراتب السواد
والبياض أم ليس كذلك وما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لا على الثاني
وبناء الإشكال على مجرد الاصطلاح وهو أمر هين في العقليات والعلوم
الحقيقية

نكتة:

لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافة وسلب إذ ما من موجود
إلا وله إضافة إلى غيره بالعلية أو المعلولية أو غيرهما- ويسلب عنه أشياء
ولا أقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عن جنسه شيء من
الأشياء- حتى واجب الوجود فإنه مبدأ للأشياء وإن خلا عن آحاد جزئياته
كالأبوة والبنوة والمجاورة- وكذا تقابل الإيجاب والسلب لا يخرج منه مطلقا ولا
من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الأشياء وأما
القسمان الأخيران من التقابل أعني العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض
الموجودات عن خاصتهما [خاصتهما] كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك
يخلو عن مطلق تقابلهما أشياء فإن المفارقات لا تقبل الضدين- ولا العدم
المقابل للملكة إذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها فلا يصح
فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا
فصل (٧) في التقابل بين الواحد والكثير
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٢٢
كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية

الكثرة لأنها تتقوم بوحدة أخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فإننا إذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوجداني وهي ليست جزءاً للثنائية العارضة لمجموع النصفين ووحدة أخرى هي عارضة لأحد النصفين هي المقومة للثنائية ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والثنائية لكن الكلام في تقابل الوحدة [السابقة] والثنائية الطارئة أنه من أي قسم من التقابل. فإن قلت نفس مفهوم التقابل من باب الإضافة فثبت أن تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي.

قلت هذا المفهوم من الطبائع العامة العقلية التي لا يمكن تحققها إلا في ضمن شيء من أقسامها وكلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد والكثير أنه

بأي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٢٤

نحو من الأنحاء فما لم يتحقق أولاً أحد أقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئي من جزئيات مفهوم الإضافة على الوجه الذي

و منهم من زعم أن التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات و احتج عليه بأن موضوع المتقابلين يجب أن يكون «١» واحداً بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأن طريان الوحدة إما على نفس الكثرة أو على الأشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئاً واحداً هو المجموع من حيث المجموع أو على شيء غيرهما يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوجداني وعلى أي تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها أو موضوعها.

و فيه بحث من وجوه الأول النقض بأن الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد.

و الثاني أن موضوع المتقابلين «٢» لا يلزم أن يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعية أو جنسية قريبة أو بعيدة كالرجولية والمرئية للإنسان - والذكورية والأنوثة للحيوان والحركة «٣» والسكون للجسم أو بحسب أمر أعم من هذه الأمور كلها كالخيرية والشرية للشيء كيف «٤» ولو كان كذلك للزم أن لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب ونقائض لها لعدم بقاء الشخص عنده زواله.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٥
الثالث «١» أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا في غيرها فإن الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبة مثلا قد يتكرر فيها مع بقاءه.
الرابع أن بقاء الموضوع بأي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به شيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث قال وأما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لأمر يلزمه لا محالة إمكان أن يصير معلولا - أو يكون هناك موضوع مشترك وإن كانت العلية والمعلولية من المضاد.
و منهم من رأى أن التقابل بينهما بالذات من باب التضاد

و استدل أما على أن التقابل بينهما بالذات فبأننا إذا نظرنا إلى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون أحدهما علة أو مكيالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة وأما على أن التقابل بينهما بالتضاد فلأنه ليس بشيء من الأقسام الثلاثة الباقية للتقابل أما التضاييف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين - وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب أن يكونا كذلك وأما القسمان الآخران - فلكون أحد المتقابلين فيهما سلبا للآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها وإلا لكان الشيء علة

لعدمه وما يقال من أن الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع أن الواقع بخلافه أ لا ترى أن البلقة ضد لكل واحد من السواد والبياض مع أنه يتقو

بـ _____ ثـ وثـ _____ ویم:

كلام هذا القائل لا يخلو من تزلزل واضطراب لأن الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفي كونه أحد الأقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٦

التباعد ليس أولى من الحكم عليه بكونه أحد البواقي فيكون تخصيصا من غير مخصص وأما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لأن دليلهم أن الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها ولا من الضدين والأبلى ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر أن لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم «١» أن يجعلوا له قسما خامسا إلا أن المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع خواصها ولوازمها المرحلة السادسة في العلة والمعلول وفيه فصول

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٧

فصل (١) في تفسير العلة وتقسيمها

فنقول العلة لها مفهومان

أحدهما هو الشيء «١» الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء - فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة وهي التي لا علة «٢» غيرها على الاصطلاح الأول وإلى علة غير تامة تنقسم إلى «٣» صـورة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٨

و مادة وغاية وفاء لـ .
و القائل بأن إطلاق اسم العلة على هذه الأربعة بالاشتراك مخط لا سيما
ويذكر - أن العلة تنقسم إلى كذا وإلى كذا بل الحق أنها مقولة على الكل
بالمعنى الثاني .
و ربما يقولون إن العلة إما أن يكون جزءا للشيء أو لا يكون والجزء ينقسم
إلى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة وإلى ما به يكون الشيء بالقوة
وهي المادة - والتي ليست بجزء إما أن يكون ما لأجله الشيء وهي الغاية أو
ما يكون به الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المبين
من حيث هو مبين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة
أيضا يختلف اعتبار عليتها إلى ما منها كالنوع العنصري وإلى ما فيها
كالهيات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة
والاسم تعدد فيكون العلمون أربعة .
و ربما « ١ » يفصل فيكون خمسا والصورة أيضا يختلف نحو تقويمها للمادة -
وللمجموع منها والأولى إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعلية وإن كانت مع
شريك غير مقارن موجب لإفادة هذه العلة وإقامة قرينها بها كما سيتضح بيانه
في بحث كيفية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٢٩

التلازم بين المادة والصورة فالصورة وإن كانت صورة للمادة لكن ليست
علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من هاهنا أيضا فساد ظن من
خصص الفاعل بالغير المقارن والقابل أيضا إذا كان مبدأ لما فيه لا يكون
مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه أولا بالصورة بالفعل لأنه باعتبار
ذاته إنما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة
ولكن يكون مبدأ لماهية المركب أو لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة.
و اتضح بما ذكرناه أن كل واحدة من المادة والصورة مما يكون علة قريبة
وبعيدة للمركب منهما باعتبارين أما الصورة فإذا كانت صورة حقيقية مقولة

من الجوهر - تكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعله المركب - بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما - وأما المادة فإذا كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية تكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على أنها « ١ » من حيث كونها جزءا للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما _____ ا.

و بالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون إحداهما علة صورية والأخرى علة مادية وإذا كانت إحداهما علة علة المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سببا صوريا. ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة. منها أن كل واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٠

للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لأجلها ولذلك إذا قيل لك لم ترتاض فتقول لأصح وإذا قيل لم صححت فتقول لأنني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين - لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها والغاية علة « ١ » لكون الفاعل _____ ا.علا. و منها أن كل وحدات من المادة والصورة سبب للآخرى بوجه آخر كما أشير إليه _____ ه. و منها أن بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر

كما سيجي ء أن فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق أن يكون ماهية ثلاث منها وهي الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة فإن في الأب «٢» مبدأ لتكون الصورة الآدمية من النطفة وهو صورة الآدمية لا شي ء آخر منه وليس الحاصل في النطفة إلا صورة آدمية وهي أيضا الغاية التي يتحرك إليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهي صورة ومن حيث يبتدي تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها إليه فهي غاية فإذا قيست تلك الوحدة إلى المادة والمركب - كانت صورة وعلة صورية باعتبارين وإذا قيست إلى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الأب وغاية باعتبار انتهاء الحركة - وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣١ فصل (٢) في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته

أما الأول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أن الوجوب والامتناع يغنيان الشي ء عن الحاجة إلى العلة فلا بد في رجحان أحد طرفيه على الآخر - من الاحتياج إلى المرجح ولا بد أن يكون ذلك المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدmia وجب أن يكون وجوديا فإن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب وأما الثاني فقال المحصلون إن واجب الوجود إذا كان مرجحا لوجود غيره فإما أن يكون لذاته المخصوصة - مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته أو لأمر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من أن له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح إذ لو حصل هو ولا يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشي ء فليس مؤثر الوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره وذلك لأن ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق

فصدور الأثر عنه إما ممكن أو واجب فإن كان ممكنا استدعى سببا آخر مرجحا فحينئذ لا يصير المرجح مرجحا إلا مع ذلك المرجح الآخر وقد فرضنا أن مؤثرته غير محتاج إلى شيء آخر هذا خلف ثم الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فإما أن يلزم التسلسل أو يثبت أنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه وأما إن كانت مؤثرته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لأمر منفصل وهو إن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الأول ولا يتسلسل بل لا بد وأن ينتهي إلى واجب الوجود- فيعود الكلام إلى أنه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بأن يسمى ذلك الحادث- وقتا أو مصلحة أو داعيا أو إرادة أو أي شيء كـ

فإن قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز أن يختار باختيار قديم إحداث الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٣٢ شيء معين في زمان معين دون غيره من الأزمنة.

قلنا وهل أمكنه أن يختار الإيجاد في غير ذلك الوقت أم لم يمكن فإن لم يمكن ذلك «١» فهو موجب لا مختار. وأيضا «٢» وجب حينئذ تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الأزل. وأيضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لإيقاعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا وإلا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرناه فلا بد وأن يكون وجوبه بعلّة أخرى لأن الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلّة أخرى أيضا محال لأن ما عدا ذاته يستند إلى اختياره فلو كان اختياره مستندا إلى ما عدا ذاته يلزم الدور وإن كان يمكنه أن يختار إيقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار إيقاعه فيه لم يترجح أحد الاختيارين على الآخر إلا لمرجح وننقل الكلام إلى ذلك المرجح فهو إن كان اختيار آخر تسلسلت الاختيارات وانتهت إلى ذاته فعاد الكلام في صدور أول الصوادر عن ذاته سواء كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٣
اختيارا أو شيئا آخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا أحزابا.
فمنهم من قال بجواز أن يختار المختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر لا
لأمر أوجب عليه ذلك كما أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان
من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح.
و منهم من قال شأن الإرادة «١» تخصيص أحد الجانبين المتساويين
بالوقوع- لا بناء على أولوية أو داع أو لمية بل لأن خاصية الإرادة أن ترجح
أحد المتماثلين- من دون الحاجة إلى مرجح ولمية لأن كونها صفة مرجحة
من الصفات النفسية لها- ومن لوازم الماهية وهي غير معللة فإن كون
الإنسان حيوانا لا يعلل ولا كون المثلث ذا الزوايا بعلّة.

و منهم من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أي
المعلومات يقع وأيها لا يقع فما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لو
لم يقع كان علمه جهلا وإذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره «٢» ممتنع
الوقوع فلا جرم «٣» يريد ما يعلم أنه يقع ولا يريد غيره لأن إرادة المحال
محال.

و منهم من قال إن أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح وإن كنا لا نعلم
تلك المصالح فتخصيص البارى إيجاده بوقت معين لأجل كونه عالما بأن
وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت إن وقع في غيره.
و منهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الأزل ليس لأمر «٤» يرجع إلى
الفاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٤
بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث إن الفعل ما له أول والأزل ما لا أول له
والجتماع بينهما متناقض اقض ممتنع.
أقول هذا القول مما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في
حدوث عالم الأجسام.

و منهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة- وزعم أنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ثم يريد. و لنشرع في هدم بنيان هذه الأقوال وبيان الخلل فيها. أما القول بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين- الأول «١» أن الطريق إلى إثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائر لا يستغني عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم إلى السبب مع أنه معلوم بالبداهة ومن أنكره عانده لسانا وأقر به ضميراً وما أورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحالة حصول أحد الجانبين فإن وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري هو وجوده لا العلم به وربما ينفك أحدهما عن الآخر وهذا مما يجده العاقل من نفسه أحيانا فإنه عند تساوي الدواعي للجهات يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح.

و أما قول من قال كون الإرادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فإن الإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليها سواء لا يتخصص أحدهما إلا بمرجح

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٣٥

إذ لا يقع الممكن إلا بمرجح وأما الخاصية التي يدعونها فهو هوس ليس لو اختير الجانب الآخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه أيضا- ثم تعلق الإرادة بشيء مع أن نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول فإن الإرادة ما حصلت أولا إرادة بشيء ثم تعلقت فإن المرید لا يريد أي شيء اتفاق ولا شيئاً ما مطلقاً فإنها من الصفات الإضافية ولا يعقل إرادة غير مضافة إلى شيء ولا أيضا مضافة إلى شيء ما على الإطلاق ثم يعرض لتلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان- بل إذا وقع تصور وحصل إدراك مرجح لأحد الجانبين يحصل إرادة متخصصة

بأحدهما- فالترجح متقدم على الإرادة وأما الذي ذكروه ثالثا أنه يريد ما علم أنه سيقع فنقول علمه بوقوعه «١» في وقت كذا إذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك أن تخصيص وقوعه- في ذلك الوقت تبع لقصده إلى إيقاعه فيه فلو كان القصد إلى إيقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور.

و أيضا «٢» قد علمت بطلان شيئية المعدومات وأن الماهيات تابعة للوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٦
و ستعلم أن علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لا أنه تابع لحصولها.

و أما الذي ذكروه رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المرتبة على وقوع الفعل في وقت معين إما أن يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت وإما أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى سبب التخصيص به دون غيره من الأوقات اللهم إلا أن يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت «١» أمرا وجوديا- ولا وقت إلا وقبله وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فمؤثريته «٢» تعالى تكون دائما وهو المطلوب- وأيضا فكيف يقنع العاقل من عقله بأن يقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم.

و أيضا يلزم أن يكون فعل الله المطلق معللا بغيره وأما قولهم إنما يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وإن كان «٣» له وجه في جزئيات الأفعال

وخصوصيات الطبائع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن يمتنع القول به في
مطلب الصنع والإيجاد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٧
لما سنبين أن الممكن إنما يفتقر إلى العلة لإمكانه لا لحدوثه وأنه لا يجب في
الفعل المطلق سبق العدم وأن كون العالم «١» ممكن الحدوث ليس له ابتداء
إذ لا وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلا وهو ممكن
الحدوث قبله- ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبقا بالعدم الخاص
الزمني إنما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما أن تخصيصه بمكان خاص
دون غيره إنما يتحقق بعد وجود المكان.
وهم وإزالة:

قال بعضهم إن العالم سواء كانت قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو عن
صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عن زوال شيء وحدوث آخر
فبأي طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى في هذه الحوادث- فليقع في
استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثا ودفع بأن العلة قد تكون معدة وقد
تكون مؤثرة أما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في
وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول وأما المؤثرة فإنها يجب أن
تكون مقارنة للأثر موجودة معه مثاله في الأفعال الطبيعية هو أن الثقل علة
للهوى فكما وصل الثقل منتهيا إلى حد من حدود المسافة في هوية يصير
ذلك الانتهاء سببا لاستعداد- أن يهوي منه إلى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة
في الوصول إلى كل حد هي الثقل- والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك
الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث- بواسطة حركة يقرب العلة إلى
المعلول ويجعل المادة مستعدة لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود
العالم بجميع أفراده وأجزائه السابقة واللاحقة فإن كل شيء فرض أول
الحوادث أو ابتداءها فلا بد وأن يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث

الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من الفيض.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٨

و من هاهنا «١» يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والوجود على الممكنات وبيانه أن هذه الحوادث لا بد لها من أسباب ولا بد وأن يكون أسبابها حادثة أو بمداخلة أمور حادثة فإما أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة أو لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها والأول يوجب وجود علل- ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها- وذلك القرب لأجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور- فتلك الأمور المتعاقبة إما أن يكون إنيات الوجود وهو محال كما ستعلم ومع محاليتها لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصللة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء إلى اللاحق فلم تكن معدة فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك الشيء إما هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقضى متجدد على نعت الاتصال غير مركب من أمور آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي- به تثبت مسألة إبطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال الجوهر الجسماني فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلا وقبله حادث آخر لا إلى نهاية وللمخالفين «٢» لهذا الأصل مسلكان الأول أن الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم والأزل ما لا أول له والجمع بينها تناقض والآخر أن كون الحركات والحوادث لا أول لها ممتنع من وجوه سيأتي بيانها وبيان دفعها

فصل (٣) في أن ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول
ذكر الشيخ في النهج السادس من الإشارات أن ما مع العلة المتقدمة على المعلول

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٣٩

لا يجب تقدمه على المعلول لأن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون ما معه متقدما عليه أيضا بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العلية والذي مع العلة إذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية وإذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم أصلا. قال بعض العلماء وفيه بحث «١» وهو أنه ليس كل تقدم إما بالعلية وإما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلا بل من أقسام التقدم ما يكون بالطبع - كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدم ما مع العلة للشيء عندما «٢» آخر غير تقدم ما بالعلية والزمان. أقول ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدّمات عن الذي مع التقدم بالعلية بل التقدم الذي بإزاء المعية فإن المراد من ما مع العلة ما يكون معيته «٣» هذه المعية التي بالقياس إلى التقدم بالعلية فأشار إلى قاعدة كلية وهي أن ما مع الشيء المتقدم في بعض التقدّمات يكون متقدما أيضا كتقدم المعلول الآخر وفي بعضها ليس كذلك - فمن قبيل الأول ما مع المتقدم بالزمان فإنه لا بد وأن يكون متقدما أيضا بالزمان - ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٤٠ و كذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس «١» وخاصته كالحيوان والماشي فإن الأول متقدم بالطبع على الإنسان دون الآخر وهما متأخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الأول أيضا ما مع المتقدم بالشرف لأنه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه وكذا إذا كان أحدهما متأخرا في الفضيلة عن واحد وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما أو خاصة بالرتبة على الإنسان مثلا إذا كان المبدأ هو الجنس العالي وعلى الجوهر إذا كان المبدأ زيدا مثلا.

ثم إن هاهنا بحثا آخر مع الشيخ قد توهمه الإمام الرازي وذكر في سائر كتبه - من أنه حكم بأن الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي إذا صدرا

عن علة واحدة فيكونان معين ثم إن علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن للحاوي تقدم عليه- لأن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوي إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلا إليه فيكون عدم الخلا محتاجا إلى الغير وما يحتاج إلى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلا ممكن لذاته هذا خلف ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الأجرام العنصرية- عن الإبداعات بالطبع فقال ثبت أن الإبداعات علل لتحديد أحيائها وأحيائها معها بالذات والمتقدم على المعلول متقدم فلما كان الإبداعات متقدمة على أحياء العنصریات- وجب تقدمها على العنصریات.

قال «٢» هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المعلول متقدم والكلام الأول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤١ تصريح بأن ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل كل جـدا. أقول لا تناقض أصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فإن المعية بالعلية عبارة عن معية أمرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة إما نفس كون الشيء علة أو ما يلزم ذلك ثم إن ذلك الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متأخران عن علتها فما مع المتأخر متأخر لا محالة ولكن إذا كان أحد المعين علة لشيء متقدما عليه فيمتنع أن يكون المعلول الآخر علة له أيضا وإلا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا إشكال.

و العجب أن المحقق الطوسي ذهّل عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب شيئا آخر مما لا وجه له «١» وهو أن المعية قد تكون بالذات وقد تكون لا بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ولا شك أن وقوع اسم المعلول في الموضعين- ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباشرة المعنوية

فصل (٤) في إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات
و يمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي أن يتراقى عروض العلية والمعلولية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٢
لا إلى نهاية بأن يكون كل ما هو معروض للعية «١» معروضا للمعلولية
فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنتين أو
بمراتب إن كانت فوق الاثنتين وإلا فهو التسلسل
أما بطلان الدور
فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه- وتأخره عن نفسه وحاجته إلى نفسه
والكل ضروري الاستحالة لأن الشيء إذا كان علة لشيء كان مقدما عليه
بمرتبة وإذا كان الآخر مقدما عليه كان الشيء مقدما على نفسه بمرتبتين
هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء
على نفسه مع مرتبة أخرى يزيد عليها.
و أيضا ربما «٢» يستدل بأن التقدم والتأخر أو التوقف أو الاحتياج نسب-
لا تعقل إلا بين شيئين وبأن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب
وعكسها بالإمكان.
و الكل ضعيف أما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضي التغير
الخارجي- بل ربما «٣» يكفي التغير الاعتباري كالعاقلية والمعلولية وأما
حكاية الإمكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الإمكان في التحقق «٤» فإن
نسبة الإمكان إلى الوجوب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٣
نسبة النقص إلى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما
ذكر أولا.

فإن قلت إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم
في العلة- أو التقدم بالعية فهو نفس المدعى لأن قولنا الشيء لا يتقدم على
نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه.

قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة لشيء بمعنى أنه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول أ لا ترى أنه يصح أن يقال- وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم- ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى بديهي الاستحالة- بالنظر إلى الشيء ونفسه- فإن قلت يجوز أن يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان. إحداهما أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجا إلى ذلك الشيء- فإن العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج إلى البعيدة وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة. و ثانيهما أن يكون الشيء بماهيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء. قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لأنه ما لم يوجد العلة البعيد للشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف إنما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولأن كون « ١ » ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع أنه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٤ قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد الجهات في الموقوف عليه كما أن الصورة تتوقف على المادة بجهة وتوقفت عليها المادة بجهة أخرى. و أما بيان استحالة التسلسل فلوجه كثير الأول ما أفاده الشيخ في إلهيات الشفاء

و هو أنه بعد ما حقق أن علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه- نقول إذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن أن يكون لكل علة بغير نهاية لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أولى مطلقة

لآخرين وكان للآخرين «١» نسبة المعلولية إليها وإن اختلفا في أن أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط لأن المتوسط الذي هو العلة المماسية للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء واحد ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشيء واحد وخاصية الطرف الآخر أنه علة لكل غيره وخاصية الوسط أنه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد وإن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متتاهياً أو غير متتاهٍ فإنه إن ترتب كثرة متتاهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة - يشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية - وكذلك إن ترتب في كثرة غير متتاهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتتاهي في خاصية الواسطة لأنك أي جملة أخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة إذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة «٢» الوجود به ————— ومتعلقة الوجود بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٤٥ بالمعلول معلول إلا أن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقياً فليس يجوز أن يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة أولى فإن جميع غير المتتاهي كواسطة بلا طرف وهذا محال انتهت عبارته وهذا أسد البـ ————— راھین فـ ی هـ ————— ذا البـ باب.

و الثاني برهان التطبيق

الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وإن لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها إلا بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تنهايتها أيضا ضرورة أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه. واعتبر على رض عليه بوجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية لأننا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تنهاى الأعداد وتنهاى الأعداد باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية إذا نطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة وأن تكون الحركات الفلكية متناهية لتطبيق سلسلة من هذه الدورة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٦ و أخرى من الدورة التي قبلها وتنهايتها باطل عند الفلاسفة و ثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما بأن الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تنهايتها اتفاقا ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته - لاختصاصها بالممكنات مع لا تنهاى المقدورات ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تنهايتها عندهم.

و حاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة - ولا نسلم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوي وإنما فقد يكون لعدم التنهاى - وإن سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون إحداها فوق عدد الأخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقص من إحداها ألوف.

و قد يجاب عن المنع «١» بدعوى الضرورة «٢» في أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان وأن الناقصة يلزمها الانقطاع. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٧ و عن النقوض بتخصيص الحكم أما عند المتكلمين فيما دخلت تحت الوجود- سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أو لا كما في الحركات الفلكية- فإنها هي المعدات فلا يرد الأعداد لأنها من الاعتبار «١» ولا يدخل «٢» في الوجود من المعدودات إلا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لأنها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لا تنهاها أنها لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد- أو معلوم أو مقدور آخر. و أما عند الحكماء فيما تكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تنهاها كما اعتقده بعضهم «٣» لكونها غير مترتبة. لا يقال التخصيص في الأدلة العقلية اعتراف ببطانها حيث يتخلف المدلول عنها- لأننا نقول إن الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها- أما عند المتكلمين فنظرا إلى أن ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهية واعتبار التطبيق بين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٤٨
آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسلة موجودة في نفس الأمر فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء من السلسلتين جزء من الأخرى- فيحكم العقل حكما إجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيلية وأما عند الحكماء «١» فنظرا إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي أو طبيعي ليوحد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الأعداد

«٢» ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة.
قال بعض علماء الكلام والحق أن تحقق الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو في العقل دون الخارج فإن كفى في تمام
الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء فالدليل جار في
الأعداد- وفي الموجودات المتعاقبة أو المجتمعة المترتبة أو غير المترتبة
لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل وإن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة
أجزاء السلسلتين على التفصيل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٤٩
لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لأنه لا سبيل للعقل
إلى استحضار الغير المتناهية إلا في زمان غير متناه.

أقول الفرق بين الأمرين فرقا مؤثرا حاصل فإن التطبيق وإن كان فعل
العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون
كذلك- ففي الأول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع
ما يحاذيه- ملاحظة واحدة إجمالية لأن مصداق هذا الحكم ومطابقة متحقق
في الواقع بلا تعمل العقل في أعمال رويته لواحد واحد منها وأما إذا لم يكن
آحاد السلسلة موجودة- أو لم يكن متعلقا ببعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا
أو وضعيا فلا يكفي الملاحظة الإجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية
وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة
الخيالية وهذا في المثال الحسي كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود
متصل أجزاؤها بعضها ببعض وتريد جر الجمع فجررت طرفها فلا بد من
تحريك الطرف الآخر وتحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود وأما
إذا كانت الأجزاء وإن كانت متجاوزة غير متصلة وأردت تحريك الجميع فلا
بد من تعاملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد أجزاء السلسلة وهكذا
فيمتد نحنا في
تأيد د وتذكرة:

قال أفضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل - الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة الحدوث يحتاج إلى إقامة حجة على امتناع حوادث لا أول لها في جانب الماضي فنورد أولا ما قيل فيه وعليه ثم أذكر ما عندي فأقول الأوائل قالوا في وجوب تنامي الحوادث الماضية أنه لما كان كل واحد منها « ١ » حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان - يتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٠

و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيتين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدأة من هذا الآن مثلا ذاهبة إلى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدأة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي - وطبقت إحداها على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدءان واحدا وأخذا وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحال تساويهما وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لأن ما ينقص « ١ » عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فإذاً يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب - ولا يمكن ذلك إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الأنقص متناهيًا - والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيًا فيكون الكل متناهيًا. و اعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين أنهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فإذاً هذا الدليل موقوف - على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وأيضا الزيادة والنقصان إنما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع

النزاع في تنافيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥١

و أنا أقول «١» أن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده
ويكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه
لاحق كانت السوابق واللاحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا
يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من
اللاحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فإذن اللاحق متناهية في الماضي
لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق- والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه
فتكون متناهية أيضا «٢» انتهى كلامه.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٢
بقي هاهنا شيء آخر وهو أن كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتيب
ضروري- لا بين أوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة فإن الواحد
يتقدم على الاثنين تقدما بالطبع وإن لم يكن متقدما على الواحد وكذا الكلام
في الاثنين بالقياس إلى الثلاثة والثلاثة إلى الأربعة فلو دخل في الوجود «١»
عدد غير متناه- كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتيب
كلاهما حاصلًا عند ذلك- فيجري فيه برهان التطبيق اللهم إلا أن يقال لا
نسلم أن غير الواحد مقدم على عدد من الأعداد والشيخ بين ذلك في إلهيات
الشيخ

و الثالث أنها لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير أن ينتهي إلى علة
محضة

لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة
المعلول كل واحد منها بواحد فيها وتلك الجملة موجود ممكن أما الوجود «٢»
فلانحصار أجزائها في الموجودات ومعلوم أن المركب «٣» لا يعدم إلا بعدم
شيء من أجزائه- وأما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن ومعلوم أن

المفتقر إلى الممكن لا يكون إلا ممكنا ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على أنها مأخوذة بحيث- لا يدخل فيها المعدوم والواجب.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٣

لا يقال المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج- كالمركب من الإنسان والحجر ومن السماء والأرض. لأننا نقول المراد أنه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء- وإلا فقد صرحوا «١» بأن المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة- مغايرة لحقيقة الأحاد كالعشرة من الرجال «٢» وقد يكون مع صورة متنوعة كالمركبات من العناصر وأما بدونها بأن لا يزداد إلا هيئة اجتماعية كالسيرير من الخشبات وسيأتي ما فيه وإذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجودها بالاستقلال إما نفسها وهو ظاهر الاستحالة وإما جزؤها وهو أيضا محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علة لنفسه- ولعله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة إلا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عما سواه وإما أمر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الأجزاء وينقطع إليه سلسلة المعلولات لأن الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات- واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأن المفروض أن السلسلة غير منقطعة وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل- أما تفصيلا فبأنه إن أريد بالعلة التي لا بد هاهنا منها لمجموع السلسلة العلة التامة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٤

فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة وإنما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر «١» أن العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول فإن قيل فيلزم أن يكون واجبا لكون وجودها

ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم «٢» يرد على المقدمة القائلة بأن العلة المستقلة للمعلول المركب من الأجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو أنه إما أن يراد أنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى- يكون علة هذا الجزء هي هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لأن المركب قـ د يـ كـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٦

بحيث يحدث أجزاءه شيئاً فشيئاً كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وإن وجدت لزم تخلف المعلول أعني الجزء الأخير عن علته المستقلة بالإيجاد وقد مر بطلانه وإما أن يراد أنها أي علة المجموع علة لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولاً لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها وإذا كان المعلول المركب مركب الأجزاء كانت علته المستقلة أيضاً مركبة الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا أيضاً فاسد من جهة أنه لا يفيد المطلوب أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءاً منها إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم عليه الشيء بنفسه أو لعله وذلك مجموع الأجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر «١» من الجانب المتناهي- ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير وتارة بما بعد المعلول الأول ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه. فإن قيل المجموع الذي هو العلة أيضاً ممكن يحتاج إلى علة. أجيب بأن علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير وهكذا في كل

مجموع قبله لا إلى نهائية.
فإن قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنه
ممكن محتاج إلى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة إلا
بمعاونته من تلك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٥٧
العلل ولأنه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض
أيضا.

قلنا هذا لا يقدر في الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار في الإيجاد
إلى معاون خارج وقد فرضنا أن علة كل مجموع أمر داخل فيه وظاهر «١»
أنه لا دخل لمعلوله الأخير في إيجاد.
فإن قيل إذا أخذت الجملة أعم من أن يكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير
متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع أيضا مندفع إذ ليس هناك معلول أخير
ومجموع مركب ب قبله.
قلنا بل وارد بأن علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل
معلولاتها الأخيرة الغير المتناهية.
فإن قلت «٢» نحن نقول في الابتداء علة الجملة لا يجوز أن يكون جزء
منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن
يكون علة للجملة لكونها أكثر تأثيرا.
قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلية لأن غيره
من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى
هـ دم وتحقير
اعلم أن هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل وإثبات الواجب في غاية
الوهن والسخافة لما حققناه سابقا أن الوجود في كل موجود عين وحدته
والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم إن المركب من
الإنسان والحجر موجود غير صحيح إن أريد به أن المجموع موجود ثالث

و كذا قولهم إن المحال كون الشيء علة لنفسه أو ما في حكمه «١» فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه وأما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الأول أو جميع معلولاته كما مر انتهى. فإنه لا يخفى سخافته جدا إذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده إلى أمر خارج عن ذاته فإن المركب الذي حكموا بأنه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وإمكان غير إمكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد فالحكم بأن الوجود له غير تلك الوجودات والعلة له عين علتها كلام لا طائل تحته.

قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فإن مجموع القوم - لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا - هو هما مأخوذا لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزأيه ويكفي أن في وجوده فيكون الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٦٠ هذا وذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن فيحتاج إلى مرجح قلنا لا نسلم أنهما مأخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به. أقول هذا المدقق أصاب شيئا من التحقيق وأخطأ في شيء أما الذي أصاب - فقوله هما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان أحدهما واجب والآخر ممكن موجود به وأما الذي أخطأ فيه فهو أن الإجمال والتفصيل من إعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجودا والأخرى معدوما فمجموع السماء والأرض سواء أخذهما العقل مجملا أو مفصلا لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط فاللعقل أن يأخذهما شيئا واحدا موجودا

في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار وحدانيا في الخارج- كما أن للوهم أن يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددًا في الخارج- بل في الذهن فقط فالإجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة- ولا يوجب اختلافًا في نفس الأمر الملحوظ ثم إن المثال الذي ذكره ليس من التفاوت- الذي وقع فيه من حيث الإجمال والتفصيل بل التفاوت هناك إما بالموضوع وإما بالمحمول إن كان الموضوع واحدًا فإن الكل المجموعي سواء أخذ مجملًا أو مفصلاً متصف- بأن الدار تسعهم على التعاقب الزماني ولا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين في الزمان- وهذا ما في هذا المقام.

و أما الذي أورده بعض من أنه يتوجه عليه لزوم الأمور الغير المتناهية المترتبة- بمجرد فرض وجود الاثنين. فليس بوارد إذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشئيين اعتبارهما مع تلك الجمعية «١» تارة أخرى لاستلزم ذلك تكرار «٢» أجزاء الماهية إذ المراد بالمجموع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦١ معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف أعني ذات الاثنين فمن ادعى أن الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنين موجودة كما أن الواحد موجود وإن لم يكن وصف الوحدة أي الواحدية موجبة.

ثم لقائل أن يقول العدد موجود عند أكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالأسر- فكيف يحكم بأن المركب لا وجود له غير وجود الآحاد. قلنا العدد موجود بمعنى أن في الوجود وحدات كثيرة ولا نسلم أنها غير الآحاد «١» بالأسر بل هو عينها وأما أخذ العدد والكثرة كأنه شيء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجزورية والأصمية والتامية وغيرها فذلك لا محالة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٢
في الذهن وإن كان للحكم بها مطابق ومصادق في الخارج من جهة وجود

الرابع برهان التضاييف

و هو أنه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة محضة لا يكون معلولا لشيء ، لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي باطل فكذا المقدم أو نقول لو كان المتضايغان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة- لكن المقدم حق فكذا التالي ببيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو أن معنى التكافؤ فيهما أنهما بحيث متى وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر وإذا انتفى انتفى ووجه اللزوم أن المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة وكل مما فوقه على عليية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة إلى ما يشتمل على عليية محضة لزم في الوجود معلولية بلا عليية فإن قيل المكافي لمعلولية المعلول المحض عليية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا عليية العلة المحضة. قلنا نعم لكن المراد أنه لا بد أن يكون بإزاء كل معلولية عليية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان «١».

إحادهما لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية ببيان اللزوم أن كل علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة ————— المعلول الأخير.

و ثانيتهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة وأخرى من المعلوليات- ثم نطبق بينهما فإن زادت أحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٣

لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلولية عليية وبإزاء كل عليية معلولية وإن لم تزد لزم عليية بلا معلولية ضرورة أن في جانب النتهائي معلولية بلا عليية وهو المعلول الأخير فيلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى

و هو أنا نحذف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الأحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية والمعلولية- لأن الشيء من حيث إنه علة غيره من حيث إنه معلول فحصل جملتان متغايرتان- بالاعتبار إحداهما العلة والأخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فإن كل علة [علية] لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول [لية] علتها المقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الأخير وعدم كونه معروضا للعلية فلزم زيادة مراتب العلة بوحدة وإلا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى زيادة مرتبة العلية أن يوجد علة لا يكون بإزائه معلول وفيه انقطاع السلسلتين. السنادس برهان الحثيثيات و هو جار في العلة والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب والأوضاع تقريره أن ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه وكل من الأمور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس وأنه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهي إن جعلنا المبدأ مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سني ما بين خمسين إلى ستين وإلا فجزيين فيصالح الدليل «١» المنظر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٤

و إصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم لأنه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل إنما يمنعها مستندا بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيها كما في المسافة وأما على تقدير لا تنهاها كما في السلسلة فلا إذ لا ينتهي إلى ما بين - لا يوجد ما بين آخر أزيد منه وقد تبين

الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية - لا يكون إلا متناهيًا وهو ضعيف لأنه إعادة للدعوى بل ما هو أبعد منه وأخفى لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه أظهر فإنه إنما يتم لو كانت عدة الأعداد متناهية وهو غير لازم ومن هاهنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل.

السابع لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات أو غيرها فهي لا محالة تشتمل على ألوف عدة الألوف الموجودة فيها إما أن تكون مساوية لعدة آحادها أو أكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لأن عدة الآحاد يجب أن يكون ألف مرة مثل عدة الألوف لأن معناها أن نأخذ كل ألف من الآحاد واحدا - حتى يكون عدة مائة ألف مائة وإما أن يكون أقل وهو أيضا باطل لأن الآحاد حينئذ يشتمل على جملتين إحداها بقدر عدة الألوف والأخرى بقدر الزائد والأولى أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف إما أن يكون من جانب المتناهي أو من جانب الغير المتناهي - وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى التريد أما لزوم التناهي على التقدير الأول فلأن عدة الألوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية أعني الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٦٥

الآحاد المتألفة من تلك العدة من الألوف والمتألفة من الجمل المتناهية الأعداد - والآحاد متناه بالضرورة وأما على التقدير الثاني فلأن الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الألوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألوف وهي أضعاف عدة

العلل المرتبة للشيء موجودة معه في ظرف الأعيان وتقدمها عليه إنما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد تكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضاً موجودة «٢» في مرتبة ذات المعلول ومجموعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعاً حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول - وأما «٣» في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجموعة في مرتبة ذات العلل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٦٩

فإن المعلول لا يتصح له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل العلي وهذا على خلاف الأمر في العلة «١»

فإن وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرناه أن وصفي الترتب والاجتماع - في مرتبة من المراتب القبلية [العقلية] إنما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة هي التصاعد والتراقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على إثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على إثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما أفاده شيخنا السيد دام ظلّه العلي

فصل (٥) في الدلالة على تنهاى العلل كلها

البراهين المذكورة دلت على أن العلل من الوجوه كلها متناهية

و أن في كل منها مبدأ أول وأن مبدأ الجميع واحد وذلك لأن الفاعل والغاية لكل شيء هما أقدم من المادة والصورة بل الغاية أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لأن الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلاً فإذا ثبت تنهاى العلل الفاعلية والغائية ثبت تنهاى العلل المادية والصورية لأنهما أقدم من هاتين على أن الصورة أيضاً من العلل الفاعلية باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالأغاية فالبيان الدال «٢» على تنهاى سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات العلل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٠
و إن كان استعمالهم له في العلل الفاعلية.

فلنتعمد إلى بيان تناهي العلل التي هي أجزاء من وجود الشيء
ويتقدمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذي يكون الشيء
معه بالقوة فاعلم أولاً أن الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر فلا يقال
لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود في الكاتب
فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب- فإذا متى كان الشيء متقوماً
بشيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم أنه كان عن ذلك المقوم
وأيضاً لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر أنه
كان من الأول فلا يقال إنه كان من السواد بياض لأنه ليس شيء من
السواد موجوداً في البياض فإذا متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء
آخر- من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم فأما إذا
حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل أجزائه فيه فهناك
يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول مثل ما يقال إنه كان من الماء هواء
وذلك لأن الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه
وكذلك يقال كان عن الأسود أبيض وكان عن الخشب سرير لأن الخشب لا
يصير سريراً إلا إذا وقع فيه تغير ما- ويظهر من هذا أن الشيء إنما يقال
له إنه كان عن شيء آخر إذا كان متقوماً ببعض أجزائه ومتأخراً عن بعض
أجزائه ولا بد أن يجتمع فيه أمران أحدهما التقوم ببعض منه والآخر أن لا
يجتمع مع بعض آخر فإذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر أن مادة الشيء
قد يراد «١» به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شأنه أن يصير
جزءاً قابلاً لشيء آخر كالماء إذا صار فيه هواء فإن الجزء القابل للصورة
المائية صار قابلاً للصورة الهوائية فنقول أما تناهي المواد بالمعنى الأول لأنه
لـ و كـ ان لـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧١

قابل قابل آخر إلى لا نهاية لكان أجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك «١» محال وأما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلأن مادة الهوائية إذا أمكن أن يقبل صورة المائية فمادة الماء أيضا يصح أن يقبل الصورة الهوائية فإذا صح انقلاب كل منهما إلى الأخرى وإذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن يكون مادة الأخرى من الآخر بأن يكون مادة الأولى بل ليس «٢» ولا واحد منهما مقدما على الآخر في النوعية بل يجوز أن يكون شخص من المائية تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ونحن لا نمنع من أن يكون لكل مادة مادة أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقة فلو لم تكن للصورة نهاية أي يكون كل شخص فهو إنما يتولد من شخص آخر قبله لأن هذه الأشخاص كأشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها «٣» وأما تناهي العلل الصورية فهو جهتين أحدهما أن الصورة الأخيرة تكون علة للصورة - نهاية لم تكن للعلل نهاية وثانيهما أن الصور أجزاء الماهية ويستحيل أن تكون الماهية واحدة أجزاء غير متناهية. هداية:

اعلم أن المادة أي الذي «٤» يحصل فيه إمكان وجود الشيء على قسمين لأن الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفة فحدوثها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٧٢

إما أن يكون موجبا لزوال شيء كان ثابتا من قبل أو لا فإن لم يوجب له «١» لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لأنها لو كان صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها - محتاجا إلى صورة أخرى مقومة ثم تلك الصورة إما أن يبقى مع هذه الصورة الحادثة - أو لا يبقى فإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له إلى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة وأما «٢» إن كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شيء وقد فرضنا أنه ليس كذلك فثبت أن كل صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة وصف عنه فهي من باب الأعراض لا

الصور - وقد علم أن صفات الشيء إن لم يكن بالفسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض فهي كمال أول وذلك العرض كمال ثان - والصور بطباعها متجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض اللهم إلا لمانع أو عدم شرط أما الأول فكالأعراض المزيلة وأما الثاني كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة أخرى إلى طرف النقصان لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها إلى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان أن كل صفة تحدث في المحل من غير أن يكون حدوثها مزيلا لشيء عن ذلك المحل فإنه بطبعه متحرك إليها وأنه يستحيل عليه بعد وصوله إليها أن يتحرك عنها مثاله أن الصبي يتحرك إلى الرجولية

وبعد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٧٣
صيرورته رجلا يستحيل أن ينتقل إلى المنوية.
عقود وحول:

قد أورد في الشفاء هاهنا إشكالا وهو أن النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالاً فقد انتقض قولكم إن كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال أمر فحصولها استكمال.

أقول بل حصول الاعتقاد «١» الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة - لكونه صفة وجودية والوجود خير من العدم وإنما شريته لأجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية فإنها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وإنما يوجب نقصانا للقوة العالية [الغالية] عليها وهي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهولاني المصحوب للهيئة النفسانية التخيلية

والذي لا كمالية فيه أصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة
وأما القسم الآخر وهو أن يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شي ء
عنه فذلك الشي ء قد يكون صورة مقومة كالهوائية إذا حدثت يوجب زوال
المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض
وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجمله فمن «٢» حكم بصحة
الانعكاس في هذا القسم لأن المادة إذا انقلبت من المائية إلى الهوائية صح
انقلابه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٤
بالعكس مرة أخرى بخلاف القسم الأول لأن ماهية الشي ء لا تتقلب ولا
تتبدل- فخرج مما بيناه أن كل ما كان من القسم الأول فإن الانقلاب فيه
ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فإن الانقلاب فيه واجب ولقائل أن يقول
هذا الحصر باطل فإن تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الأول لأن
هذا القسم يمتنع انعكاسه وهاهنا يجوز الانعكاس لأن العناصر كما تصير
حيوانا ونباتا فهما أيضا يصيران عناصر وليس أيضا من القسم الثاني فإن
من شأن هذا القسم أن يكون الطاري مزيلا لوصف موجود وهذا «١» ليس
كذلك إذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها.

فالجواب أن العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا
بل لا يحصل ذلك الاستعداد إلا عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة
للكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية إلى الصرفة من قبيل القسم
الذي يكون بالاستحالة- فلا جرم يصح فيه الانعكاس وإذا حصل المزاج كان
قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي إذا صار رجلا
فلا جرم يتحرك إليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فإن الحيوانية لا تتحرك قط
حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل- حتى يصير صبيا وجنينا فإن
قد حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين- فلا يكون خارجا
عنهما قسمة ثانية للمادة أن الحامل للصورة إما أن يكون حاملا لها بوحدايته

أو بمشاركة غيره فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذي يكون بمشاركة آخر فيكون لا محالة لتلك الأشياء اجتماع وتركيب فإما أن يكون ذلك التركيب مع الاستحالة أو لا معها والذي بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي إلى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي إلى الغايات باستحالات كثيرة وأما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٧٥ القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الأحاد محصورة كهذه الأمثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر. حكمة مشرقية:

أقول من أمعن في النظر يعلم أن كل مادة لا يقع فيه استحالة- عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وأن كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء آخر إلا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك أن العناصر لا بد وأن يزول صورتها بالقاصر حتى يصير مادة لصورة أخرى معدنية أو نباتية أو حيوانية إذ الشيء «١» لا يتحرك إلى ما يباينه بالطبع ويخالفه إلا ما يتعلق بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يتحرك إلا إلى ما يكمله ويقويه فإن النارية تضاد الصورة الحيوانية لأن النارية مما يحرقها ويفسدها وكذا المائية إذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك شيء منها ولا كلها إلى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بيد القوة الفاعلة المحركة إياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة جوهرية ليست كما ظن أنها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره- إذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة إلى جهة الأعلى نحو الأعداد أو على نحو الآلية- وكلامنا في المحرك الفاعلي وأيضا وجود العرض تابع لوجود أمر جوهري صوري فصور العناصر أحق بأن يفعل فعلا أو تحريكا من كيفياتها لأنها بمنزلة الإله كما عرفت في المثل- ونحن قد أثبتنا كون تلك الصور أو بعضها أمرا محركا للمادة إلى الحيوانية فثبت أن مادة في العناصر

صورة من جنسها «٢» لا من نوعها يتحرك إلى جانب الكمال الحيواني
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٦
بعد طي المعدنية والنباتية إذ الطبيعة لا يتخطى إلى مرتبة من الكمال إلا
ويتخطى قبل ذلك إلى ما دونها من المراتب فمن هاهنا يظهر أن الحركة
واقعة في مقولة الجوهر وأن الأشياء متوجهة إلى جانب الملكوت الأعلى
بطبائعها إذا لم يعقها عائق- وسيأتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد
ففي مباحث الغاية إن شاء الله تعالى
فصل (٦) في أن البسيط هل يجوز أن يكون قابلا وفاعلا

المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا
في شيء واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار
تفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها هكذا قيل وفيه ما سيأتي والمتأخرون
على جواز مطلقه
و التحقيق أن القبول إن كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء لا يتأثر عن
نفسه

و كذا إذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه وأما إذا
كان «١» بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة
الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه
كلوازم الماهيات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٧
سيما البسيطة ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد أي جهة الفاعلية
والقابلية فيها كما صرخ الشيخ في مواضع من التعليقات من أن في البسيط
عنه وفيه شيء واحد وهذا لا يختص بالبسيط بل المركب أيضا يجوز أن
يكون له طبيعة يلزمها شيء لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل
الشيخ إنما أورد ذكر البسيط- ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية
والحق أن لوازم الوجودات أيضا كلوازم الماهيات في أن فاعلها وقابلها شيء

واحد من جهة واحدة كالنار والحرارة والماء للرطوبة والأرض للكثافة وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وإنما الحاجة فيها للمادة لأجل حدوث الصفات أو زيادة الكمالات فالنار وإن احتاجت إلى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج إليها في كونها حارة بأن يتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا يتخلل الفاعل أيضا بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة أيضا و الذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا حجتان- إحداهما أن القبول والفعول أثبتا أن

«١» فلا يصدران عن واحد.

و اعترض عليه الإمام الرازي بأنا بينا أن المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقر إلى علة ولئن سلمنا فلا نسلم أن الواحد يستحيل عنه صدور أثرين- أقول وكلا البحثين مدفوع أما الأول فالبداهة حاكمة بأن الإفادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذي استدل به على اعتباريتهما هــو أن التأثير الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٧٨ لو كان وجوديا لاحتاج إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله وحله كما بيناه «١» في مسألة الوجود والوحدة وما يجري مجراها وأما الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسألة الصدد عن الواحد.

و اعترض أيضا بالنقض بأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشيء و فاعلا لشيء آخر أيضا فإن أزيل باختلاف الجهة بأن الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثيره «٢» عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضا كذلك.

فإن قيل الشئ لا يتأثر عن نفسه.

قلنا هذا أول المسألة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه.

فإن قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة.

قلنا فيكون لغوا إذ لا اتحاد جهة أصلا لأن المفهومات «٣» كلها متخالفة
المعنى ————— إلى انته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٩

أقول أما صحة كون الشيء قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر فليس
مما جوزه الحكماء في البسيط حتى يرد به نقضا عليهم إذ مادة النقض غير
متحققة فإن الذي يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين
الواجب وسائر الممكنات بأن قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول
موجودا بقابليته للوجود أو تأثر المحل به فلا قابلية ولا مقبولية ولا تأثر هاهنا
كما مر في مباحث الوجود بل المجعل هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية
به وقابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن إلى ماهية
ووجود فيحكم بأن الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من أخذ
الماهية أولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها- فعند
التجريد لها «١» عن الوجود كيف يكون فاعلا لشيء فظهر أن القابلية- إذا
كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية لا غير وإذا كانت خارجية كانت الكثرة
خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التأثري
جاز- أن يكون عين الفعل وأما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد إذ
ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعقلية والمقبولية بل تعدد
الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج
وصورة المعالجة مبدأ فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية البدنية مبدأ قابلي.
الحجة الثانية أن نسبة القابل إلى مقبولة بالإمكان

«٢» ونسبة الفاعل إلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨٠
فعله بالوجوب لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه بل
يستصحه [يستصحبه] ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا

لشيء لكان نسبته إلى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متتافيان وتتافيان اللوازم مستلزم لتتافيان الملزومين.

أقول وهذا أيضا إنما يجري في القوابل المستعدة الحاملة لإمكان المقبولات فإنها تباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في الماهيات الحاملة لإمكان الوجودات فإنها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعالية هذا في التركيب الذهني وأما اتصاف الأشياء بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة إمكانية إلا بالمعنى العام للإمكان فعلى ما حققناه لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالإمام الرازي وصاحب المطارحات وكثير من المتأخرين - حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بأن الماهيات علل للوازمها ومتصفا بها فالفاعل والقابل واحد إما أنها علل لتلك اللوازم - فإن الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هذا خلف وإما أنها متصفة بها فلأن تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالإمكان « ١ » حاصل في ماهيات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٨١
الممكنات ومنها الزوجية حاصلة من ماهية الأربعة وفيها وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل من ماهية المثلث وفيها.
لا يقال هذه الماهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها بعض أجزائها ومنشأ قابليتها بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه.

لأننا نقول أما أولا فلأن في كل مركب بسيطا ولكل واحد من بسائطه شيء من اللوازم وأقلها أنه شيء أو ممكن عام وأما ثانيا فلأن الحقيقة المركبة - لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه أحد أجزاء ذلك المجموع وإلا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل أيضا أحد أجزائه فإن السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفا

بتساوي الزوايا لقائمتين - ولا الأضلاع الثلاثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والفاعل أيضا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قـ ا ب لـ و فـ ا ع لـ و هـ و المـ ط لـ و بـ . و يدل أيضا أن للباري عز اسمه صفات انتزاعية « ١ » كالواجبية والوحدانية - وما يجري مجراها عند الكل لأن ما لا يجوز كونه زائدا عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والإرادة لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فإن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذا الاعتـ بـ ا ر ا ت العـ ق لـ يـ ة . و أيضا عقله للأشياء عند المعلم الأول وأتباعه كالشيوخين أبي نصر وأبي علي - وغيرهما صور مطابقة للأشياء والصور المطابقة للممكنات مخالفة لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته تعالى وهي أيضا في ذاته فالفاعل والقابـ لـ هـ نـ ا ك و ا حـ د . و من هاهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيما الإمام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل بأي معنى كان واحدا ولم يعرفوا كنه الأمرين في القبيلين فوقع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨٢

في مغطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات القوم فأغضوا الأعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وأن ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الإلهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا ولم يعلموا أن برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية وإثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل « ١ » حتى لو لم يجز في اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشى الجنب الإلهي عن ذلك . و ربما يقال إيرادا على البرهان المذكور المبتني على تعدد جهتي الإمكان والوجوب إن معنى قابلية الشيء لأمر أنه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى

الإمكان العام وهو لا ينفك في الوجود. و دفعه بأن معنى القابلية والاستعداد أنه لا يتمتع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص ولو فرضنا الإمكان العام فليس تحقق معناه في أحد نوعيه أعني الوجود بل يؤخذ معناه ومفهومه الأعم على وجه لا يحتمل إلا الإمكان الخاص فينا في تعيين الوجود الذي لا يحتمله وبالجمله فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وإمكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين - إذ كل من رجع إلى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بأن الشيء الواحد بما هو واحد لا يسقط كماله عن نفسه فصل (٧) في أن التصورات قد يكون مبادي لحدوث الأشياء إما إجمالاً «٢» فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبائع وغير ذلك بالقوة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٨٣ القريبة من الفعل أن المؤثر في وجود الأجسام وطبائعها يجب أن لا يكون أمراً مفترقاً في قوامه إلى المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت أن مبادي الكائنات أمور صورية بل «١» تصويرية.

و أما تفصيلاً فنقول من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القوة الجازمة أمور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذو الذي يدل عليه أمره الأول أن القوة المحركة التي في الإنسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل أن يصدر عنها أحدهما إلا لمرجح وذلك المرجح «٢» ليس إلا تصويره - لكون ذلك الفعل لذياً أو نافعاً فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك الترجيح إن توقف على آلة جسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة جسمانية أخرى ولزم التسلسل وذلك

تارة وستعلم أن المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة- إلى مواد أبدانها كنسبة النفوس القوية الكلية إلى مواد أخرى كما يصير تصورات الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٨٥ هذه مبادي الأمور الجزئية فجاز أن تكون تصورات تلك النفوس مبادي الأمور العظيمة- وإن كان نادرا أو غريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ إن للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ومما يتعلق بهذا المبحث أن الرأي الكلي لا يكون منشأ لحصول أفعال جزئية وذلك لأن الكلي مشترك بين جزئياته متساوي النسبة إلى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلما كان سببا لوقوع واحد منها مع أن نسبته إليه كنسبته إلى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن- بلا سبب وهو محال.

عقدة وحده ل:

لقائل أن يقول كل ما دخل أو يدخل في الوجود فهو جزئي- وله ماهية كلية

فلا بد أن يكون سبب الوقوع لجزئي من جزئياتها إرادة جزئية لكن الباري سبحانه علمه كلي وإرادته «١» كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على أنهما مبدءان لوجود الممكنات وبعبارة أخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة عللا لتكون الأجسام والأعراض في عالمي الإبداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الأشياء جزئيات فما هو المتصور عند الأوائل ممتنع الحصول هاهنا وما هو الحاصل هاهنا غير متصورهم فبطل قول الفلاسفة. و حلله أن الجزئي على ضريين أحدهما أن يكون له أمثال في الوجود ولنوعه أفراد منتشرة والثاني أن لا مثل له في الوجود وأن فرضه العقل فما يكون من قبيل الأول فلا تخصص لواحد منها في الوجود إلا بأحوال خارجة عن ماهياتها ولأزم ماهياتها والعقل «٢» لا يمكن أن يدركه إلا بآلة جسمانية فالإرادة الكلية لا تتال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨٦
واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن أن يكون تخصص
الواحد- من الأفراد الفرضية بالوجود لأمر لازم الماهية «١» فللعقل أن يدركه
وللإرادة الكلية أن يناله لأن تخصصه بالتشخص ليس بأحوال خارجة عن
ذاته وليست لذاته أمثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو من قبل
الطبيعة.

فنعول الفيض الكلي «٢» والإرادة الكلية والعناية الأزلية عامة لجميع
الموجودات المبدعة والكائنة إلا أنها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض
أو دون بعض ذاتا أو زمانا بأسباب ذاتية أو عرضية فالذاتية كالوسائل
العقلية والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما أن إرادة الذهاب إلى الحج
سبب للخطوات وسبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي
وصلت إلى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت أن العلة المؤثرة إنما يتخصص
تأثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة إلى معلولها بعد ما لم تكن
قريبة وإن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادثا هذا إذا كانت أو أمكنت
للماهية أشخاص كثيرة وأما إذا لم يمكن لها إلا واحد فيصير الإرادة الكلية
سببا لوجود الشخص الجزئي لأن إمكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف
واحد من أفراد نوع فلا يكفي إمكان نوعها لإمكان الشخص بل لا بد من
حدوث إمكان زائد على إمكان النوع في مواد شخصيته
فصل (٨) فى أن العلة هل هى أقوى من معلولها
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨٧
البداية حاكمة بأن العلة المؤثرة هى أقوى لذاتها من معلولها

فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ
الرئيس قد فصل القول فى هذه المسألة بأن المعلول إما أن يحتاج إلى العلة
لذاته وطبيعته أو بشخصيته وهويته- والأول يقتضى أن تكون العلة مخالفة
له فى الماهية وإلا لزم علية الشيء لنفسه وأما الثاني ككون هذه النار معلولة

لذلك النار والابن معلولا للأب فلا يجوز أن يكون أقوى من العلة في تلك الطبيعة لأن تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن أن يسند إلى زيادة استعداد مادية له لأن المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة أو مقتضية وأما أنه هل يكون مساويا للعلّة فنقول ذلك التساوي إما أن يعتبر في حقيقتهما أو وجوديهما فعلى الأول إما أن يتساوى مادتهما أم لا فإن لم تتساويا فإما أن تتساويا في قبول ذلك الأثر أو تختلفا فالأول «١» كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة وأما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر «٢» فإن الضوءين مختلفان بالقوة والضعف ومن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد وأما إذا كانت المادتان متساويتين - فلا يخلو إما أن تكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه الأول هو الاستعداد التام وهو على ثلاثة أقسام فإنه إما أن يكون في المادة ما يعين على ذلك الأثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فإن فيه قوة تعين على هذا الأثر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٨٨

و إما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد وإما أن لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالتفه في قبول الطعوم ففي هذه الأقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل النار يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا فإن الصور الجوهرية التي لهذه الأمور لا تكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها وأما إذا كان في المادة ما يعاوق الأثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لأن طبيعته مانعة عن قبول هذا الأثر فهنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال لأن مادة المنفعل معاوق عن ذلك الأثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشئ مع

وينافيه فلا شبهة للقائلين به أنه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بأن بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة وأشباهاها وأيضاً الماهية- قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجودين ولا شك أن الخارجي أقوى من الذهني لأنه مبدأ الآثار المختصة دون الذهني فصل (٩) في أنه كيف «٢» يصح قولهم بأن العلة التامة للشيء المركب يكون معـه

اعلم أنا قد بينا أن ماهية الشيء هي عين صورته ومبدأ فصله الأخير حتى لـ و جـ دت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٠ الصورة مجردة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشيء أو المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل فصورة الإنسان مثلاً إذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدءاً للنطق والحياة والإحساس والتغذية والتوليد والتجسم إلا أنها «١» لكماليتها وغنائها عن مزولة هذه الأفاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه.

إذا عرفت هذا فنقول الأسباب والعلل إنما يحتاج إليها الصورة في نحو وجودها الكوني لأنها الأمر الوجداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية وإذا وجدت بوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة أخرى له فهذا الوجه يقال إن العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن المركب كـ ما أنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩١ موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز أن يكون معاً لما هي علة له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها فاعلم هذا

فإنه من الحكمــــــــــــــــة المشــــــــــــــــرقية

فصل (١٠) في أحكام مشتركة بين العلل الأربع «١» وهي أمور ستة

أحدهما كونهــــــــــــــــا بالذات وبــــــــــــــــالعرض

فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدءا للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على أقسام - الأول أن يكون فعله بالذات إزالة ضد شيء فينسب إليه وجود الضد الآخر - لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فإن فعله بالذات إزالة الصفراء وإذا زالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف إليهــــــــــــــــا.

و الثاني أن يكون الفاعل مزيلا للمانع وإن لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامــــــــــــــــة فإنــــــــــــــــه يــــــــــــــــقال هــــــــــــــــادم الســــــــــــــــقف.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٢

و الثالث أن يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب بيني أو الباني يكتب أو الأسود يتحرك.

الرابع الغايات الاتفاقية إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختياري كالحجر إذا شج عضوا عند الهبوط وإنما عرض له ذلك لأن فعله بالذات أن يهبط فاتفق أن وقع العضو «١» في مسافته ومن هذا القسم حفظ ييوسة الأرض للشكل الغير الكري.

و الخامس أن يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا وأما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فأمران - الأول أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلاً مادة للهواء.

و الثاني أن يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلاً - كما يقال الطبيب يتعالج فإنه «٢» لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض وأما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض

كالسود والبياض- وأما الغاية الذاتية والعرضية فكما ستعرف.
و ثانيها القرب والبعد
فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر
لتحريك الأعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي
للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق أو ما في حكمه والمادة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٣
القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شي ء آخر إليها أو
حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك
إما لأنه وحدة ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلا بد من أحوال
ليستفيد بها قبول تلك الصور فالأول مثل الخط الواحد لصورة العضو والثاني
مثل الغذاء لصورة الخلط- أو النطفة لصورة الحيوان فإن ذلك لا يتم إلا بعد
أطوار كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والغاية
القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء-
و ثالثها الخصوص والعموم

فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شي ء واحد كالنار المحرقة لواحد
والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا
لكل شي ء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كغيره- والمادة الخاصة ما لا
يمكن أن يحلها إلا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته- والمادة العامة
مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما والهيولى الأولى مادة لكل
و فرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره
والصورة الخاصة فهي حد الشي ء وفصله أو خاصته والعامة كأجناس تلك-
والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل إلا من طريق واحد والعامة هي التي
تحصل من طرق متعددة.
و رابعها الكل والجزئي
فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي

أو نوعي أو جنسي كل في مقابل نظيره والكلي هو أن لا يوازي الشيء بمثله
مثل الطبيعة لهذا العلاج أو الصانع للعلاج وفي المادة كذلك - وأما في
الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم وأما في الغاية
فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة وأما الكلي
فكالانتصاف من الظالم.

و خامسها البسيط والمركب
فالفاعل البسيط هو الشيء الأحادي الذات وأحق
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٩٤
العلل بذلك هو المبدأ الأول والمركب منه ما يكون مؤثرته لاجتماع عدة
أشياء - إما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع
الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة والمادة البسيطة كالهوى للجسمية
والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار والصورة
المركبة مثل صورة الإنسان - التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة
أشياء وفيه تأمل والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل والمركبة هي المطلوب
المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية.
و سادسها القوة والفعل

فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه - ويصح
اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المنتهي في الكتابة عليها - وقد
تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة
الإنسان وقد تكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته وأما الصورة فقد يكون بالفعل
وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهي الإمكان المقارن لعدم الصورة في
الموضوع المعين وأما كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة
وبالفعل لأن الغاية بالقياس إلى شيء صورة بالقياس إلى صورته كما أن
الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل « ١ »
فصل (١١) في أنه هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مركبة من أجزاء

قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه
كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله «٢» لا يجوز صدور البسيط
عن المركب لأنه إن استقل واحد من أجزائه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٥
بالعلة لا يمكن استناد المعلول إلى الباقي وإلا إن كان له تأثير في شيء
من المعلول لا في كله لأنه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وإن لم يكن
لشيء منها تأثير في شيء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو
العلة فإن كان عدمها لم يكن مستقلا بالتأثير في الوجود وإلا لزم التسلسل في
صدوره عن المركب إن كان بسيطا - وفي صدور البسيط عنه إن كان مركبا
وإن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع - فلا يكون الكل مؤثرا قال
ويلزم منه أن يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها أيضا وإلا لكان
صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح - فلو كانت
بسيطة توجب لأجل حدوثها حدوث علتها ولأجل بساطتها بساطتها ولزم
التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت
علة الحادث مركبة خارجية فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركيبها «١»
من أمرين قديم وحادث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٦
و يكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول
عن العلة القديمة والشرط جاز أن يكون عدمها فلا يجتمع إذن أمور موجودة
معا ولها ترتب العلية والمعلولية إلى غير النهاية قال ويلزم منه أن يكون كل
حادث مركبا - وإلا كانت علتة بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم
النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمه الإشراق بأن ما ذكره
منقوض تفصيلا وإجمالا ومعارضا.
أما الأول فلأنه على تقدير أن لا يستقل واحد من أجزائه بالعلة يجوز أن
يكون له تأثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لأن المفروض

لزم جواز أن يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتأثير مجتمعة وذلك واضح
البطلان بيان الملازمة أن العلة إن كانت كل واحدة من الآحاد بشرط التسعة
الباقية وكانت الآحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلية والتأثير لزم ما
ذكرناه وإن كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه
ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف
المفروض- وإن كان الآحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية
محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في
الجزء الصوري عائد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره أو ما يجري
مجراه إن كان اعتباريا محضا فلا تأثير له في حصول أمر عيني خارجي
ومثال تحريك الثقل بعده رجال يمتنع التحريك ببعضهم مما سيأتي حله وإن
كان أمرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام في حدوثه- وأما النقض الإجمالي
فجوابه أنا نختار أن الجزء الصوري للمركب مركب وينتهي إلى جزء بسيط
لكن «١» لا نسلم أن كل جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٨

حادثا وجوديا موصوفا بحدوث زائد على هويته التجديدية الاتصالية
كما في أجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته
إلى علة حادثة بسيطة- ليلزم منه التسلسل الممتنع وأما المعارضة فمدفوعة
لتوقفها على حادث بسيط- يزيد حدوثه على ذاته وهو في محل المنع كما
عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من أن
علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة
لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء- في ربط الحادث بالقديم على
طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة- من هوية متجددة عدم
كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق أيضا لما حققناه وبرهنا عليه
كما سيجيء بيانه في إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من جهة إثبات
جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية التي كالحركة «١» وهي

الطبيعة السارية في الأجسام لأن حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتبسة من أجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل وأما بطلان قوله بقديم النفوس فستعلم بيانه في مباحث النفس إن شاء الله تعالى من أن النفس بما هي نفس أي لها هذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى تكون قديمة بل هي متعلقة الذات بجرم طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين إحداها ما بالفعل والأخرى ما بالقوة وهو ————— تحقيق ————— ق عرش ————— ي:

و مما قيل في هذا المقام إنه يجوز أن يكون للبسيط علة مركبة من أجزاء فإن جزء العلة للشيء الواحداني لا أثر له بنفسه بل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٩

المجموع له أثر واحد لا أن لكل واحد فيه أثرا فقد لا يكون لكل واحد أثر ولا يلزم أن يكون حكم كل واحد حكما على المجموع لأنه لا يلزم من كون كل واحد - من أجزاء العشرة غير زوج أن لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له أثر وهو نفس المعلول الواحداني وكما أن جزء العلة التي هي ذات أجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول فكذا الأجزاء التي من نوع واحد فإنه إذا حرك ألف من الناس حجرا حركة معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقل جزءا من تلك الحركة هو حصة منها بل قد لا يقدر على تحريك أصلا وإذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي علم منه أن وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع ————— ا ع.

هذا ما ذكره بعض الأعظم «١» قلت في الجواب تحقيقا للمقام إن المركب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠٠

لا يخلو إما أن يكون له جزء صوري أو لم يكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته وقد مر أن وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما يكون وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده أيضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له ومثل ذلك الوجود أي الذي كالأعداد والمقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد والأجزاء فعلة كل موجود متأصل له وحدة حقيقية لا بد أن يكون وحدتها وحدة حقيقية أقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود وحداني فلا بد أن يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة إذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له أثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار أنه مجموع واعتبار أنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شيء واحد لكن جهة وحدته إما أن تكون اعتباريا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا وإما أن يكون أمرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصري ففي كون المجموع علة للأثر ثلاثة احتمالات أحدها أن يكون جهة التأثير والعلية هي الآحاد والأجزاء فلا بد أن يكون لكل واحد منها أثر ويكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد والأجزاء وإلا فلا يكون للمجموع أثر أصلا إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقق في الواقع إلا بمحض الاعتبار الذي لا أثر له والاحتمال الثاني أن يكون جهة التأثير - هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الأول لأن الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثرة والعمدة والأصل في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية وأما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المغناطيس في جذب الحديد وتأثير الترياقات في دفع السموم فحينئذ كان المؤثر في الحقيقة هو شيئا واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء فثبت أن علة الواحد واحد بالذات وإن كان كثيرا من

بالنظر إلى هذا الوجود إلا أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل إلا في نفس الوجود مستمرا كان أو منقطعا فالوجود وإن لم يكن واجب الحصول للحدث لكن حصول هذه الكيفية أعني الحدث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في أن يكون - اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا إلا أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن «٢» أن يكون وأن لا يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون وأن لا يكون حتى ينسب إلى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وإن كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم. وربما ظن قوم أن الشيء إنما يحتاج إلى العلة لحدوثه بمعنى أن علة افتقاره إلى الفاعل هي الحدث فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا أيضا «٣» باطل لأننا إذا حللنا الحدث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠٤

بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار إلى الفاعل أ هي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شيء إلا القسم الرابع أما العدم السابق فلأنه نفي محض لا يصلح للعلية وأما الوجود فلأنه مفقور إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقف على علة الحاجة إليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وأما الحدث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا «١» ما يناسب «٢» طريقة القوم فصل (١٣) في أن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلا لا يكون علة لشيئين بينهم معية بالطبع البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض

علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدأ البسيط أن حقيقته التي بها يتجوهَر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالأخر وهو صفة الكتابة فإذا كان كذلك وصدر عنه أكثر من واحد ولا شك أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٠٥

معنى مصدر كذا غير معنى مصدر «١» غير كذا فتقوم ذاته من معنيين مختلفين - وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الإطنابات التي ليس فيها كثير فائدة - وإياك أن تفهم من لفظ الصدور وأمثاله الأمر الإضافي الذي لا يتحقق إلا بعد شيئين - لظهور أن الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فإنه لا بد أن تكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية - وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المراد - حتى إن الخصوصية أيضا لا يراد بها المفهوم الإضافي بل أمر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة إذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها «٢» فإذا فرض العلة بما هي به علة بسيطا حقيقيا ويكون معلولة أيضا بسيطا «٣» حقيقيا وبعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة إما في ماهيته أو في وجوده
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٠٦
شك وإزالة:

و من أسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء إن المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركبة من أمور غير متناهية وبليه في السخافة والوهن قوله «١» الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثنوة لتلك الجملة إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثنوة للجملة الأخرى فيلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعا اثنتين وكان هذا القائل- لم يتيسر «٢» له فهم كون البسيط الحقيقي مبدءا ولا أمكن له تصور معناه فضلا عن إثباته أو نفسه.

و كتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب- لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لأمرين ك ا وب مثلا كان مصدرا ل ا وما ليس ا لأن ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الإمام الرازي نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا أعني صدور ب كما أن الجسم إذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذاك فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله وليس قولنا إن في الخمر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠٧ رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس رائحة فإن في الأول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان. قال ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول- فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف- أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان. أقول إن ما ذكره أيضا يدل دلالة واضحة على أن هذا الجليل القدر ما

تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدءا لشيء وإن مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء أرسطاطاليس وهو واضعه إن هذا الرجل يتمنطق على المشاعين فهو أيضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة أليس ذلك منه غيا وضلالا وحمقا وسفاهة فإننا قد قررنا أن المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست إلا هي فإذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لـ أ مثلا ولما ليس أ مثلا كانت مصدرية لما ليس أ غير مصدرية لـ أ التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض.

و أما ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ أن صدور لا أ ليس صدور أ فهو لا صدور أ فما اتصف بصدور لا أ فقد اتصف بلا صدور أ- فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفا من حيثية بصدور أ ومن حيثية أخرى بلا صدوره من غير تناقض أما إذا لم يكن له إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله أن اتصاف الشيء بـ بأمراً هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة. وفيه بحث أما أولا فلأن اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين أو من جهة واحدة وشروط التناقض ووحداته «أ» مشهورة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٠٨ و لم يشترط «أ» أحد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا. و أما «٢» ثانيا فلأننا نسلم أن اتصاف الشيء بـ بأمراً هو بعينه لاتصافه بآخر - غاية الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر ولا يلزم «٣» منه أن يصدق عليه لا اتصافه بآخر. و أما ثالثا فلانتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به أحد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١٢
عام يكون جهة استناد ذلك المعلول إليها فهو غير مستقيم فإننا ننقل الكلام
إلى تلك الجهة المشتركة فإن لزومها إن لم يكن لجهة أخرى مشتركة فذلك
هو المطلوب وإلا لزم التسلسل فى الجهات الاشتراكية.
فإن قلت المعلول إما أن يفتقر لماهية إلى علة معينة فاستحال استناده إلى
غير تلك العلة وإن لم يفتقر إليها لماهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن
شيء لذاته لا يكون معلولا له.

قلت المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلى علة ما لا إلى علة
معينة لكن استناده إلى العلة المعينة لأمر يعود إلى العلة لأن ذات «١»
العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول افتقار المطلق من حيز المعلول
وتعيين العلوية من جانبها
فصل (١٥) فى أحكام العلوية الفاعلية
قد علمت أن كل علة مقتضية فهي مع معلولها
لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من إهمال الحثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات
وما بالعرض فما قيل إن الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه
الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون الفاعل
ف_____اعلا

و الفاعل أيضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض
إما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإن المعالج
بالذات هو من حيث إنه طبيب وإما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء
نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنه
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١٣

يبرد بالعرض وفعله بالذات استقراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة
ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط
الحائط فإن معطي الصحة مبدأ أجل من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل

الطبيعي للسقف وكذا الحكم في إحالة النار ما يجاورها تسخيناً وطرح البذر في الأرض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الأشياء فإن هذه ليست عللاً بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الأب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن البناء حركته علة لحركة لبن ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات - على نحو من الاجتماع وكذا الأب علة لحركة المعنى إلى الرحم وأما تصويره حيواناً وبقاؤه حيواناً فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة وأما حصول السخونة في الماء واستحالتها إلى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وسنبرهن أن علة كل جسم أمر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار جسمانية أحق بأن تكون مقدمة بالعلية من نار أخرى كذلك وبالجمله فكل نوع إمكاني متفق الأفراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت أن العلل السابقة ليست عللاً بالذات فهي معدات ومعينات وبالجمله علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيدة كما في عرف الإلهيين وأما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجوداً غير التحريك فقد دريت أن مثل هذه العلة تكون معدة « ١ » وليست علة بالذات فالجسم لا شئ تما له على الهيولى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١٤

التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى والإيجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم أو صورته علة لوجود لكان العدم مفيداً للوجود فلا استقلال لهذه الأشياء في الإيجاد بل الحق أن نسبة الإيجاد إليها لو صحت فهي تكون لإمداد علوي

وإنما هي روابط ومصحات للوجود وإذ قد علمت أن وجود المعلول لا يساوي وجود العلة إذ وجودها بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم يضاف إلى المعلول - والمعلول ليس يجب إلا إذا كان مضافا إلى العلة فالعلة بهذا أحق من المعلول فتبين من ذلك أن العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره في الوجود عن الجوهر وأن الموجودات المركبة لا تكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل أو نفس ولا محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق إذ العلة يجب أن يكون حظها من الوجود أوكد من المعلول.

وهـ م وتنبـه:هـ
ما أشد في البطلان وأغرز في الهلاك والفساد من جملة الآراء الخبيثة والعقائد الرديئة المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم « ١ »
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١٥

أن العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والإدامة والإمساك والإبقاء فإن هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويسـيـء ظنه بباريه دائما ويوجب أن يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من أغراض دنياه ويمكن له فيها وملكه بها وأخلده إلى الأرض فهو لا يذكر ربه إلا ناسيا ولا يسأله إلا بطرا ورثاء أو مضطرا عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من أكثر الناس الذين قد وافقوا بطبائعهم هذا الرأي وإن لم يصرحوا به فهم عن ربه لمحجوبون طول عمرهم وبياراتهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عمى وضلال في هذه الدنيا وفي الآخرة أعمى وأضل سبيلا وأما من اعتقد ما بإزاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بأن العالم محدث مخترع مطوي في قبضة بارئه - يحتاج إليه في بقائه ويفتقر إليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين وامتداد الفيض عليه

ذلك لأن الباري تعالى كما يستوضح في مقامه- مختار في فعالة بنحو من الاختيار أجل وأرفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم وإن شاء سكت فهذا حكم إيجاد العالم واختراعه من الباري إن شاء أفاض جوده وفضله وإظهار حكمته وإن شاء أمسك عن الفضل والجود- كما ذكر في آية إمساك السماوات والأرض ذكر وتلـ ويح:

قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين أن المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاختبارات والشروط التي لا بد منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الإيجاد بل في الإعداد. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١٧

و ربما احتج عليه بعضهم بما حاصله أن الذي هو بالقوة سواء كان عقلا أو جسما لا يفيد وجودا أصلا وإلا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال قال فلا يصح إفادة الوجود إلا لمن هو بريء من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجـوده لا غير. وهذه الحجة وإن استحسنتها الجمهور لكن يرد عليه أن الإمكان المعبر عنه بالقوة وإن كان أمرا ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الأمر بل الثابت له فيها إنما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل إياه وذلك الاعتبار أيضا وإن كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة والسر فيه أن الإمكان أمر عديمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة أحدهما في الواقع واتصاف الشيء «١» بأمر عديمي في نحو من أنحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الأمر في الواقع هذا بخلاف الأمر الوجودي فإن الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع فإن زيدا مثلا إذا كان متحركا في مكان من الأمكنة كالسوق مثلا يصدق

عليه أنه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل إذا لم يكن متحركاً أصلاً نظير هذا «٢» ما قالوه من أن تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما وعدمها بعدم جميع الأفراد فحينئذ لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيداً للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة وإفادة الوجود والتحصيل أيضاً الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢١٨

هب أن الإمكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك أنه إذا كان فاعلاً لشيء يكون فاعلاً له بحيثية كونه ممكناً بل الفاعلية له «١» بحيثية وجوده كما أن اللونية للحيوان مثلاً لا مدخل لها في تحريكه وإحساسه ولو سلم أن فاعليته لا تحصل إلا بإمكانه لكن لا يلزم كونه جزءاً لمفيد الوجود بل ربما يكون شرطاً وخارجاً كما أن مدخلية الهيولى في تأثير الصورة عند من يجوز «٢» أن يكون لها تأثير إنما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص أثرها بها لا لأن تكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف «٣» ولو لم يكن عندهم مدخلية للإمكان ولو شرطاً لانتقضت قاعدتهم في صدور الأفلاك عن العقول بواسطة جهة الإمكان والإمكان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢١٩

عدمي فأين التخلص من وساطة الإمكان ثم الإمكان «١» وإن كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الإمكان حتى لا يكون لها حيثية أخرى سوى كونه ممكناً وخصوصاً عند المشاءين القائلين بأن الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة الإمكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في إثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة.

و أما ذكره صاحب الإشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل وكما أن النور القوي لا يمكن - النور الضعيف من الاستقلال بالإضاءة فألقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط لو فور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الإشراق بقوله وكماله يتصور

الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا ومحمولا [مجبولا] على ذلك الاختيار من غيره فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه وينتهي بالأخرة إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه- بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مسـتأنف وغرض عارض. فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم

أنه ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالى إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشاءين إلى أن فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا وصاحب الإشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين إلى أنه فاعل للكل بالمعنى الأخير وسنحقق لك في مستأنف الكلام من الأصول الآتية إن شاء الله تعالى إن فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية بأحد من الوجوه الثلاثة الأول وإن ذاته أرفع من أن يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطراب التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا- وعلى أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس فإن صحة الشرطية غير متعلقة بصـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٢٥
شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلا أن الحق هو الأول منهما- فإن فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية.

تمثيل:

أصناف الفاعلية المذكورة وأنحائها الستة المسفورة متحققة في النفس الآدمية بالقياس إلى أفاعيلها المختلفة فإن فاعليتها بالقياس إلى تصوراتها

وتوهماتهما بالرضا وكذا بالقياس إلى قواها الجزئية المنبعثة- عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها كوهما وخيالها فإن النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبائع من الشخصيات- ويستتبط النتائج من المقدمات وليس لتلك القوى إدراك «١» ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الإدراك كما سيأتي على أن الوهم الذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم إلا بإدراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثة عنها بنفس ذاتها- المدركة وذواتها المدركة لا بإدراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بإدراك آلة أخرى إذ لا آلة للآلة وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية- كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والقبض «٢» الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورهما للشيء الحامض وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها إلى تحصيل أغراضها واستكمالها لها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة

الخير

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٢٦
لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وسائر ما أشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر فصل (١٦) في أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك

بيانه أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثرا في المعلول أو لا يكون فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في

المفروض أولاً فاعلا إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهرة فاعلا-
فاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له فإذا
ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه
بالاقتضاء والتأثير فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة
إليه بسنخه وذاته- ولقائل أن يقول فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم
بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا أنا إذا عرفنا حقيقة شيء من
الأشياء أن نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني
الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد وما من شيء إلا وله لازم
وللازم لازم ولللازم أيضا لازم إلى غير النهاية فيلزم للنفس إدراك
الأمر الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد.
وحله من وجوه الأول أنا وإن سلمنا أن العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم
بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلم أن لكل شيء
لازما حتى يلزم من إدراك شيء واحد إدراك أمور غير متناهية ونحن لا
نعرف من الحقائق إلا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٢٧
صفاتها ولوازمها الأخيرة وآثارها القاصية [الفائضة] دون أنفسها ومبادئها
وأسسها بابها القصوى.
لا يقال إن تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضا
لازمة لتلك الصفات فإذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم أن يكون العلم
بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم
بسائر الصفات.

لأننا نقول من الجائز أن يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس
كلي- فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين وتساوي
القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبي خط
مستقيم قام على مثله فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه.

الحواس وتورطه في الدنيا يلهمه عن الالتفات بذاته وبذهله عن الإقبال إليها والرجوع إلى حاق حقيقته فلا يدرك «٣» ذاته إلا إدراكا ضعيفا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٢٩ و لا يلتفت إليها إلا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق إلى البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور فإدراكها لذاتها أيضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور فتغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصها وآثارها وأما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتتابع ذاتها في مشهد ذاتها فذاتها على كل شيء منسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا فصل (١٧) في العلة العنصرية وأقسامها

إن العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء إما بوحدانيته أو بشركة غيره والأول إما مع تغير ما في نفسه أو لا معه فالثاني كما للوح بالقياس إلى الكتابة والأول لا يخلو إما أن يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كما للمشعة إلى الصنم والصبي إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من أحواله- بعروض الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك أو بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود- وإما أن يكون مع تغير في جوهره وذاته إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالنحت شيء من جوهر أو بالزيادة كما للمني إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوانية وإن كان مع انسلخات صورية وأما الثاني فإما مع استحالة ما مثل الهليلج إلى المعجون أو لا مثل الخشب والحجارة إلى البيت ومن هذا الجنس الآحاد للعدد ثم العنصر إما عنصر لكل كالهيليولى الأولى- وإما عنصر لعدة أمور مثل العصير للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل إن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في

يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الإنسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن وتحريكها إياه وتدبيرها له فنفسية النفس ليس كإنسانية الإنسان وزيدية زيد إلا أن يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما للماهية مخصوصة فظهر أن بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحديثاتها الزائدة عليها فهو من جهة أنه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة أنها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث إنها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطنية ومن حيث إنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمى أسطقسا فإن معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركب - ومن حيث إنه أول ما يبتدى منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث إنه أحد المبادي - الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون « ١ » هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وإن كان ذلك القابل أبدا يكون بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع أن مادة كل واحد من الأفلاك مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الأول بأن تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الأسباب الفعالة فكأنها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بأن تعدد المواد الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣٢

تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأن المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها - فلها في مرتبة ذاتها ليس إلا إيهام محض وإلا لكان فيها في نفسها مبادي فصول ذاتية - وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فالحق أن تعدد المواد الفلكية إنما هو بأسبابها الصورية المحصلة

لذاتها موجودة بالفعل وبضرب من اتحادها بتلك الصور - التي هي مباد
لفصول حقيقية ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور
المقومة نحواً من الوحدة الجنسية باعتبار « ١ » والشخصية باعتبار آخر عند
أخذها لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء ء
فصل (١٩) في حال شوق الهيولى إلى الصورة
إن هذا مما أثبتته القدماء من الحكماء على ما حكى عنهم وما ظهر لنا من
آثارهم ونتائج أفكارهم يدل دلالة واضحة على أن مبنى رموزهم وأسرارهم ليس
على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن والتخيل من غير يقين بل
أمورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية
بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدره
للعقول حتى صفت أذهانهم ولطفت أسرارهم وتصيقلت مرآتهم واحتذت بها
شطر الحق وظهرت لها جليلة الحال ثم أشاروا إلى نبذ منها حسب ما وجدوه
مناسبا للنفوس المستعدين له من المقال - على ما هو شأنهم في كثير من
نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم - من لدن تحريف
الحكمة وتغيير المنهج في اكتسابها وعدم الدخول في البيوت
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣٣

من أبوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوقها بأغراض النفس
ومحبته الرئاسة وطلب الدنيا إلى يومنا هذا قدحوا في ذلك ونسبوه إلى مجرد
التجوز والتشبيه من غير تأصيل وتحقيق وذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق
هؤلاء القادحين - بنقل هذا المطلب عن أولئك العظماء وإما للجهل بكمال
مرتبتهم حيث لم يبلغ أفهامهم وعقولهم مع صفائها وتجردها عن شوائب الدنيا
إلى ما بلغت به عقول أكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته
وأما الذي ذكروه في القدح فيه - فهو أن هذا الشوق الذي أثبتته القدماء في
الهيولى إما أن يكون نفسانيا أو طبيعيا - والأول ظاهر البطلان والثاني أيضا
باطل لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون إلى صورة معينة أو إلى مطلق

فأقول ومن الله التأييد والتسديد إنه قد مضت منافي الفصول المتقدمة أصول- لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتأصيلا. فالأول منها ما بيناه من أن الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتأخرون وأن ليس الاختلاف بين أفرادهِ ومراتبهِ بتمام الذات والحقيقة أو بأمور فصلية أو عرضية بل بتقدم وتأخر وكمال ونقص وشدة وضعف وأن صفاته الكمالية من العلم والقدرة والإرادة هي عين ذاته لأن حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجودية فإذا قوي الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية وإذا ضعف ضعفت. و الأصل الثاني أن حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع وإن المتحقق في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده وأما المسمى بالماهية فهي إنما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها- بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣٦
على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا- على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود العرفاني الذوقي و الأصل الثالث أن الوجود على الإطلاق مؤثر ومعشوق ومتشوق إليه

و أما الآفات والعاهات التي يتراءى في بعض الموجودات فهي إما راجعة إلى الأعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود- وإما أنها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود في الأشياء الواقعة- في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده من جهة الأسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد

منهما موجودا بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشأة معينة جزئية يضيق ويقصر عن اشتماله على الآخر أو إحاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقة القوام الخارجي بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وأن أضيق الأشياء وجودا هي الأبعاد والمقادير لقصر رداء وجودها عن الفسحة إلا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي إلا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهي الأبعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة أيضا عند أهل التحقيق ولأنها أيضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لأجزائها أحدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقدارية وكميته الاتصالية فمما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو أن يتفارق كل من أبعاضه المقدارية الاتصالية- عن بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء ويغيب الكل عن الكل ولهذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣٧

يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة- والموت والشر إذ العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له بذلك الشيء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه فعالمية المقداريات والمتكلمات على نسبة وجودها ثم أضعف المقادير والمتصلات وجودا غير القار منها كالزمان والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا كلام وقع في البين ليس هاهنا موضع تبينه وتحقيقه ولعلنا نرجع إليه في مستأنف القول بزيادة توضيح وتتميم إن شاء الله العزيز فالغرض هاهنا أن تذكر أن الوجود من

حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الإطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فإذا صادفه شيء حفظه وأمسكه عشقا وإذا فقدته طلبه شوقا. و الأصل الرابع أن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه

فإن العادم لأمر ما رأسا لا يشتاقه ولا يطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لأمر ما لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه إذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو بريء من أنحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال أن يلحقه تشوق إلى شيء ويعتريه طلب وحركة إلى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق التمام - يليق به أن يشتاق إليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبولة على فضائلها التي يليق بمرتبة كل منها ماثلة بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الأدنى ليس مما يزيد لها فضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا - ومواهب نازلة منها إلى السوافل ورشحات فائضة منها على الأواني من غير التفات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٣٨

و غرض وقصد منها إلى إصلاح الكائنات فلا يتصف هي أيضا بالتشوق إلى ما دونها - بل بالالتفات إلى ذواتها لكونها هائمة في جمال الأزل مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولاتصالها به ودوام استغراقها في المبدأ الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة إلى العالي أيضا إلا بنحو مندمج في ذواتها الإمكانية بحسب خفاء ماهياتها وظلمة جواهرها عند اعتبار أنفسها في نحو من أنحاء ملاحظة العقل إياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها وذلك لأجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها - عن مشاهدة ما يزيد عليها وإشراق ما يفضل على حدقة إدراكها من الوجود الحقيقي والنور الإحدى

فهى من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للماهية- من حيث هى فى اعتبار العقل المرتفعة فى الواقع الزائلة عند سطوع نور الأول تعالى على ذواتها النورية الوجودية القدوسية وأما غير هاتين المرتبتين من الوجود- فسواء كانت نفوسا فلكية أو صورا سماوية «١» أو طبائع نوعية عنصرية أو جواهر امتدادية أو هيولى جسمية فإن جميعها مما يستصحبها قوة وشوق إلى تمام أو كمال- كما سينكشف لك فى باب الهيولى إن شاء الله تعالى وقد علم من ذى قبل فى مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح أن جميع هذه الأشياء كائنة على اعتراف شوق من هذا البحر الخضم بل على اعتراف بالعبودية لهـــــــذا المـــــــبدع القـــــــديم و إذا تمهدت «٢» هذه الأركان والأصول وتقررت هذه الدعاوى التى بعضها الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣٩ بينه وبعضها مبينة فى سوابق الفصول فنقول أما إثبات الشوق فى الهيولى الأولى

فلأن لها مرتبة من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي أتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه فى موضعه وإن كانت مرتبتها فى الوجود مرتبة ضعيفة لأنها عبارة عن قوة وجود الأشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة فى الوجود واتحاد الجنس بالفصل فى الماهية وإذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الأولى «١» أن سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والإرادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود أينما تحقق وكيف ما تحقق- فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذى هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها- طالبة للوجود المطلق الكامل الذى هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل له تمامه- يكون مشتاقا إلى حصول ما يفقد منه شوقا

إلى الكمال - فالمشتاق وإن كان غير الهیولی لكن من جهة اقترانها بذلك لا بالذات.

و أما الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما أورده من استدلاله على نفي الشوق عن الهیولی فنقول أما قوله أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهیولی فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق فإن المادة وإن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجردة عن الصور أمرا عدما وبحسب اعتباره إياها مطلقة ماهية ناقصة مبهمة في غاية الإبهام لكنها يصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي شأنها تقويم وجود الهیولی محصلة وتحصل نوعيتها متقررة فهي إذن باعتبار تحصيلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها أشواق نفسانية إلى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكية أو عنصرية مجردة أو منطبعة باعتبار تحسراتها النفسانية النباتية يكون لها أشواق نباتية إلى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصيلاتها الطبيعية يكون لها أشواق طبيعية من التحفظ على الأشكال والأوضاع والتحيز في الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الأجسام الطبيعية البسيطة والمركبة. و أما قوله وأما الشوق التسخيري إلى آخره - فغير صحيح لما ذكرنا من إثباتات « ١ » المقدمة الممنوعة.

و أما قوله ولقد كان يجوز أن يكون الهیولی مشتاقا إلى الصور لو كان هناك خلوع عن الصور كلها.

فنقول قد ظهر مما ذكرناه أن للهیولی بحسب استعدادها للأشياء شوقا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٤٢

إلى الأشياء وما ادعي أن لها شوقا إلى كافة الصور في كل واحد من الأزمنة وبكل من الاعتبارات حتى يقال إن الشوق ليس إلا لما لم يحصل بعد من الأمور التي يمكن حصولها للهیولی بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورة ما خلوها في ذاتها عن صورة وإذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار

تحصلها الخارجي بتلك الصورة المكملّة- لها نوعا لها وسلوة اطمينان وغنى وعدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند تنوعها وتحصلها بتلك الصورة إلى ما يزيد عليها من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فإن كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار إلى كافة الصور بل إنما كفت حاجتها إلى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة إلى سائر الصور كامرأة لا تكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكة ودغدغة إلى رجل بعد رجل ما دامت هي هي كذلك حال الهيولى بالقياس إلى الصور من حيث تشوقها إلى التلبس بها والاستكمال لورودها فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون في الإمكان بإزائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوة إلى الفعل إلا قدر متناه وهكذا تترقى في الاستعدادات- بحصول الكمالات الإضافية وفيضان الخيرات النسبية ويكون بحسبها التشوق المناسب لها إلى أن ينتهي إلى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه- إلى أن يصل إلى الكمال الأتم والخير الأقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات- وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الأشواق ويتم فيه الخيرات وأما قوله ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة إلى آخره. فنقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الأول وهو كون تشوقها إما لأجل الخلو عن الصور كلها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مجردة أو لأجل الخلو عن الصورة التي يفقد عنها ويمكن حصولها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٤٣
و أما قوله ومع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرك إلى الصور وإنما يأتيها الصور الطارئـة إلى آخره. ففيه أن جهات الطلب والحركة إلى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك إلى

الصور المتفاسدة العنصرية وما ذكرناه «١» ثانيا من تشوقها إلى الصور المترتبة في الكمال المتروية في الخيرية التي يكون كل تالية منها غاية وثمره للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد وتعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات إذ بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائية للأخرى بخلاف السلسلة الأخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة- فيجوز ذهابها لا إلى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية ولغايتها غاية أخرى- عدم الغاية «٢» وعدم الشوق الذاتي لما بينا في مبحث الغاية وجه حله فقد تشعشع وتبين مما ذكرناه حقيقة ما هو الموروث من القدماء الإلهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعية التي هي خيرات إضافية ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقي والجلال الأرفع والكمال الأتم بل ظهر أن جهة الاشـتياق فـي جميع المشـتاقين والمشـتاقات الحـكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٤٥ إنما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد فإن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام والكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقـد إذا لم يكن ممكن الدرك- والحصول فلا شوق أيضا وجهة القصور المتدارك والفقـد للكمال المنتظر كما علمت مرارا إنما هي الهيولى الأولى في كل شيء كما ادعينا وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من براهين وجود الهيولى- المباحث المتعلقة بأحكامها وتلازمها مع الصورة.

ثم إن العجب أن الشيخ ممن أثبت في رسالة عملها في العشق حال تشوق الهيولى إلى الصورة بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهانا عاما على إثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحية وغيرها أورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية في كونها متشوقة فقال إن كل واحدة

من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له « ١ » في وجودها - فأما الهيولى فلديمومية نزوعها [نزعها] إلى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة - ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت إلى الاستبدال منها بصورة إشفاقا عن ملازمة العدم المطلق إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٤٦ المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق ولا حاجة بنا هاهنا إلى الخوض في لمية ذلك فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت ذميمها بالكم فقد تقرر أن في الهيولى عشقا غريزيا هذا كلامه فـ في تلـك الرسـالة

فصل (٢٠) في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة

أمـا الصـورة

فهو الشيء الذي يحصل الشيء به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك وهو المختص باسم المادة وهي على الأول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كما علمت من أن الصورة ليست علة صورية للمادة لأنها ليست جزء من المادة بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت أيضا أن للصورة عدة معان أخر « ١ » وقد نبهناك على أن الكل مما اشتركت في معنى وحيثية واحدة هي جهة الحصول والفعالية والوجود كما أن معاني العنصر جميعا اتفقت في معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة و أما الفرق بين الصورة والطبيعة

فهو أن اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات والخاص مقوم الذات والأخص المقوم الذي هو المبدأ الأول للتحريك والتسكين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٤٧

لا بالعرض ولا بالقسر فالاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثالث بالاشتراك الصناعي « ١ » للإثم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان وأما الصورة فكما علمت هي الجزء الذي يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لأن العنصر البسيط كالماء مثلا جزؤه الصوري بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة وأما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة أخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلا جرم كانت صورها التركيبية مغايرة لطبائعها.

فإن قلت إذا كان لا بد من الصورة الأخرى للمركب فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو كل منهما أو الواحد لا غير.

قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنه قال الأجسام المركبة لا يحصل هوياتها بالقوة المحركة لها إلى جهة واحدة وإن كان لا بد وأن يكون هي ما هي من تلك القوى فكانت تلك القوة جزء من صورتها يجتمع منه عدة معان فيتحد كالإنسانية فإنها يتضمن القوى الطبيعية والنباتية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون لمجموع أمور غير مقومة تأثير في التقويم وذلك لأننا لو فرضنا عدة صور مقومة للشيء فوق واحدة فإما أن يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب أن يستغنى بكل منها أن كل ما هو غيره - فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم وهذا خلف وإما أن يكون المستقل إحداهما - فقط فلا يكون الأخرى صورة وإما أن لا استقلال لإحداهما بل المقوم هو المجموع - من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد فالصور المقومة شيء واحد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٤٨

على أن ذلك يستحيل أيضا لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحدة عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة مقومة له

فيكون سابقا عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الأجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر وهو محال وإذا بطل القسم الأول فبقي أحد القسمين الآخرين لكن المختار «١» عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثاني وأن يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم والتأخير والظاهر أن هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ وأما نحن فالمختار عندنا «٢» هو القسم الثالث أي كون المقوم «٣» هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها أولا كما حققناه في مباحث الكليات.

فإن قلت هذا أيضا باطل لأن النفس الناطقة من مقومات الإنسان فلو لم يكن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٤٩
للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ في التقويم لكانت إعراضا وهي جواهر - فيلزم أولا أن يكون الواحد بالانوع جوهرًا وعرضًا وثانيًا أن يكون صور البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان فهي مقومة لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه على هذا الموضع هذا خلف.
قلت هذا عقدة تحل بالأصول «١» التي سلفت منا فتذكر ليظهر لك جليلة الحال ثم إن من المستحيل كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا لشيء واحد بعينه ولا استحالة في كونه جوهرًا لشيء واحد وعرضًا لآخر ومما يجب أن يعلم هاهنا أيضا الفرق بين الجوهر والجوهرى وكذا العرض والعرضي فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهرًا بالمقايضة إلى شيء آخر لأنه ليس من باب المضاف وكذا العرض وأما كون الشيء جوهرًا فهو من باب المضاف والأمور النسبية التي لها هويات دون الإضافة مما لا يستنكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه - فصور البسائط مقومة للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية وإن احتيجت إليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام في

صورة النبات فإنها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خواص النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان - وليس بمقوم داخلي كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره وتذكر أيضا أن كون حد الشيء وشرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناه في ماهية المحدود وذاته إذ ربما يكون «٢» للحد زيادة على المحدود وسيجيء أيضا الف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٠

بين علة وجود الشيء وعلة شئنيته والعجب أنهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بأن كلا من الأجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فهل لهذا الحكم معنى إلا كون طبيعة كل منهما واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها - كان ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة

فصل (٢١) في الغاية وما قيل فيها
أما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء كما علمته سابقا وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى وقد يكون شيئا آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغبلة وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء كانت في القابل كتأمات الحركات - التي تصدر عن روية أو طبيعة أو في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وإن كان الفرح بذلك الرضا أيضا غاية الأخرى وهذا مجمل يحتاج إلى التفصيل

فصل (٢٢) في تفصيل القول في الغاية والاتفاق والعبث والجفاف
قالوا إن الشيء يكون معلولا في شئنيته ويكون معلولا في وجوده فالمادة والصورة علتان لشئنية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لأحد في - أن كل مركب له مادة وصورة وفاعل وأما أن لكل معلول فوجوده علة

غائية ففيه شك فإن من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥١
عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية
وهكذا- فلا يكون له بالحقيقة غاية كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان
الجميع أوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية
والنتائج المترادفة للقياسات- إذا كانت غير متناهية فلنورد بيان هذه الأمور
في مباحث
المبحث الأول في العبث وإثبات غاية ما له

اعلم أن كل حركة إرادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة
المحركة أي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي
قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع والذي قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من
الجميع هو الفكر والتخيل وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقة
حركة القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصور يفعل
الشوق والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال كما
سيتضح لك من ذي قبل إن شاء الله تعالى- من أن تصور النظام الأعلى
علة لصدور الموجودات من غير حاجة إلى شوق- ولا استعمال آلة ثم إذا
تحرك الشوق إلى الإجماع وتحقق الإجماع خدمته القوة المحركة التي في
الأعضاء فقد ثبت أن الحركات الإرادية تتم بالأسباب المذكورة وربما كانت
الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي إليه الحركة
كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام
فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته إليه وربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان
إلى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الأول يكون نفس من انتهت إليه الحركة نفس
الغاية المنشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المنشوق حاصلا بعد ما
انتهت إليه الحركة وربما «١» يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد تبين أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٢

الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية أولية للمبدأ القريب للحركة التي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له «١» غيرها بخلاف المبادي قبله إذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي إليه الحركة كما علمت فإن اتفق أن يتطابق المبدأ القريب الأقرب والمبدءان اللذان قبله أعني القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل «٢» والفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثاً لأنها غاية إرادية وإذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكري فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس - وحركة المريض أو التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحبة فيسمى الفعل في الأول جزافاً وفي الثاني قصداً ضرورياً أو طبيعياً وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً «٣» وإذا تقررت هذه المقدمات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٣

فقد علم أن العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور والشرائط المبينة - فقول القائل إن العبث من دون غاية البتة أو من دون غاية هي خير أو مظنونة خيراً غير صحيح فإن الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدءاً له بل بالقياس إلى ما هو مبدءاً له ففي العبث ليس مبدءاً فكري البتة فليست فيه غاية فكرية - وأما المبادي الأخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيراً بالقياس إليه فإن كل فعل نفساني فالشوق مع تخيل وإن لم يكن ذلك التخيل ثابتاً بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به فإن التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب إلى غير النهاية

ثم إن لانبعاث الشوق من النائم والساهي - وكذا ممن يلعب بلحيته مثلا علة لا محالة إما عادة أو ضجر عن هيئة أو إرادة انتقال - إلى هيئة أخرى أو حرص من القوى الحساسة أن يتجدد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيدة والانتقال عن المملول لذيد والحرص على الفعل الجديد لذيد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسي أو تخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الإنساني فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدأ له وإن لم يكن خيرا حقيقيا

المبحث الثاني فاني في الاتفاق
زعم ديمقراطيس أن وجود العالم إنما يكون بالاتفاق وذلك لأن مبادي العالم أجرام صغار لا يتجزى لصلابتها وهي مبثوثة في خلا غير متناه وهي متشاكلة الطبائع « ١ » مختلفة الأشكال دائمة الحركة فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٤
على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه « ١ » زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

و أما أنبازقلس « ٢ » فزعم أن تكون الأجرام الأسطقسية بالاتفاق فما اتفق إن كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك حجج. منها أن الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لأجل غرض. و منها أن الفساد والموت والتشويهاات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع أن لها نظاما لا يتغير كأضدادها فعلم أن الجميع غير مقصودة للطبيعة فإن نظام الذبول وإن كان على عكس النمو والنشو ولكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يمهل - ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون أن يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بأن نظام النشو والنمو أيضا بسبب ضرورة

المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذي يعلم جزماً أنه كائن لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار إلى البارد فلما برد صار ماء ثقيلاً فنزل ضرورة فاتفق أن يقع في مصالح فيظن أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل الضرورة المادة. و منها أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالا مختلفة مثل الحرارة فإنها تحل الشمع الحكمة المتعالية فى الاسفار العقائية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٥ و تعتقد الملح وتسود وجه القصار ويبيض وجه الثوب.

بالاتفاق إنما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها وأما بالقياس إلى مسبب الأسباب والأسباب المكتتفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقا كما وقع في ألسنة الحكماء الأشياء كلها عند الأوائل واجبات فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودا بالاتفاق فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التي ساقط الحافر إلى الكنز اتفاق - وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت أن الأسباب الاتفاقية حيث تكون تكون لأجل شيء إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما يتأدى السبب الاتفاقي إلى غايته الذاتية - كالحجر الحابط إذا شج ثم هبط إلى مهبطه الذي هو الغاية الذاتية وربما لا يتأدى إلى غايته الذاتية بل اقتصر على الاتفاقي كالحجر الحابط إذا شج ووقف ففي الأول - يسمى بالقياس إلى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس إلى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني يسمى بالقياس إلى الغاية الذاتية باطلا فإذا تحقق ما قدمناه فقد علم أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة - فيكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكن أولا أمور طبيعية - أو إردية لم يقع اتفاق فالأمور الطبيعية والإردية متوجهة نحو غايات بالذات - والاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث إن الأمر الكائن في نفسه غير متوقع عنها إذ ليس دائما ولا أكثرها لكن يلزم أن يكون من شأنها التأدية إلى ذلك - لا دائما ولا أكثرها إذ لو لم يكن من شأنها التأدية إليها أصلا لم يقل في ذلك الأمر - إنه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فإنه لا يقال إن قعود زيد اتفق إن كان سببا لكسوف الشمس وإذا قيس إلى أسبابه المؤدية فيكون غاية ذاتية له طبيعية أو إردية فظهر أن وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وإن كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٧
و أما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الأول أنه ليس إذا عدت
الطبيعة الروية وجب أن يحكم بأن الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غاية
فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل إنما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من
بين أفعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة
يلزم تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر «١» كون
النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل
متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فإن الأفلاك سليمة عن
البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير روية.
و مما يؤيد ذلك أن نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج إلى روية
أخ—

و أيضا أن الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم إذا صارت ملكة لم
يحتج في استعمالها إلى الرواية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي
في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة وإذا روى الكاتب في
كتبه حرفا أو العواد في نقرة يتبدل في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد
وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه ومبادرة اليد في حك
العضو من غير فكر ولا روية وأوضح منه أن القوة النفسانية إذا حركت
عضوا ظاهرا فإنما تحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك وفي
الشبهة الثانية أن الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول
موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة أما الأعدام «٢» فليس من شرط
كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغ إليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٨

لقصور الطبيعي عن البلوغ إلى الغاية المقصودة وهاهنا سر «١»
ليس هذا المشهد موضع بيانه وأما نظام الذبول فهو أيضا متأد إلى غاية
وذلك لأن له سببين أحدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة

شعيرا لأجل أن القوة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها ولو فرض أجزاء الأرض مختلفة فاختلفاها ليس بالماهية الأرضية- بل لأن قوة في الحبة أفادت تلك الخاصية لذلك الجزء الأرضي فإن كانت إفادة تلك الخاصية لخاصية أخرى سابقة عليها لزم التسلسل وإن لم يكن كذلك كانت القوة- المودعة في البرة لذاتها متوجهة إلى غاية معينة وإلا فلم لا ينبت الزيتــــــــــــــــون بــــــــــــــــرا والبطــــــــــــــــخ شــــــــــــــــعيرا. و منها أن الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوقة- كلها خيرات وكمالات ولهذا إذا تأدت إلى غايات ضادة كان ذلك في الأقل فلماذا يطلب الإنسان لها سببا عارضا فيقول ما ذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخــــــــــــــــير إن لــــــــــــــــم يعقــــــــــــــــها عــــــــــــــــائق. و أيضا أنا إذا أحسنا بقصور من الطبيعة أعناها بالصناعة كما يفعله الطبيب- معتقدا أنه إذا زال العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة إلى إفادة الصحة والخير- وهذا يدل على المقصود المبحث الثالث في غايات الأفعال الاختيارية إن من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٠

مع أنك قد علمت أن للطبيعة غايات وأن فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة بعض قواه التي هي في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وإن لم يكن للقوة العقلية أو الفكرية متمسكين بحجج هي أوهن من بيوت العنكبوت. [حجــــــــــــــــج القــــــــــــــــائــــــــــــــــل بــــــــــــــــعدم الغــــــــــــــــاية] منها التشــــــــــــــــبــــــــــــــــث في إبطــــــــــــــــال الــــــــــــــــداعي و المرجح بأمثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان ولم يعلموا أن خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فإن من جملة المرجحات لأفاعيلنا في هذا العالم أمور خفية عنا كالأوضاع الفلكية والأمور

العالية الإلهية «١» ولم يتفطنوا أنه مع إبطال الدواعي في الأفعال - وتمكين الإرادة الجزافية ينسد «٢» باب إثبات الصانع فإن الطريق إلى إثباته - أن الجائر لا يستغني عن المرجح فلو أبطنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الأمن عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الإنسان حالة تريه الأشياء لا كما هي لأجل الإرادة الجزافية التي ينسبونها إلى الله تعالى فهؤلاء القوم في الدورة الإسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق. و منها ما مر من أن كون الإرادة مرجحة صفة «٣» نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو أيضا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦١ كلام لا حاصل له فإن مع تساوي «١» طرفي الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين - والخاصية التي يقولونها هذان فإن تلك الخاصية كانت حاصلة أيضا لو فرض اختيار الجانب الآخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب. و منها «٢» ما سبق أيضا من قولهم بأن الإرادة متحققة قبل الفعل

بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر وهذا كاف في افتضاحهم فإن المرید لا يريد أي شيء اتفاق إذ الإرادة من الصفات الإضافية فلا يتحقق إرادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء «٣» نعم إذا حصل تصور شيء قبل وجوده ويرجح أحد جانبي إمكانه تحصل إرادة متخصصة بأحدهما فالترجيح متقدم على الإرادة كما مر وأقوى ما يذكر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقية. الأول أن الفلك جسم متشابه الأجزاء وقد تعين فيه نقطتان للقبطية ودائرة لأن تكون منطقة وخط لأن يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط - مع أنه كان جائزا بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور يكون عزيمة أخرى وخطا آخر لتشابه المحل.

و الثاني أن لكل فلك حركة خاصة إلى جهة معينة دون غيرها من الجهات- مع جواز وقوع الحركة إلى كل واحدة منها وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطء دون غيره مع تساوي النسبة إليهما. الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع آخر من فلكه. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٢ الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوازهم عنا عند العقل. و الجواب [عن حججه م] عن الأول أن تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة «١» فإن الحركة المعينة يوجب تعيين النقطتين ولزم من تعيينهما تعيين المحور الواقع بينهما فإنه لو لا الحركة لم يتعين دائرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور. و عن الثاني أن اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف «٢» مبادئها العقلية- وكونها مقتضية للأفلاك وحركاتها على وجه يتبعها أحسن النظمات.

و يخرج منه الجواب عن الثالث مع أن تعيين موضع ما للكوكب إنما حصل بالكوكب لا قبله وإلا كان مصمتا من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبذل. و عن الرابع أن لكل جسم من المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان ولنا رسالة «٣» منفردة في حل هذه الإشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٣

أصولية يزول بها الريب عن القلب من أراد الاطمينان فليراجع إليها فالحاصل أن المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتعا لامتناع كون المساوي راجحا فإن تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولاً باللسان دون تصديق بالقلب « ١ » فذلك الداعي هو غاية الإيجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لأنه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية وستعلم أنه مسبب الأسباب وكل ما يكون فاعلا أولا لا يكون لفعله غاية أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض وإن استند إليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعالى وهكذا حتى ينتهي إلى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى « ٢ » غاية للجميع كما هو أنه فاعل لها وبيان ذلك أنه سنقرر لك إن شاء الله تعالى بأن واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الأشياء وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث إنها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية له في إيجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشيء

[illegible]

ما وجد كثيرا في كلامهم من أن العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه وإلا لزم كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده أولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه إذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين

عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فلو أحب « ١ » الواجب تعالى فعله - وأراده لأجل كونه أثرا من آثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من إيجابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرا له تعالى بل بهجته إنما هي بما هو محبوبة بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله - قرأ القاري بين يدي الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير رحمه الله قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ فقال الحق أنه يحبهم لأنه لا يحب إلا نفسه فليس في الوجود إلا هو وما سواه من صنعه والصانع إذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لو لا العشق ما يوجد سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر والغرض أن محبة الله تعالى للخلق عائدة إليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته - كما أنك إذا أحببت إنسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الإنسان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٥

كما قيل ل « ١ » ش ————— عرا -

و ما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار

أحدها «٢» الأمر الذي لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على أن يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع وهذا يسمى نافعا إما في الحقيقة أو بحسب الظن ومن هذا القبيل الموت وأمثاله فإن الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضا كما أشرنا إليه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٦

الثانى ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون فى الوجود مع الغاية مثل أنه لا بد

من جسم أدكن للقطع وإنما لم يكن منه بد لا لدكنته بل لأنه لازم للحديد الذي لا يـ بـ د من هـ.

الثالث الذي يكون حصوله مترتباً على حصول الغاية إما على طريق اللزوم- كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الأفلاك وغاية الحركة الفلكية ما فوقها- وإما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الأقسام غايات بالعرض ويقال لها الضروري ووجود الشر في عالمنا من هذا القسم أعني الضروري فإنه لما وجب في العناية الإلهية التي هي الجود وجود كل خير وكان منها مبدأ المركبات من العناصر الأربعة وكان لا يمكن وجود النار مؤدياً بسببها النظام إلى الغاية المقصودة الأعلى صفة الإحراق لزم من ذلك أن يفسد بعض المركبات وأما أنها كيف تصل النار إلى ما تفسده فلما توجبه حركات الأفلاك التي هي صادرة عن التدبير الإلهي والنظام الواجب فالضرورة بالقياس إلى أفراد الشر ضرورة وبالقياس إلى أمر آخر أو النظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الإيضاح في باب العناية إن شاء الله تعالى.

فإذا تقرر ذلك فنقول أما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب أن يعلم أن الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل «١» الغاية الذاتية أن توجد الماهيات «٢» النوعية وجوداً دائماً فإن أمكن أن

بيقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٧

الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها إلا شخص واحد كما في الشمس والقمر وإن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث إن تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث إن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك- فيكون اللانهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع

وأما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك وأما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل وذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئية لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت وأما المقدمات والنتائج فيجب أن يعلم أن المراد بتناهي العلة الغائية أنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية فإما أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه فصل (٢٣) في الفرق بين الغاية والخير الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٨

اعلم أن العلة الغائية إما واقعة تحت الكون أو هي أعلى من الكون فإن كانت واقعة تحت الكون فهي إما أن تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء وإما أن تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الأول لسائر العلل وذلك لأنه ما لم تكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل إذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الأول «١» منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث إن تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا وإذا قيس إلى الحركة «٢» كان نهاية لا غاية لأن الغاية يؤمها الشيء فلا يصح أن يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل والحركة تبطل مع انتهائها وإذا قيس إلى الفاعل من حيث استكمالها به وكان قبل فيه بالقوة فهو خير لأن مزيل القوة مكمل - والعدم شر فالحصول والوجود بالفعل يكون خيرا وإذا قيس إلى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة فله نسبة إلى أمور أربعة وبكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فإذا هو صورة أو عرض في

الفاعل إذا نسب إليه من حيث استكمال به كان خيرا ومن جهة أنه مبدأ حركته كان غاية فقد تحقق أن كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار آخر خير إما حقيقي أو مظهر كـ بعض الحركات - التي مبدؤها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة ولك أن تعلم أن غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فإن اتفق أن يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة أمرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٩

للتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له بإحدى الجهتين بالذات وبالأخرى بالعرض مثل أن يبني الإنسان بيتا ليسكن فإنه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بناء فالمستكن علة أولى للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول له من جهة ما هو مستكن فهو من حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صورة في مادة وباعتبار الآخر الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت فصل (٢٤) في الفرق بين الخير والجود قد علمت أن الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو آخر من الوجود معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه - فهو بالقياس إلى الفاعل الذي لا يكون منفعلا به أو بشيء يتبعه كان وجودا وبالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيرا والخير بالجملة «١» ما يطلبه كل شيء وهو الوجود أو كمال الوجود وأما الجود فهو إفادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكيناً لمن يقتل به مظلوما وكذا من أعطى فائدة ليستعوض منها بدلا سواء كان ذلك البذل شكرا أو ثناء وصيتا أو فرحا بل الجواد من أفاد الغير كمالا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧١

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٢

في هذا التقسيم والتقسيم الآخر هي النهاية المترتبة على الفعل إذ قد سبق أن الغاية بهذا المعنى أيضا يجب أن يعود إلى الفاعل ولو بحسب الظن إذا لم يكن عائق بل بأن المراد «١» منه أن الغاية بحسب الماهية إما نفس ما انتهت إليه الحركة أو غيرها ثم اعلم أنه قد وجد في كلامهم أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض والغايات ووجد كثيرا في ألسنتهم أنه تعالى غاية

الغايات وأنه المبدأ والغاية وفي الكلام الإلهي ألا إلى الله تصير الأمور وإن
إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فإن كان المراد من نفي التعليل عن
فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كذلك لما سبق من أن
الفاعل الأول يجب أن يكون تاما في فاعليته لا يمكن أن يتوقف على غيره
في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما
علمت سابقا فلك أن تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته
تعالى علة غائية وغرضا في الإيجاد.
فإن قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب أن
يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة للمقتضي للمقتضى.
قلت هذه المسامحات في كلامهم «٢» كثيرة فإنهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء
على المعنى الأعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم
المتدرب في العلوم كيف ولم يقدّم برهان ولا ضرورة على أن الفاعل يجب أن
يكون غير الغاية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٣

في الحقيقة فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لأجله
الوجود- سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها أليس لو فرضنا الغاية
أمرا قائما بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم
أن مراد الحكماء من الغاية- التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير
نفس ذاته من كرامة أو محمّدة أو ثناء- أو إيصال نفع إلى الغير أو غير
ذلك من الأشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات إليها من جانب
القدس وأما الغاية بمعنى كون علمه «١» بنظام الخير- الذي هو عين ذاته
داعيا له إلى إفادة الخير بوجه الذي ذكرناه أولا فهو مما ساق إليه الفحص
والبرهان وشهدت به عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان وقد نص عليه
الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو أن إنسانا عرف الكمال الذي هو واجب

الوجود بالذات ثم كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما أن المبدأ الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق إليه إراديا كان أو طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسرمان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تقاوت طبقاتهم فالكائنات بأسرها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٤ كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم واعتراف مقر بوحداية الحق القديم- فكل وجهه هو مؤليها

يحن إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها وإليها الإشارة في الصحيفة الإلهية بقوله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده وبيان ذلك أن كل واحد من الهويات المدبرة والإنيات الصورية لما كان بطبعه نازعا إلى كماله الذي هو خيرية هويته المستفادة عن ما هو الخير الأول- نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة من الهوى والأعدام تحقق أن لكل واحد منها توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا إلى الخير فالخير لذاته معشوق- فلو لا أن الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطباع وما اقتصرت الهمم على إثارتها في جميع التصرفات والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له والشوق إليه عند بينونته إن كان مما يباين والتأحد به عند وجوده فإن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع إليه مفقودا فالخير عاشق للخير إما الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصة الإمكانية أو المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود

المقدس عن شوب القوة والإمكان إذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فإذا عشقه له أكمل عشق وأوفاه والصفات الإلهية على ما ستعلم لما لم يتمايز عن الذات فإذا فالف عشق هناك صريح الذات والوجود وسائر الموجودات إما أن يكون وجودها عين عشقها أو متسببا عنه فأعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الإلهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس أو تخيل وهي الفاعلة للأمور المتأخرة السافلة بالمقدمة العالية وللخسيصة بالشريفة ثم النفوس العالية الإلهية بتوسط العقل الفعال - عند إخراجها من القوة إلى الفعل وإعطائها القوة على التصور والتمثل وإمساك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٥
التمثل فيها والطمأنينة إليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فكل واحدة منها «١» عبادة إلهية يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الإمكان بمبدئها الأعلى - وحكاية عن تدبيرها للأشياء فعبادة الموجودات العلوية سيجي بيانها في موضعه - وأما السفلية فكل منها انقياد للعالي وخضوع وإطاعة لما هو أشرف منها وأقرب إلى العالم الأعلى ورشح خير على السافل فانظر إلى الجواهر المعدنية وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للإذابة والطرق فهذه إقرارها بالمبدأ وخضوعها وخشوعها فكل ما هو أسرع للقبول وأنور وأحسن الصورة فهو أجل وكلما هو في غفلة عن ذلك - ولا ينتفع به كالصخر والحجارة فهو أدون ثم إلى القوى النباتية وما يظهر منها الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهـواء كـمـا فـي الفـرس -
درخت سرو بياد شمال پندارى همي فشاند دست وهمي گذارد كام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك أوراقه وحركات قضبانه وما يبيديه من أزهاره وأنواره وتسليم ثمرته إلى الحيوان والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح إلا للنار ثم إلى الحيوان وخدمته للإنسان وذهابه معه حيث ما ذهب وحمله الأتقال إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ومنه عاص ومتكبر

جاهد لطاعة الإنسان كالسباع وأنواع الوحوش ثم إلى عبادة الإنسان وتشبيهه بالمبدأ الأعلى في العلم والعمل وإدراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته «٢» أجمل العبادات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٦ الأرضية ومعرفته أعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون أخس [أخسر] من الحيوان والنبات والمعادن مردودا إلى أسفل السافلين لأن الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لـ م الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٧

يقبلها والشجرة ساجدة راکعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طائع للإنسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان فتشبيهه بالمبدأ بحسب القوة النظرية في إدراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات أمورا كلية وباستعانتة بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك إلى إدراك غرضه في الأمور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباشعة من غير قصد بالذات إلى اللذة بل بالتشبه بالعلة الأولى في استبقاء الأنواع وخصوصا أفضلها أعني النوع الإنساني وكتكليفه القوة الغضبية- منازعة الأبطال واعتناق القتال لأجل الذب عن مدينة فاضلة وأمة صالحة ويظهر منه الأفاعيل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع إلى الممات وحب الآخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فإن بعضها وإن كان في صورة الإقناع والخطابة من البيان لكنها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان وبالجملة المقصود أن الأشياء جميعا سواء كانت عقولا أو نفوسا أو أجراما فلكية أو عنصرية لها تشبه بالمبدأ الأعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي إلى طاعة العلة الأولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة

مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضية كالنفوس الفلكية في أن الغاية في أفاعيلها ما فوقها إذ الطبائع والنفوس الأرضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها- كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت انتهى ومن هاهنا يتقطن العارف اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المحركة إليها لا إلى ما تحتها « ١ » فيكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٨
غاية بهذا المعنى أيضا وبهذا ظهر سر قولهم لو لا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك أن فاعل التسكين كالطبيعة الأرضية كفاعل التحريك كطبائع الأفلاك- في أن مطلوبه أيضا ليس ما تحته في الوجود كالأين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على أفضل ما يمكن في حقه ويلتزم له كما أشار إليه المعلم الثاني أبو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والأرض برججانها كيف ولا شيء إلا ونجد فيه شوقا إلى محبوب- وتحننا إلى مرغوب طبعاً وإرادة قال بعض العرفاء لعمرى إن السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها والأرض بفرط سكونها لسيان في هذا الشأن ولعمر إلهك لقد اتصل بالسماء والأرض من لذيذ ما نالتا من تجلي جمال الأول ما طربت به السماء طرباً ورقصا فهي بعد وفي ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الأرض لقوة الوارد- فألقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلي عبدهما ومشاهدة لطف الأزل- هي التي سلبت أفئدتها كما قيل في الشعر- فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر .

فإن قلت الغاية وإن كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى

فاعلا وغاية لزم أن يكون متقدما على الوجود الممكنات بالذات متأخرا عنها كذلك فيكون شيء واحد أول الأوائل وآخر الأواخر. قلت قد مر أن تأخر الغاية عن الفعل وجودا وترتيبها عليه إنما يكون إذا كانت من الكائنات وأما إذا كانت مما هو أرفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلومات الإبداعية تتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات تتأخر عنها وجودا وإن تقدمت عليها علما ولك «١» أن تقول إن الواجب تعالى أول الأوائل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٩

من جهة كونه علة فاعلية لجميع الأشياء كما سنبرهن عليه وعلة غائية وغرضا لها- وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء وتتشوق إليه طبعاً وإرادة لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الأولية وشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الإمكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية. شكوك وإزاحات:

قد تحقق لديك أن كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به فما «١» يستكمل به يجب أن يكون أشرف وأعلى منه فكل فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله لأن ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مطنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو أكمل منه وهو محال فإن اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلومات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره إياه لحصول صحته معتقدا أنه قد استفيدت الصحة من قصده

إياها وكونها غرضاً لـه في
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٨٠
تدبيرها فاعلم أن قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل إنما مفيدها
مبدأ أجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها
والقصد مطلقاً مما يهيء المادة لا غير والمفيد دائماً أرفع من القاصد
فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات.
سؤال كثيراً ما يقع القصد إلى ما هو أخس من القاصد.
جواب بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطاء «١».
سؤال قد تقرر أن الغرض ما يجعل الفاعل فاعلاً للعلاقة الذاتية متحققة
بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع.

جواب ربما يكون «٢» الفاعل بحسب ذاته جوهرًا أشرف رفيعاً مما
قصده- وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة
يوجب القصد- إليه يكون أخس منه سؤال إذا لم يكن للواجب غرض في
الممكنات وقصد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الإتيان
ونهاية من التدبير والإحكام وليس لأحد أن ينكر
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٨١
الآثار العجيبة الحاصلة في تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليها
المصالح والحكم- كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والأنفس ومنافعها التي
بعضها بينة وبعضها مبينة- وقد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسة
للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكير ومؤخره للتذكر والحجزة
للصوت والخيشوم للاستنشاق والأسنان للمضغ والريّة للنفس والبدن للنفس
والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه إلى غير ذلك- من منافع حركات الأفلاك
وأوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا تقي بذكره
الأسنة والأوراق ولا يسع لضبطه الأفهام والأنواق.

جواب الواجب تعالى وإن لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية
مصلحية من المنافع والمصالح التي نعلمه أو لا نعلمه وهو أكثر بكثير مما
نعلمه لكن ذاته ذات لا تحصل منه الأشياء إلا على أتم ما ينبغي وأبلغ ما
يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للإنسان ووجود النبي
للأمة أو غير ضرورية ولكنها مستحسنة كإنبات الشعر على الحاجبين
وتقشير الأخمص من القدمين ومع ذلك فإنه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض كما سيجيء كيف وعناية كل علة لما
بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملا لما دونها
ولا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض ولا أن تقصد فعلا لأجل المعلول وإن
كانت تعلمه وترضى به فكما أن الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس
والقمر إنما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتتوير لحفظ كمالاتها- لا
لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل
وللأرض من كأس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السماوات في
تحريكاتها- ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو وراءها من طاعة الله
تعالى والتشبه بالخير الأقصى- ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل
ف_____ في الف_____رس-
عالم بخروش «١» لا إله إلا هو است غافل بگمان كه دشمن است او يا
دوس

سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على كمالها الأقصى يجب أن تكون متصورة لتلك المبادي إما تصورا بالذات أو بالعرض مع أن المبادي بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها أصلا بما يتوَجَّه إليها إليه.

جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا إليه بل الفحص والنظر يوجبانه فإن الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة وإذا لم يكن لمقتضيها وجود إلا أخيرا فله نحو من الثبوت أولا «٤» المسـ تـلـزـم لـنـحـو مـن الشـعـور وإـن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٣

لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد «١»

وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم إنه «٢» بناء على قاعدة التوحيد- الذي نحن بصدد تحقيقه إن شاء الله تعالى يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور- كما أن لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لأن الواجب الوجود متصف بالحياة- والعلم والقدرة والإرادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته «٣» المتصفة بها مع جميع الأشياء لأنها مظاهر ذاته ومجالي صفاته غاية الأمر أن تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا سؤال قد يستدل من جهة أحكام الفعل وإتقانه على روية الفاعل وقصده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٤

فكيف لا يكون أفاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية. جواب هذا «١» استدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت أفهامهم- عن إدراك الغايات الحقيقية ومبادئها قد مر أن لكل فعل غاية وثمره سواء كان مع الروية أو بدونها.

زيادة تبصرة:

قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أن المبدأ الأول هو الذي ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود وانكشف أنه هو الغاية القصوى بالمعنيين «٢» كما أنه الفاعل والعلّة الغائية لكل والفرق «٣» بين المعنيين بوجهين أحدهما بوجه الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٥ الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه- فإنهم لا يزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة- فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة وأول في الوجود والله عز وجل حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني : قال كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف فدلنا على أنه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا- كما أنه الفاعل والعلّة الغائية له موجودا ودلنا أيضا على بعض الغايات المتوسطة- بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك فالغاية الأخيرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم إنما هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة ولذلك بني العالم ولأجله نظم النظام وإليه ينساق الوجود ألا إلى الله تصير الأمور.

تذنب:

شئت سمهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله وأحب لقاءه وجرى على ما أجري عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولى الصالحين ومن تعدى ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فتشخص لكل معبوده ووجه إليه كما في قوله تعالى أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَإِنْكَ لَتَعْلَمُ أَنَّ النِّظَامَاتِ الْوَهْمِيَّةَ وَالْغَايَاتِ الْجَزْئِيَّةَ تَضْمَحِلُ وَلَا تَبْقَى فَكُلٌّ مِنْ كَلَامِ وَلِيهِ الْحِكْمَةِ الْمَتَعَالِيَةِ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ، ج ٢، ص: ٢٨٦

الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلمنا «١» أمعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا فيذهب به ممعنا في وروده العدم منقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله وإخواننا في اليقين من متابعة الهوى- والركون إلى زخارف الدنيا وجعلنا من عبادة الصالحين والذين يتولاهم برحمته يوم الدين

فصل (٢٥) في تنمة الكلام «٢» في العلة والمعلول وإظهار شيء من الخبايا ففهي هذا المقام

قد سبق القول منا في أن التأثير والتأثر بين أمرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد مما «٣» بالعرض حيث وقع في كلامنا هو أن يكون

اتصاف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٧

الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا إلا أن له علاقة اتحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها وقد علمت من قبل أن اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يخص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي المجازي من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل

أن الجعل لا يتعلق بالماهية أصلا ولا يصلح لأن يكون متعلق الجعل والتأثير والإفاضة وما أشبه هذه إلا مرتبة من مراتب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٨

الوجود لا الماهيات فالماهيات على صرافة إمكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون أن يخرج إلى فضاء الفعلية والوجود والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة إنما غلطهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك الماهيات وقد علمت أن هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشي ء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها- إذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار والأحجار- وسائر الأشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الأبصار والعيون فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لاتصافه بها واتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة إليه المتحدة به نحو من الاتحاد بشي ء من الأشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنها هي أو ليست إلا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شي ء من هذه الأشياء لها وأما إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق في حقها أزلا وأبدا بأن أريد من عدم سلب الوجود لا ثبوت السلب ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها أزلا وأبدا إذ لا ذات لها حتى يثبت لها شي ء من الأشياء وارتفاع النقيضين إنما يستحيل عن الشي ء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشي ء وجود وإن كان على نحو الانصباع به لا يكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شي ء له والحكم به عليه فالحكم على الماهيات ولو كان

بأحكامها الذاتية وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون وأشباهاها إنما

يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستتاريتها به فقول بعض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٩ المحققين من أهل الكشف واليقين أن الماهيات المعبر عندهم بالأعيان الثابتة- لم يظهر ذواتها ولا يظهر أبدا وإنما يظهر أحكامها وأوصافها وما شمت ولا تشم رائحة الوجود أصلا معناه ما قررناه فالحكم على الماهية بالوجود ولو في وقت من الأوقات إنما نشأ من غشاوة على البصر وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشي ء- وما يصحبه ويلزمه فكما أن لوازم الماهيات التي هي أمور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على الماهية إلى جعل جاعل وتأثير علة لا علة الماهية ولا علة غيرها كما ذهبت إليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه صريح عباراتهم ومسطوراتهم ومن هذا القبيل تحقق مبادي الشرور والأعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل وإفاضة من المبدأ الأعلى الخالي عن القصور المقدس- عن النقض في الأفعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبيننا أن أثر الجاعل وما يترتب عليه ليس إلا نحوا من أنحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور ولا ماهية من الماهيات بل الماهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وإفاضة بها فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق إنما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية فنسبة المعلولية إلى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجدية إليها.

و لا يتوهم أحد أن نسبة الموجدية إلى الماهيات كنسبة الأبيضية إلى الجسم- حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بأنه أبيض لأن مناط الحكم بالأبيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده- وإن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لأن وجود شي ء لشي ء- متأخر من وجود الموصوف

ومتوقف عليه بخلاف الحكم على الماهية بالموجودية إذ لا قيام للوجود بالماهية ولا وجود أيضا للماهية قبل الوجود ولا أيضا منتزع الوجود في نفس الماهية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٠

فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل الماهية ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهية فالحكم بأن هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن ماهية الإنسان موجودة لأن الإنصاف بالشيء أعم من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الإنصاف ضرورة- أن الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض أجلة المتأخرين- والوجود قد دريت أنه الوجود لا الماهية فقد تحققت أن العلة كيف تكون علة بالذات أي بالحقيقة وكيف تكون علة بالعرض أي بالمجاز ولا نزاع لأحد في أن للعلة جعلاً وتأثيراً في الممكن فالمجعل إما الوجود أو الماهية أو انضياف الماهية إلى الوجود واتصاف أحدهما بالآخر ولما بين بطلان القسمين الأخيرين- فلم يبق إلا كون الوجود متعلق الجعل والإفاضة دون غيره فقد وضح أن ليس في الخارج إلا الأشخاص الوجودية وقد بينا في مبحث الماهية أن الوجودات الخاصة بالإمكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقائق فالعقل يعتبر وينتزع- من الأشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها من جهة ذاتها أو عارضها الذي هو أيضا نحو من الوجود فلهذا «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩١

المعاني الجزئية أو الكلية الذاتية أو العرضية صور متميزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من

جزئيات أقل أو أكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره وأخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر وأخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فإن قيل هذا إنما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس في الخارج لونية وفي آخر به امتياز السواد عن سائر الألوان ولهذا لا يصح أن يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجوديهما واحد وأما في غيره فالذاتيات المتميزة في العقل - متميزة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فإنه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى إذا زالت عنه النفس بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات وجسميته باقية الوجود. قلنا قد سبق أن المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام في تميز الأول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر من الوجود الذهني والاعتبار العقلي وإنما كلام في الثاني لأنه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ومحصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلا كان أو نفسا أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الإلهي وحيث سطع نور الحق أظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل إنما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٢

و برهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين - فضلا عن الأنباع والمقلدين

لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية- ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود «١» إلى العالم فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل لـــــــه يعلم ومـــــــن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٣

حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة «١» شخص من امتد عنه يجهل من الحق أ لم تر إلى ربك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعلهُ ساكناً أي يكون بحيث لا ينشأ «٢» منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً وهو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية- فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا وإنما قبضه إليه لأنه ظله فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٤

واحدة ونقول في علم الحق أنه قديم وفي علم الإنسان أنه محدث فانظر ما ذا أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام- أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوماً به ومحكوماً عليه ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني فيقبل الحكم في الأعيان الموجودة- ولا يقبل «٢» التفصيل ولا التجزي فإن ذلك محال عليها فإنها بذاتها في كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٩٦

موصوف بها كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل ولم يتعدد بتعدد الأشخاص ولا برحت معقولة وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني- وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب «١» من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني هناك- وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط «٢» بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامة البرهان عليه إن شاء الله تعالى إذ قد علم منه تصريحاً وتلويحاً أن الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية- لا حظ لها من الوجود العيني وإنما حظها من الوجود انتزاعاً بحسب العقل من الوجودات- التي هي الموجودات العينية واتحادها معها فكما أن ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٩٧

القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحياة وقوة الإحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها إلا أن وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام- حيث يفضل عنه بحسب رشح

الخير الدائم وجودات سائر الأشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته وأسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم به على وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي أيضا من أشعة كبريائه- وظلال نوره وبهائه فإن الأحكام المتعلقة بها من الأمور الكلية المسماة بالذاتيات- إن كان منتزعة من نفس وجود شيء أو بالعرضيات إن كانت منتزعة من أمر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها ولا الحكم بها عليها إلا حين صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لأنها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى واستقيد أيضا من كلامه أن تشخص الأشياء وتعينها كموجوديتها إنما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب إليه المعلم الثاني. و مما يفهم أيضا من كلامه وبسط القول فيه في موضع آخر أن كلا من العين الثابتة والوجود العيني متعاكس الحكم إلى الآخر يعني أن الماهية يتصف ببعض صفات الوجود- والوجود يتصف بالماهية وبعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار منها سر القدر «١» الذي «٢» هو محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٨

هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع أن الوجود كله خير ومن فوائد كلامه- أن جهة الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب ماهيتهما بل لعلاقة الوجود كما أن جهة الاتحاد «١» بين الشيئين أيضا في الحقيقة هي الوجود المنسوب إليهما لا غير فإن غلبة أحكام الوحدة من غلبة أحكام الوجود وإلى ذلك رفعت الإشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة عدم بنور الوجود هو المبدأ الأول والواجب الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الأول وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه

وليس فيه شر أصلا إلا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الأول- وهو الكدورة اللازمة لماهية المنشأة من هويته انتهى فإنه عبر عن وجود العقل- بسطوع نور الأنوار جل ذكره فإن وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للماهيات إشارة إلى إمكانها فإن معنى الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد ب صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَلَا شَكَّ فِي أَنْ لَا ظُلْمَ أَظْلَمَ مِنَ السَّلْبِ وأشار في قوله لماهية المنشأة عن هويته إلى أن الصادر عن المبدأ الأول والموجود بإبداعه إنما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا ماهية الكلية بل الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات وتنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحمله عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٩٩ فصل (٢٦) في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية

اعلم أيها السالك بأقدام النظر والساعي إلى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيميين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه أنه كما أن الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها فيكون فاعلا بحتا- لا أنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل فكذلك «١» المعلول له هو ما يكون بذاته أثرا ومفاضلا لا شيء آخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات أثرا حتى يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره أحدهما شيء والآخر أثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثاني إلا بضرب من التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند

تجريد الالتفات إليهما فقط فإننا إذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتأثيرها- أي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليتها- ظهر لنا أن كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فإذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة- لحقيقة علة المفيضة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدتها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداهما مفيضا والآخر مفاضاً إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً لكونه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٠٠

متعقلاً من غير تعقل علته وإضافته إليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلولاً هذا خلف فإنّ المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدأً ومصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة ونقصان وإمكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل وثبت أنه بذاته فياض- وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والأرض وبوجوده منشأً لعالم الخلق والأمر تبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره وأسماءه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وشئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيئات أن الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل وهاهنا أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنساني المتنور

بنور الهداية والتوفيق ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق واضمحلت
الكسرة الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام والآن حصص الحق وسطع نوره
النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق
وللثنويين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه
ولو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنًا من شئون الواحد القيوم ونعتًا من نعوت
ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه «١» أولاً أن في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٠١

الوجود علة ومعلول بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب
السلوك العرفاني - إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته
ورجعت عليه المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيثه بحديثه
لا انفصال شيء مباين عنه فأتقن هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولي
العقول والأفهام وأصرف نقد العمر في تحصيله - لعلك تجد رائحة من مبتغاك
إن كنت مسرّاً تحقّق ذلك وأهله.
عقيدة وفائدة:
و لقائل أن يقول يلزم على ما قررت أن يكون حقيقة الواجب - داخله في
جنس المضاف
و كذا حقيقة كل معلول لأنك ادعيت أن ما هو العلة بالذات حقيقتها أنها علة
وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته أنه معلول وإلا لم يكن شيء منهما علة
بالذات ولا معلولاً بالذات وإذا كان العلية عين ذات العلة والعلية من باب
المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل ما يضافه - أعني المعلولية
وسيبيح أن المضاف جنس من الأجناس العالية والجنس لا يتقوم إلا
بفصل يحصله نوعاً فيلزم «١» أن يكون الواجب الوجود مركباً من جنس
وفصل وقصد ظهرت أسـتـحـالـته.
فنقول في الفرق
إن المضاف وغيره من أمهات الأجناس هي من أقسام الماهيات التي هي

زائدة على الوجود ولهذا أخذت في تعريفات تلك الأجناس بأن قيل إن مقولة الجوهر مثلا ماهية حكمها كذا ومقولة الكيف ماهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجمله كل مفهوم عقلي لا يمكن تصويره إلا مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف والواجب «٢» تعالى ليس مفهوم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٢

يمكن وجوده في الذهن وإنما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته إلا بحسب ما يقع عليه من أشعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية أن الذات الأحدية يكون تأثيرها- وسببيتها بنفس ذاته المقدسة ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركيب في أصل حقيقته الوجوبية- من غير أن يسع للعقل أن يحصل في ذهنه صورة مساوية في الماهية كيف وقد وضح أن لا ماهية له غير الإنية الواسعة كرسى نورها السماوات والأرض فالحاكم «١» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٣ بوحده وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تأييده وإنما العقل له الطاعة والتسليم- والإيمان والإيقان والانقياد بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته

و إذا علمت أن كون هوية شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي إضافة إلى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف انفسخت «١» الإشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاته مستعدة للأشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع أن شيئا منها ليست واقعة تحت

جنس المضاف الحقيقي وإن عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري وذلك مما لا فساد «٢» فيه إذ الإضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي مبدأ كل شيء ء وكذا اندفع الإشكال الوارد في إضافة التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان حيث إن المتضايفين ينبغي أن يكونا معا في الوجود والمعية تنافي التقدم الذي يقابله وذلك لأن عدم استقرار الأجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات إنما يكون بحسب نحو وجودها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٤
الخارجي والإضافة إنما تعرض لماهية «١» الجزعين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأبى عن الاستقرار والاجتماع إذ للعقل أن يتصور المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان- وحكم عليهما عند الالتفات إلى حالهما الخارجي بالتقدم والتأخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول فإن لاختلاف النشآت وتبدل أنحاء الوجودات أحكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا بعد في أن يكون ماهية واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدرجية الحصول حدوثا وبقاء كالخارج وفي نحو آخر تدرجية الحدوث ودفعية البقاء كما في الخيال وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنـا «٢» مسـلك «٣» آخر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٥
في دفع هذا الإشكال في أجزاء الزمان سيجي ء في موضعه إن شاء الله
العلـم
تنبيه:هـ

إياك أن تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول إذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسماء الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجمله كونه محلا للممكنات بل الحادثات فثبت

وتذكر ما لوحناه من قبل وهو أن وجود الأعراض- والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه- وجود في أنفسها مغاير لوجود ما يحل هي فيها وهاهنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها « ١ » ليس إلا تطورات الحق بأطواره- وتشؤناته بشئونه الذاتية.

و أيضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض أو الصورة فلا بد أن يكون له مدخلية في كمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده وتام نوعيته وهو الكمال الأول للشيء والصورة المنوعة له أو بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيته- وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والنفل على فريضة أصل التقوم وأول التمام فكل ما يتصف بصفة فإنما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة إما بحسب الفطرة الأولى وأصل فريضة التجوهر وإما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لأنه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل- وفوق الفضيلة لأنه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي بحسب أصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الأولى- وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله ففي ذاته المجردة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٦

و صفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا- فثبت أن علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية أو صورة فإنما يكمل به شيء- وينفعل منه محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات إذ لا مكمل له ولا

ربما لم يوجد لامتناع علتة امتناعا ذاتيا- فلا يلزم أن يكون ما هو الأشرف من الممكنات الإبداعية على تجويز إمكان وجوده واقعا في الخارج إذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات- أشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الأشرف هذا فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير إليه طائر العقول- بأجنحة الأفكار والأفهام علمت أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الأعراض للموضوعات فما ورد في أسنة أرباب الذوق والشهود وقرع «٢» سمعك من كلمات أصحاب العرفان والكشف _____ ف أن الع_____الم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٨

أوصاف لجماله أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور ونظائره- قصور العبارة عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال وإلا فشأنهم أرفع من أن لا يتقنوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته أو نعت يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتأصلة كيف وهم يفنون الاثنية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود إلا الواحد القهار والحلول مما ينادي بالاثنية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الأحدية بالقياس إلى المراتب الإمكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للأفهام المبعدة من وجه للأوهام وأشبه التمثيلات «١» في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته إلى مراتب الكثرة كما مر الإشعار به في فصل الوحدة والكثرة فإن الواحد «٢» أوجد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٩

بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس في العدد إلا حقيقة الواحد لا بشرط شيء لست أقول بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط أي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه- لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين

الوجود المأخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الأحادية عند العرفاء وتتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والأول هو حقيقة الحق «١» عند العرفاء لإطلاقه المعنى عن التقييد ولو بالتنزيه عن الماهيات الموجب لنوع من الشرط «٢» فافهم «٣» ثم يفصل العدد مراتب الواحد- مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى لا نهاية وليست هذه المراتب أوصافاً زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الذي ينقسم معناه إليها- ويتقوم وجوده بها فإن كل مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الأخرى في النوعية الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣١٠

لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد إن صورته عين مادته وفصله عين جنسه إذ التعيين والامتيان في أنواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها فحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي أو عرضي صنفى أو شخصي لها في ذاتها شئونات متنوعة وأطوار متفاوتة ثم ينبعث «١» من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية وأوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية متفاوتة الذات معاني ذاتية وأوصاف عقلية هي المسماة بالماهيات عند قوم وبالأعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مراراً أنها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهني- فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون- ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربانية فالارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد «٢» نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربع الأربعة وغير ذلك مثال للنسب

اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض أن القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه أكثر الفضلاء إشارة إلى بعض مصطلحات أهل الله في المراتب الكلية: حقيقة الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الأحادية المسماة تهلكة فيها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣١١

جميع الأسماء والصفات ويسمى أيضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق «١» والعماء- وإذا أخذت بشرط شيء فإما «٢» أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئها المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية- ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية وإذا أخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات. إشارة إلى حال الوجوب والإمكانان: اعلم «٣» أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية والتغاير بين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣١٢ جهة ربوبية والعبودية وإما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد أحاطه الإمكان الناشئ من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجمله منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سدد سبق بيانها.

إشارة إلى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة:

اعلم أنك إذا أمنت النظر في حقائق الأشياء- وجدت بعضها متبوعة
مكشفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي
الأعراض وجميعهما الوجود إذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها
متحدة في عين الجوهر ومفهومه- وفي حقيقته وروحه التي هي مثال «١»
عقلي هو مبدأ للعقلية التي هي أمثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم
العقل كما يظهر من رأي أفلاطون في المثل النورية وكل عقل إنما يقع ظل
منه في هذا العالم الهولاني كما تقرر وكلما هو أبعد من هذا العالم لكونه في
أعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم- أخفى جوهرًا وأنقص
ذاتًا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣١٣
جوهر مادي إنما هو نفس المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون
في الذهن جنس الجواهر وكل واحدة من هذه المراتب الثلاث في الجوهرية
أي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الإلهية من حيث «١» قيويميتها
كما أن الأعراض بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك
الحقيقة أ لا ترى كما أن الذات الإلهية لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس
الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما أن الذات مع
اعتبار صفة من صفاتها اسم من الأسماء كلية كانت أو جزئية كذلك الجوهر
مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن أو مبدأ من مبادئ الخارجية
من الصور المتنوعة في الخارج إليه يصير جوهرًا خاصًا يكون على رأيهم
مظهرًا لاسم خاص من الأسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم وبانضمام معنى
من المعاني الجزئية بحسب زمان ما أو مكان ما يصير جوهرًا جزئيًا
كالشخص وكمًا «٢» أنه من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣١٤

اجتماع الأسماء الكلية على نحو له جهة وحدانية يتولد أسماء آخر
مركبة المعاني مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر

البسيطة على هيئة وحدانية- يتولد جواهر آخر مركبة منها تركيبا طبيعيا له صورة طبيعية وكما أن الأسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما أن «١» الأمهات من الأسماء منحصرة كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة وكما أن الفروع من الأسماء الإضافية غير متناهية كذلك الأشخاص المادية أيضا غير متناهية ويسمى هذه الحقيقة الجوهرية الإمكانية في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والمادة الكلية وما تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الإلهية ولما كانت التجليات الإلهية وشئونها المظهرة للصفات متكررة بحكم كل يوم هو في شأن صارت الأعراض متكررة غير متناهية وإن كانت الأمهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على أن الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الأسماء أي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متميزة بعضها عن بعض وإن كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع أيضا اشتراك في مطلق كونها أسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما أن مظاهرها حقائق متميزة بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة في معنى العرضية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١٥

الزائدة وجوداتها على وجود الجوهر لأن كل ما في الوجود دليل وآية على ما

ف_____ في الغيب

تثبيت وإحكام:

إياك وأن تظن بفطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقة الحكيمة ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين وإلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة

في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب وقد تقرر عندهم أن علم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع في كلام بعض منهم إن تكذيبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه إن تكذيبهم بما سميت برهاننا وإلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي فهذه المباحث السابقة وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوة ومشكاة الولاية العالمية بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نتحاشى عن إظهارها وإن كان المتفلسفون ومقلدوهم يأبون عن أمثالها وإن أردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرناه وتشوقت أن يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق في نبذ مما يتوهم أنها يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره ولا يسيء ظنك بأرباب الحق.

و اعلم أن «١» الاسم عندهم عبارة عن الذات الإلهية مع اعتبار صفة من الصفات أو تجل من التجليات والأسماء الملفوظة أسماء الأسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عن التحقيق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١٦

فإن معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطر النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقا- لحمل مفهومات تلك الصفات لا بأن يكون في اتصافه بشيء منها مفتقرا إلى عروض هيئة وجودية كما في حمل الأبيض على الجسم ولا إلى معنى سلبي كحمل الأعمى على الإنسان أو معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء أو اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضوع أو تعلق بالجاعل كما في حمل الوجود على ماهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء أيضا قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا

المعنى لكن لا ريب لأحد أن مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية- الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا أقول بحسب الهوية والوجود- وهذا مما لا يقبل النزاع لأحد فيه ومن هاهنا يعلم أن كون الاسم عين المسمى أو غيره يرجع إلى هذين الاعتبارين أي اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى- ولا يذهب عليك أنه لا يلزم من كون الأسماء الإلهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة- إمكان تلك الأسماء أو تعدد الواجب أو الجهة الإمكانية فيه أو التركيب في ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شيء من هذه المعنى علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا أن الجعل والإفاضة إنما يجريان بالذات والأصالة في نحو من أنحاء الوجودات لا في المفهومات الكلية كالأسماء والأعيان وكذا اللامجعولية واللامفاضية- إنما يتحققان في حقيقة الوجود لا في المعاني الكلية فهي كما أنها في المجعولية تابعة للوجود أي بالعرض فكذا في اللامجعولية فأسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لامجعولة فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلي لا الإمكان ولا التعدد في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال في الذات ولا الكثرة في جهات التأثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول إذ سبب تعدد

الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير وإذ ليس فليس وإن تعددت

معاني

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١٧
الصفات التي مصداقها ذات أحدية بسيطة صرفة بحسب نفس الأمر فقد تحقق بنور البرهان والعيان أن الذات الإلهية مشتركة بين الأسماء الحسنی كلها والتكثر فيها حسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه «١»
الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى لأنها مع كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لأن الذات الأحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع

بساطتها يتصف عند العقل بصفات المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين [يتفنن] «٢» بها شئون الحق وتجلياته- وقد مر مرارا أنها ليست بموجودات عينية ولا يدخل في الوجود الأحدي أصلا فهي ثابتة في العقل معدومة في العين ولها الأحكام والآثار بوجه عرضي لأننا قد ذكرنا أن الأثر في الحقيقة لا يكون إلا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي إلى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع إلى وحدة حقيقة في الكل والتكثر بوجه يرجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣١٨ إلى التكثر في العلم الذاتي لأن علمه لذاته أوجب العلم بكالات ذاتية في مرتبة أحدية ثم الجود الإلهي وفيضه «١» الأقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على انفرادها «٢» متعينا في حضرته «٣» العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه فصل (٢٧) في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية أن هويات «٤» الممكنات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣١٩

أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار - حتى أن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والأشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين وذوات الأنبياء والأولياء والأجرام العظيمة المتعددة المختلفة جهة وقدرًا وآثارها المتفننة وبالجمل النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ثم إن لكل منها آثارا مخصوصة وأحكاما خاصة ولا نعني بالحقيقة إلا

ما يكون مبدأ أثر خارجي ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف- وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٠

فإنك إن كنت ممن له أهلية التفتن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجوداً واجبا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة وضعفاً كاملاً ونقصاناً فإن إمكانية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الأتم والجلال الأرفع- وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور- ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي السمات بالماهيات والأعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فإن هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة.

الأول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمع من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار «١» موجود ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات.

و الثاني ملاحظة كونها موجوداً مطلقاً من غير تعيين وتخصص بمرتبة من

المراتب وحسب وحد من الحـود
و هذا حقيقة «٢» الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢١
و مع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار
ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط
الإطلاق وإن اتصف بها مطلقا- لا بشرط الإطلاق ولا بشرط اللإطلاق
ولكونه عين المرتبة الأحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته في جميع
الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شي ء- الذي ليس شموله
وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوتة.

و الثالث ملاحظة نفس تعيينها المنفكة عن طبيعة الوجود
و هو جهة تعيينها الذي هو اعتباري محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية
هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا غبار عليه لأن عند التحليل لم يبق
بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن- أمر متحقق في الواقع إلا بمجرد الانتزاع
الذهني فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها
أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها
تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها أنها موجودات حقيقية لكن اعتبار
موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتباري ولما
كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره
يشتبه على الأذهان ويختلط عند العقول ولذا طعنوا في كلام
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٢

هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح
ويبطل به علم الحكمة وخصوصا فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول
والنفوس والصور والأجرام وأنحاء وجوداتها المتخالفة الماهيات وما أشد «١»
في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء
طور العقل كما أن أحكام العقل باطلة عند طور العقل ولم يعلموا أن مقتضى

البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئاً من المطالب الحقّة مما يقدر فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم- وقد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف والأمور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعاً إذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق- دون الصناعات والتعليمات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية قال الشيخ الفاضل الغزالي اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٣

من أن يخاطب فيترك وجهله وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم أن العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجريين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل أي العقل الصحيح باستحالته فالحق أن من له قدم راسخ في التصوف والعرفان - لا ينفـي وجـود الممكنـات «١» رأساً. و من النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الإحياء بعد ذكر المراتب الثلاثة في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحداً وهو

مشاهدة الصديقين ويسقيه الصوفية الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا لا يرى نفسه أيضا بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه. فإن قلت كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحدا وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة. فاعلم أن هذا غاية علوم المكاشفات وأن الموجود الحقيقي واحد وأن الكثرة فيه في حق «٢» من يفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والأرض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٤

و سائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد وأسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو أن الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحدا كما أن الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه وجسده وسائر أعضائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد إذ نقول إنه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد وكم من شخص يشاهد إنسانا ولا يخطر بباله كثرة أجزائه وأعضائه - وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين الجمع والملتفت إلى الكثرة في تفرقة وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار آخر سواه كثير بعضه أشد كثرة من بعض ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق «١» الغرض ولكن ينبه في الجملة على كشف الكنز - وتستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به إيمان تصديق فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وإن لم يكن ما آمنت به صفتك كما أنك إذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منه وإن لم تكن نبيا وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرأ كالبرق الخاطف وهو أكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه. و قال في موضع آخر من كتاب الإحياء وأما من قويت بصيرته ولم يضعف

نيتته فإنه في حال «٢» اعتدال أمره لا يرى إلا الله ولا يعرف غيره ويعلم أنه
ليس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٥

في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله «١» أثر من آثار قدرته فهي تابعة
له فلا وجود لها بالحقيقة وإنما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الأفعال
كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل
ويذهل عن الفعل من حيث إنه سماء وأرض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من
حيث إنه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له إلى غيره كمن نظر في شعر إنسان
أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف - ورأى آثاره من حيث إنه
آثاره لا من حيث إنه خبر وعفص وزاج مرقوم على بياض - فلا يكون قد
نظر إلى غير المصنف وكل العالم «٢» تصنيف الله فمن نظر إليها من
حيث إنها فعل الله وأحبها من حيث إنها فعل الله لم يكن ناظرا إلا في الله -
ولا عارفا إلا بالله ولا محبا إلا الله بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل
من حيث إنه عبد الله فهذا الذي يقال إنه فني في التوحيد وأنه فني عن نفسه
واليه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٦
الإشارة بقول من قال كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن فهذه «١» أمور معلومة
عند ذوي البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدر العلماء بها
عن إيضاحها وبيانها بعبارة مفهومة موصلة للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم
بأنفسهم واعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يغنيهم انتهى كلامه.

و إنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام وحجة
الإسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان ودفعاً لما يتوهمه
بعض منهم أن هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل والشرع أما العقل فلظهور
الكثرة في الممكنات وأما الشرع فلأن مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد
مراتب الموجودات وتخالف المنشآت وإثبات الأفعال للعباد ومعنى التوحيد أن

لا موجود إلا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير أن هذه وحده يندرج فيها الكثرات أنها وحدة جمعية إذا نظرت إلى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق «٢» الذي يقال له مرتبة الواحدية وإذا نظرت إلى الموجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى آخر في ذاته ولا تعين له في حقيقة ذاته الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٢٧ أصلا فله أيضا إفاضات بنفسه ورشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات والأحكام الثابتة المطابقة للواقع إلا أن منشأ موجوديتها وتحققها ليس إلا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغني عما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح فصل (٢٨) في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة

اعلم أن للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب أولها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره

و الوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وإدراك إذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وإدراك - يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء - وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلا من قبل لوازمه وآثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات وإنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الإطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتجدد [التحدد] في وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنها

أمـ_____ور اعتباري_____ة عقلي_____ة.
المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره
و هو الوجود المقيد بوصف زائد- والمنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس
والأفلاك والعناصر والمركبات من الإنسان والدواب والشجر والجماد وسائر
الموجودات الخاصة.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٨
المرتبة الثالثة «١» هو الوجود المنبسط المطلق

الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فإن الوجود
محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا أو عقليا يكون مبهما
يحتاج في تحصله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصله ويوجدده وليست
وحدته عددية أي «٢» مبدءا للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل
الممكنات وألواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد
معين من القدم «٣» والحدوث والتقدم والتأخر والكمال والنقص والعلية
والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا
انضمام شيء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات
الخارجية بل الحقائق الخارجية تتبع من مراتب ذاته وأنحاء تعييناته وتطوراته
وهو أصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف
الصوفية وحقيقة الحقائق- وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات
المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول
معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم أنه كلي وليس كذلك
والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات- واشتماله على الموجودات
قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذي
لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلا من قبل آثاره ولوازمه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٩

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٢

الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وإمام الأئمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينة- المتباينة المتخالفة الآثار فالأولية «١» هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذات والوجودات وإلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق وماهية خاصة ونقص وإمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة وتنزل خاص يلحقه إمكان خاص وكما أن الذات الواجبية باعتبار أحدية ذاته مقدس عن الأوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله جميع الأسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع أحديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير الماهيات والأعيان الخاصة إلا أن له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة لها لازم خاص وتلك الماهيات كما علمت مرارا متحدة مع أنحاء الوجود المطلق- ومراتبه من غير جعل وتأثير إنما المجهول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق- أي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا أي اتحاده بماهيته المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود وماهيته فالأحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الأسمائية إله العالم وجودا وماهيته فسبحان من ربط الوحدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٣
بالوحدة والكثرة بالكثرة وإلا لم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة وهو يناهز
التأثير والإيجاد.

تنبيه تقديسي:

لما تكررت الإشارة سابقا إلى أن لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على
معان - منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد عدمه وينافيه والوجود بهذا
المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى.
و منها المعنى المصدري الذهني فقد تبين أن الوجود بهذا المعنى لا يطلقه
«١» أحد من العقلاء على ذات أصلا فضلا عن إطلاقه إلى ذاته تعالى
الذي هو أصل الذوات ومبدأ الحقائق والموجودات وهذا المعنى من الوجود
يقال له الكون النسبي والحصول والوجود الإثباتي كما في قولك أوميرس
موجود شاعر أو زيد هو كاتب - وهذا الوجود النسبي كثير ما يجتمع مع
العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل
هو مما يوصف بعدم إذ لا وجود له في الخارج مع تقيده بالخارج وكما أن
إطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقة عند الحكماء فكذا عند
كثير من المشائخ الموحدين كالشيخين محي الدين الأعرابي وصدر الدين
القنوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثير ما كان يطلق
الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل
والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق صاحب
العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى وإني لأظن أن الاختلاف بينه وبين
الشيخ العربي إنما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه
والمغالطة وممن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٤
أطلق لفظ الوجود وأراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في أشعاره الفارسية
حيث قال -

آن خداوندی که هستی ذات او است جمله اشیاء مصحف آیات او است و قال فردوسی القدوسی فی دیباجة کتابه- جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه هر چه هستی توئی و قال العارف القیومی مولانا جلال الدین الرومی فی مثویه- ما عدمهائیم «۱» هستیها نما تو وجود مطلق هستی ما

و أما عند علماء الظاهر وأهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز إطلاق الوجود بل «۲» الموجود أيضا عندهم على الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص: ۳۳۵ ذاته تعالى تسمية وأما إطلاقه توصيفا ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق بينهم في- أن كل صفة أو فعل لا يوجب نقضا عليه ولا نقضا للواجبية فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا قيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات وأما ما ذكره صاحب العروة من أن الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر أنه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي وبه يحمل منعه عن إطلاق الوجود عليه تعالى وتكفره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء- إذ لا شبهة في أن مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عينا للذات الأحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا أوليا لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه- الذي حمله ورتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب «۱» كيف وجميع المحققين من أكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع إدراك ذاته الأحدية بالكنه إلا بطريق خاص عند العرفاء هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن تأمل في كتبهم وزيارهم تأملا شافيا يتضح لديه أنه لا خلاف لأحد من العرفاء والمشائخ ولا مخالفة بينهم في أنه تعالى حقيقة الوجود ويظهر له أن اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في

حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٦
القنوي ترجع إلى مناقشات لفظية مع التوافق في الأصول والمقاصد.

فمن جملتها أنه ذكر الشيخ فيها أن الوجود المطلق هو الحق المنعوت
بكل نعت فكتب المحشي في حاشية كلامه أن الوجود الحق هو الخالق تعالى
لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر أن الشيخ «١» قائل بهذا
القول - والمناقشة معه ترجع إلى اللفظ فإما أن يكون مراده من الوجود المطلق
هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه أنه المنعوت بكل نعت كما مر
سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت إذ من
جملته نعوت المحدثات فإنه في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات
الكائنات وإما أن يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فإما أن يراد بكل
نعت أنه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي - أو صفة واجبية هي عين ذاته
فإن ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة أو حيثية أخرى غير ذاته
مصدق لجميع أوصافه العينية ونعوته الذاتية أو يراد به أنه المنعوت بكل
نعت مطلقا أعم من أن يكون بحسب ذاته بذاته أي في المرتبة الأحدية أو
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٧
باعتبار مظاهر أسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل
شئونه من جهة سعة رحمته أو نفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته.
و منها ما قال في موضع آخر من كتابه ليس في نفس الأمر إلا الوجود
الحق - فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره
فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللفيض وجود حق.
و قال في موضع آخر منه إذ الحق هو الوجود ليس إلا فكتب المحشي بلى
هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولأثره وجود مقيد.

و قال أيضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية الماهيات الممكنة
ولقد نبهتك على أمر عظيم أن تنبهت له وعقلته فهو عين كل شي ء في

الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء
أشياء وكتب المحشي في حاشيته بلى أصبت فكن ثابتا على هذا القول إلى
غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كل منها إلى مجرد تخالف الاصطلاحات
وتباين العادات في التصريح والتعريض - وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ
الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها إذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود
الشيء وقد يطلق ويراد منه ماهية وعينه الثابتة ويقع الغلط من إطلاق لفظ
الوجود أيضا باعتبار إرادة أحد من معنى الوجود الحق أو المطلق أو المقيد
وإلا فمن تأمل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن
عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في أصل الوجود ولما كان طور التوحيد
الخاصي الذي هو لخواص أهل الله أمرا وراء طور العقول الفكرية قبل أن
يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات
أسماع أرباب النظر والفكر الرسمي فلهذا يتراءى في ظواهر كلامهم
اختلافات ومثمل هذه الاختلافات بحسب «١»
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٣٨
الظاهر قد وقع في الكتاب الإلهي والأحاديث النبوية وجعل كل طائفة من
المليين - مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم
ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا.

قال الشيخ عبد الله الأنصاري في كتاب منازل السائرين للإشارة إلى
توحيد الخواص وأما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه
بقدره وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته
وأعجزهم عن ثبته [يثه] - فقطعت الإشارة على السنة علماء هذا الطريق وإن
زخرفوا له نعوتاً بعباراتهم - وفصلوه فصولاً فإن ذلك التوحيد يزيد العبارة خفاء
والصفة نفورا والبسط صعوبة - وإلى هذا التوحيد شخص «١» أهل الرياضة
وأرباب الأحوال وله قصد أهل التعظيم - وإياه عنى المتكلمون في عين الجمع
وعليه اصطلحت [اصطلمت] «٢» الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم

يشير إليه عبارة فإن التوحيد وراء ما يشير «٣»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٩
إليه مكون وقد أجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي-
ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعتة عارضة أبطلها الواحد
توحيد إياه توحيده ونعت من ينعتة لا حد

فصل (٣٠) في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب أعيان ماهياتها
كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا
خاصيا وأدعنت بأن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات
والأعيان الإمكانية وجود حقيقي إنما موجوديتها بانصباعها بنور الوجود
ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجليه وأن
الظاهر في جميع المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات
ليس إلا حقيقة الوجود- بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه
وتكثر حيثياته والماهية الخاصة الممكنة كمعنى الإنسان والحيوان حالها
كحال مفهوم الإمكان والشيئية- ونظائرها في كونهما مما لا تأصل لها في
الوجود عيننا والفـرق بـين «١»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٠

القبيلتين «١» أن المصداق في حمل شيء من الماهيات الخاصة
على ذات هو نفس تلك الذات- بشرط موجوديتها العيني أو الذهني وفي
حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط وبأنه يوجد
بإزاء الماهيات الخاصة أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا ولا يوجد بإزاء
الممكنة والشيئية ومفهوم الماهية شيء في الخارج- والحاصل أن الماهيات
الخاصة حكاية للوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال الماهيات في
أنفسها والقبيلان مشتركان في أنهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها

الشهود ويتأثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيات أزلا وأبدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفاهيم عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو سمي بغيب الغيوب وظهور بذاته لفعله ينور به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور به أحكام الماهيات والأعيان وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة- وتخالفها من دون تعلق جعل وتأثير كما مر اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد- والكثرة بالعرض لا بالذات فيتعاكس أحكام كل من الماهية والوجود إلى الآخر- وصار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد «٢» وتكرار في التجلي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤١

الوجودي كما في قوله تعالى وما أمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ وإنما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل وتأثير فيها وتعدد الماهيات يتكرر ذلك النور كتكرر نور الشمس بتعدد المشبكات والرواشن فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع- لأن ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير وإفاضته بل الموجود هو الوجود وأطواره وشئونه وأنحائه والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها كما قيل شعرا- وجود اندر كمال خویش ساری ست تعینها امور اعتباری ست فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلا وأبدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود

الحقيقي- بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانيات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عديميتها الذاتية-
سبه روى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

ترجمة لقوله ع: الفقر سواد الوجه في الدارين
و في كلام المحققين إشارات واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٢

أزلا وأبدا وكفاك «١» في هذا الأمر قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ قَالَ الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا إلى تفسير هذه الآية عند كلامه
في وصف العارفين بهذه العبارة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن لا موجود إلا الله
وأن كل شيء هالك إلا وجهه لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات بل
هو هالك أزلا وأبدا لا يتصور إلا كذلك فإن كل شيء إذا اعتبر ذاته من
حيث هو فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من
الأول الحق رأى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجدة فيكون
الموجود وجه الله فقط فكل شيء وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه فهو
باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فإذا لا موجود إلا الله فإذا
كل شيء هالك إلا وجهه أزلا وأبدا وكتب العرفاء كالشيخين العربي وتلميذه
صدر الدين القنوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم
ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن إذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على
ميزان القرآن والحديث وجدنا منطبقة على ظواهر مدلولاتها من غير تأويل
فعلمنا أنها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تأويلات المتكلمين والظاهرية
من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحق طرحتها
وحملنا الآيات والأحاديث على مدلولاتها الظاهرة ومفهومها الأول كما هو
المعتبر عند أئمة الحديث- وعلماء الأصول والفقهاء لا على وجه «٢» يستلزم
التشبيه والتجسيم في حقه تعالى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقائدية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٣.
وصفاً لالهيه.

قال بعض العلماء المعتقد إجراء الأخبار على هيئتها من غير تأويل ولا تعطيل ومراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت.

هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامشى تعطيل

و منهم من كفر المأولين في الايات والأخبار وأكثر أهل الشرع قائلون بأن ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وإن كانت لها مفهومات وتأويلات أخرى - غير ما هو الظاهر منها ويؤيده ما وقع في كلامه ص: أن للقرآن ظهراً وبطناً - وحداً

«١» ومطلع

و لو لم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبة لتحدير الخلق وضلالهم و الناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على ثلاث طبقات. الطبقة الأولى الراسخون في العلم و هم الذين حملوها على مفاهيمها الأولى - من دون مفسدة يلزم منه نقصا أو نقضا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٤
و الطبقة الثانية وهم أهل النظر العقلي من العلماء والظاهرين من الحكماء
الاسلاميين

و هم يأولون تلك الآيات والأحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ولم يتعد بواطنهم وأسرارهم- إلى ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري.

و الطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة

من أهل اللغة والحديث وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا إلى أن إلههم جسم أو جسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الأليق بحال أكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما صرح به صاحب الإحياء في كتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الإحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا أو منزها صرفا ومقدسا فحلا كما يقال كن يهوديا صرفا وإلا فلا تلعب بالتوراة وظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزها صرفا ومقدسا فحلا فبقي أن يكونوا مشبها مطلقا والحق أن كلا من طريقي الغالي والمقصر أي المؤول والمشبّه انحرف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظر في المظاهر بالعين العوراء- لكن المجسمة باليسرى والمؤولة باليمنى وأما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أن كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنه الفائض على كل شيء والظاهر في كل شيء فيعود إليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر إلى الخلق ويعلم أن ليس لها حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ولا شأن لها إلا قابلية الشئون والتجليات وهي في ذواتها أعدام ونقائص فينتهي إليها كل نقص وآفة وفتور ودثور قائلا لسان مقاله طبق لسان حاله في خلو ذات الممكن عن نعت الوجود شفيفها عن لون الكون وقبولها إشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود في ذاتها. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٥
رق الزجاج ورقّت الخمر فتشأبها وتشاكل الأمر
فكأنه خمر ولا قدح وكأنه قدح ولا خمر

وهم وتنبه:

إن بعض الجهلة « ١ » من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهّموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية - والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقيقة الإنسان الكبير « ٢ » والكتاب المبين الذي هذا الإنسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة - لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٦

محض وإفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم ولا يبعد « ١ » أن يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فإنهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجري عليه أحكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الإلهية كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القنوي في تفسيره للفاتحة أو الغيبي الخارج عن دائرة الوجود والجعل وما قال في مفتاح الغيب والوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الأحوال الذهنية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد لأن فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث وفيها أي في الظلمات توجد عين الحياة هذا القول منه إشارة إلى ما قال في مدارج المعارج واعلم أن فوق عالم الحياة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر أنه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي وإن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لأن الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ

الأكوان- ويمكن أيضا أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما ومخبرا
عنه _____ه_____و_____ك_____ل_____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٧

ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا
المعنى- فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لأحد من
الخلق قدم في شهوده وإدراكه فيصدق عليه أنه غير موجود لغيره على أن
الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان وهو أيضا مرجعه إلى الوجود
الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى إذ لا يمكن نيله وظهوره لأحد إلا من جهة
تعييناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده إنما هو بالفعل لا
بالقوة وبالوجوب لا بالإمكان فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الأحدية
الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا
الظهور ظهور آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في
المظاهر المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات
القيومية في المرئي العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف- وبمشاعر كل
ذكي وبليد وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء- وطبقات
المدارك كمالات ونقصا والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشئون- لا يقدح
وحدة الذات ولا ينتلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الأزلي- عما
كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل-
و ما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعددا

فصل (٣١) في الإشارة إلى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي «١»

اعلم أن الشئئية للممكن يكون على وجهين شئئية الوجود وشئئية الماهية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٨

و هي المعبرة عندهم بالثبوت فالأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجا أو ذهنيا من غير تدخل جعل وتأثير في ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمته «١» المعتزلة بل على ما هو رأي المحصلين من المشاعين وقد علمت أن موجودية الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفة لها- بل بأن تصير معقولة من الوجود ومتحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا وبهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمتع أمر كن فيدخل في الوجود بإذن ربها كما أشير إليه في قوله تعالى إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. لا يقال إن ماهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقادما عليه قابلا له. قلنا «٢» نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة إجمالية- منشؤها علم الحق الأول بذاته وتعلقه لمراتب إلهية وشئونه فتلك الوجودات قبل أن تنزل وتعددت وتفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة أسماء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٩

ينبعث عنها الماهيات والأعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة أيضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته- كما سيجي ء تحقيقه في مباحث العلم إلا أن معلوميتها في الأزل على هذا الوجه- أي باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقائق الإمكانية في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه- على الوجه الذي أشرنا إليه ثم إذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت

وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي إليه إما في مرتبة علمه تعالى فالأعيان تابعة لوجود الحق تعالى - الذي هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالاً « ١ » وبماهيات الأشياء تفصيلاً منجهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى إذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرر سمعك برهانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى وأما في الخارج فكذلك لأن الفائض والمجعول ليس إلا أنحاء الوجودات بالذات والماهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء أن موجودة الأعيان - وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للأمر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة وأما الشبهة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٠

المنفية عن الإنسان في قوله « ١ » تعالى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً فهي شبيهة الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها - لئلا يلزم التناقض وكذا الشبهة المذكورة

في قوله ع: كان الله ولم يكن معه شيء

و معلوم أن ليس للماهيات الإمكانية عند أهل الله والعارفين إلا
الشيئية الثبوتية- لا الشيئية الوجودية إلا على ضرب من المجاز ولأجل ذلك
لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق أبو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله
ولم يكن معه شيء قال والآن كما كان وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة
فوائد العقائد في صفة أهل الله- وهم الذين يصلون إلى مقام الوحدة من غير
شبهة الحلول والاتحاد والمشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء
ويعرفون أنه الآن كما كان وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه وأبصر كل

شيء هالك إلا وجهه وأعين كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدانية. فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول إن الماهيات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفصيل الوجودات لاحقا- لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي بحسب تمييزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة والإمكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع إليها الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل فتصير «٢» بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص إليه فعدم اعتباره الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٥١ الأعيان والماهيات أصلا منشأ للضلالة والحيرة والإلحاد وبطلان الحكمة والشرعية إذ باعتبار شيئية الماهيات واستتاد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات.

منها وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده وهاهنا سر القدر على أن بعض المحققين من الموحدين عدوا شيئية الأعيان من جملة شئونه باعتبار «١» بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه المسألة يحير العقول الضعيفة «٢» وقل من العلماء من لا يكون هذا السر ضرا مضره عليه- وفتنة مضلة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا تنزل قدمه عن سنن الحق وصراطه المستقيم وإلى ذلك أشار القونوي بقوله وإن كانت «٣» شئونه أيضا من أحكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وهاهنا بحار لا ساحل لها ولا مخلص منها إلا لمن شاء الله وقال أيضا ومطلق الظهور حكما للأشياء- مطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم «٤» بالنسبة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٢
إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه في مرتبة أخرى وحكمه
أيضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة أخرى وأن حصول الاشتراك في
الظهورين بأمر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت «١»
لشيء في شيء من شيء بشرط أو شروط أو المنتقي عنه لا يثبت له ولا
ينتقي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبة كان الشرط أو حالا أو مكانا أو
زمانا أو غير ذلك وأحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة إلى كل معين
من المراتب والأحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وإن تناهت
الأصول انتهى كلامه
فصل (٣٢) فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور
والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية

لعلك قد تقطنت مما سلف ذكره بأنه متى تجلى الوجود الحق الأحدي
على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد
قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقا بحقيقته
[بحقيقته] ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من
مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا أن تلك الصفات
والنوعات الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالأعيان عند العرفاء
متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون
المفاض والمجوعول إنما يكون هو الوجود لا الماهية فالتخالف بين الماهيات
بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٣
التقدم والتأخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر
في كل شيء بحسبه كالماء الواحد «١» في المواضع المختلفة فمنه عذب
فرات ومنه ملح أجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه
بحسب الذات عن الألوان.

و قال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الأحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الأوصاف المختلفة التقيدية وكان في غاية اللطف فاذا ظهره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم إنما يكون بحسب قابلية الأمر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره انتهى فقد ظهر أن كل ما نسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه إذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهية وجهة وجود وظهور - وليس للحق إلا إفاضة الوجود على الماهيات وله الحمد والشكر على إفاضة الخير على الأشياء وإذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهية ووجود وحيثيتين إمكان ذاتي ووجوب غيري وصحة إثبات ما ينسب إليه له وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت أيضا أن جهة الاتفاق والخيرية في الأشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي الماهيات فقد دريت أن التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام أنبيائه ع يرجع إلى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض وتأويل فالإيجاد والإفاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللفظ والرحمة من جنب الله وقدرته - والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب - من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض الفلاس رس حيس ث ق قال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٤

از آن جانب بود ايجاد وتكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل

و التفاوت في القوابل والحقائق الإمكانية والماهيات إنما يحصل لها بوجه من نفس «١» ذواتها وبوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك الماهيات في الخارج بإفاضة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٦

إلى ربه وفي قوله تعالى أيضا إِنَّ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إشارة إلى أن العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الأول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتائج أعمالها وأفعالها ومن لوازم أخلاقها الردية فكأنها هي حمالة حطب نيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن أدى نهمة إلى مرض شديد وأن المغفرة والرضوان من لوازم الوجود [الجود] الأول - ورحمته وإفاضة وجوده على الأشياء حسب إمكانيات قوابله

وكم

في قول سيدنا محمد ص حيث ذكر في دعائه ع: الخير كله بيدك «١»

والش

ر ليس إليك

و في حديث آخر عنه ص: فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك

فلا ي

ومن إلا نفسه

فقد ظهر أن ليس للحق إلا حمد إفاضة الوجود وإخراج الماهيات من العدم إلى الكون والتحصيل ومن القوة إلى الفعل والتكميل ومن البطون إلى الظهور والله الهادي إلى سواء السبيل

فصل (٣٣) في كيفية كون الممكنات مرآيا لظهور الحق فيها ومجالي لتجليه

الإله عليه

قد أشير فيما سبق أن جميع الماهيات والممكنات مرئي لوجود الحق تعالى - ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصة كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي صورة ما تجلى فيها إلا أن المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والإمكان فيها - لا يمكن لها حكاية الحق الأول إلا في غاية البعد كما ذكره معلم المشـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٧

أرسطاطاليس في أثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك أن للحق تجليا واحدا على الأشياء وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه «١» في مرتبة الأفعال فإنه سبحانه لغاية تماميته وفرط كمال فضل ذاته من ذاته وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته - وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولي لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة والإفاضة بعبارة أخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم - والعلية «٢» والتأثير في لسان قوم آخر والمحبة «٣» الأفعالية عند أهل الذوق - والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم الإجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرئي الماهيات بحسبه لا أن «٤» لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض وإلا يلزم انثلام الوحدة الحق تعالى عنه علـ

قال الشيخ محي الدين العربي في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه وأنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة أو

و لا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها فهي «١» منتفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة- أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحر في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة. أقول ونبه بذلك على أن تجليات الحق أدق وألطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال هل لهذا المدرك حقيقة أم لا فإن العقول لا يلحقه بالعدم الصرف وقد علمت أنه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت أنه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالإمكان البحت- فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد إلى كيفية سريان نور الحق في الأشياء وتجليه على مرآتي الماهيات وظهوره في كل شيء بحسبه- فإن وجود كل ماهية إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه وإمكانه ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه. ثم إنه كما ثبت أن تجليه تعالى على الأشياء تجل واحد وإفاضة واحدة إنما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد الماهيات واختلافها تحقق وتبين أنه لا تكـرار «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٩
في التجلي باعتبار مظهر واحد ومنه يستفاد أن العلم بكل حقيقة لا يكون إلا حضورها لا حصول شبح آخر منها لأن ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها وإلا لزم التكرار «١» وقد نفاه العرفاء كما قد تبين لك.

و من هاهنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة أخرى هي أنه قد اختلف
الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها واتصالها
بالمبدأ الفياض أ هو على سبيل الرشح أو على نهج «٢» العكس أي من
جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ
الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب أهل الفن وعند
التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا ولا ذاك بل بأن سبب
الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل
إنيتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٠
بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج لا
أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان وإلا يلزم التكرار في
التجلي الإلهي وهو مما قد ثبت بطلانه ومما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون
القائلون بأن وجود الأشياء في الأعيان - وهو بعينه نحو معلوميتها للحق
«١» من الحق لا من الأشياء وأن عالمية الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها
فيضانها عنه بإشراق نوره الوجودي فكل ما أدركه العارف المكاشف من
صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ما هي
عليها في الخارج لا أشباحها ومثالاتها وأما الناقص المحجوب فيرى الحق في
مرآة الأشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقده فإذا «٢»
تجلى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقده كذلك ينكره ويتعوذ
منه - ومن هاهنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق
فيه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦١
و إليه الإشارة في قوله تعالي

: أنا عند ظن عبدي بي

فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الإلهية وينكر ما لا يعطيه نشأته والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق إليه فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفاني عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق - لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لأجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الإلهية وتجلياته الذاتية والأسمائية وأما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع إلى التفصيل مستمدا من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه وصفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في أرض الحقائق التي أشرقت بنور ربها - فيكون علمه في هذا المقام بالأشياء من جهة العلم بمبدأ الأشياء ومظهر وجوداتها ومظهر أعيانها الثابتة وماهياتها فيصدق حينئذ أنه يرى الأشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السماوات والأرض «١» فثبت أنه كما أن الأشياء - بوجه مرآتي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقائق الأشياء لكن مرآتية كل واحد من المرأتين بوجه غير الأخرى وبيان ذلك أن كل واحدة من المرآتي التي هي غير ذات الحق كمرآتي ماهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومرآتي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية والجليلية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر للمحسوسات الأربعة إنما يكون مرآتيها - لأجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر ومرآتي لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرآتيها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد لوجودها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٦٢

ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه وإن لم تكن كاذبة أيضا من كل الوجوه فأنت إذا نظرت إلى خصوص ذات المرأة وكونها من حديد أو زجاج مثلا - حببك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها ولا

يكون هي عند ذلك مظهرها لها لتقيدها وحصرها وإذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج ولم تنتظر إليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنتظر إلى الصورة المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وإن لم يكن ملتقنا إليها فلأجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرأة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلف المرائي «١» صغرا وكبرا واستقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لأجل اختلاف خصوصيات المرأة تحديدا وتقييرا وصقالة وكدورة وإن لم تكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الإمكانية.

و أما الحق «٢» سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة يفيض عنه صور الأشياء ومعقوليتها- يكون ذاته مظهرا يظهر به الأشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك أن ذاته بذاته من غير حيثية أخرى مبدأ للأشياء فكذلك شهود ذاته مبدأ شهود الأشياء لأن العلم التام بالعلة التامة يوجب علم التام بالمعلول وكما أن شهود ذاته ليس ولا يمكن إلا بنفس ذاته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٣

بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور إلا بعين وجودها إذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما أن وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته فنثبت وتحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الأمر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات.

تفريع:

قد علم بما ذكر أنه لا يمكن معرفة شيء من الأشياء إلا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقا إذ وجود كل شيء ليس إلا نحوه واحدا لا

فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وأنت مرآته في رؤية أسمائه وظهور أحكامها
وليس تـــــــرى عـــــــينـــــــه انتـــــــه
تعقـــــــب آخـــــــر:
ثم انكشف لك مما ثلوناه عليك أن اختلاف المذاهب بين الناس - وتخالفهم
في باب معرفة الحق يرجع إلى اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجليات الحق
والرد والإنكار منهم يؤول إلى غلبة أحكام بعض المواطن على بعضهم دون
بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر فإذا تجلى الحق
بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ويسبحونه عن شوائب
التشبيه والنقص - ويمجدونه عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال كل من كان
من جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكماء وينكره كل من لم يكن من
المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في
درجة تلك القوى الإدراكية - بحسب ما يكون الغالب فيه كأكثر الظاهريين
والمشـــــــبهين إذ لـــــــيس مـــــــن شـــــــأنهم إدراك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٥

الحق الأول إلا في مقام التشبيه والتجسيم وإذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس الناطقة لأنها مشبهة من حيث تعلقها بالأجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم إعطاء نشأتها إلا مرتبة البعد عن عالم التجسيم والتحاشي عنه فيقبل كل نشأة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الإلهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شأنها وذلك لأن كل أحد لا يشاهد الحق إلا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه إلا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق إلا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل « ١ » قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا يرى أفضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فإن كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعى أنه محيط بإدراك الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لأنه

بحسب قوته الفكرية لا يدرك إلا المفهومات «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٦

الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقائقها الخارجية وغاية عرفانه
ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بأن له ربا منزها عن النقائص
والصفات الكونية- وهو محتجب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية
وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في أقطار العوالم وكذلك الوهم يدعي السلطنة
ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعاني المتعلقة
بالجزئيات فكل من القوى نصيب من الشيطنة [السلطنة] وكذلك لكل واحد
من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصة من الشرك الخفي أو
الجلي لكونه يعبد اسما من أسماء الله- ولا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار
إليه في قوله تعالى سبحانه وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ
خَيْرٌ اطمأنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقلبَ عَلَى وَجْهِهِ وأما الإنسان الكامل فهو
الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه
فهو «١» عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان
لأنه قد شاهد الحق الأول في جميع المظاهر الأمرية والخلقية من غير تطرق
تكثر لا في الذات ولا في التجلي أيضا لما مر من أن تجليه تعالى حقيقة
واحدة والتكثر باعتبار تعدد شئونه وحيثياته «٢» المسماة بالماهيات والأعيان
الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتأثير بل لها مع أنحاء
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٧

الوجودات التي هي إضلال للنور الأحدي ورشحات للوجود القيومي
ضرب من الاتحاد- فيصير أحكاما لها ومحمولات عليها فالكاملون علموا
الحقائق علما لا يطرأ عليه ريب وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على
أرض الحقائق هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة
القاصرة عاجزة عن إدراك التجليات الإلهية في كل موطن ومقام وأما النفوس
الآبية الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله- فهم في الحقيقة في جحيم

ذكر إجمـالي:

انظر أيها السالك طريق الحق ما ذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرداى فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الأسماء الحسنى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٨

فصل (٣٤) في ذكر «١» نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فردانى الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته «٢» شىء من الأشياء

اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء - وبرهانه على الإجمال أنه لو خرج عن هوية حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء وإلا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء إذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير مسلوب عنه وقد فرضناه «٣» مسلوباً عنه هذا خلف وإذا صدق سلب ذلك الشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٩
عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شي ء ولا حقيقة شي ء فيكون فيه
تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هذا خلف.
و تفصيله «١» أنه إذا قلنا إن الإنسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٠

و أن يكون من حيثية أخرى غير حيثية الإنسانية فإنه من حيث هو
إنسان إنسان لا غير وليس هو من حيث هو إنسان لا فرسا وإلا لكان
المعقول من الإنسان بعينه- هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل
الإنسانية تعقل اللافرسية إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من
الوجود وليس كذلك فإننا كثيرا ما نتعقل ماهية الإنسان وحقيقته مع الغفلة عن
معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الإنسان- أنها لا فرس في
الواقع وإن لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى
الإنسان فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئا من الأشياء غير
الإنسان وكذا «١» كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي إلا هي
ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شي ء من الأشياء
غير نفسها- فالإنسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس وهو إما فلك أو
غير فلك وكذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان وهكذا في جميع الأشياء
المعينة فإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب
ذلك المباين فيصدق على ذات الإنسان مثلا في الواقع سلب الفرس فتكون
ذاته مركبة من حيثية الإنسانية- وحيثية اللافرسية وغيرها من سلوب الأشياء
فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وأن يكون مركب الحقيقة
إذ لك أن تحضر صورته في الذهن وصور ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقا
فتقاييس بينهما وتسلب أحدهما عن الآخر فما «٢»
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧١

به الشيء ء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو فإذا قلت ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب وإلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحثا بل لا بد وأن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وأمر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة أو استعداد أو إمكان أو نقص أو قصور وأما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجوب البحث والتمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم إلا أن يكون مركبا من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي «١» بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وإمكان أصلا فلا يسلب عنه «٢» شيء من الأشياء إلا سلب السلوب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٧٢ و الأعدام والنقائص والإمكانات لأنها أمور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء ء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه وبه ليس إلا نقائص الأشياء وقصوراتها وشرورها لأنه خيرية الخيرات وتمام الوجودات- وتمام الشيء ء أحق بذلك الشيء ء وأكد له من نفسه وإليه الإشارة «١» في قوله تعالى وما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وقوله تعالى وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وقوله تعالى هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

فصل (٣٥) في أن الإمكان وإن كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وإن كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهن ليس من الأسباب الذاتية للوجود

فنقول أولا الإمكان أمر عدمي كما مر والأمور العدمية غير صالحة للسببية والتأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سببا ولا جزءا من السبب وذلك

برهان آخر لو كان الإمكان مؤثرا في شي ء لكان مؤثرته إما بمشاركة من موضوعه أو لا فإن لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لأن البرهان قام على أن ما كان غنيا في فعله عن شي ء كان غنيا في ذاته عن ذلك الشي ء فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهرًا مفارقًا هذا خلف وإن كانت مؤثرته بمشاركة من موضوعه- فيكون الإمكان جزءًا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التأثير «٣» أيضا إما أن يكون بمشاركة الموضوع أو لا بمشـاركتـه والثـاني محـال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٤

كما مر والأول مستلزم لأن يكون ذلك الإمكان جزءًا من هذا المؤثر وننقل الكلام إليه- وهكذا إلى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لأنه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة- فإن قلت فكيف ذهبت الحكماء إلى أن إمكان العقل الأول مبدأ صدور الفلك وإمكانات العقول مبادي الأجسام الفلكية فانتهضت الفرصة لأعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر أن الذي يقال من أن إمكان العقل الأول علة للفلك الأقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عما يدعي التحقيق.

أقول معنى تأثير الإمكان في شي ء يرجع إلى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكما أن ذلك القول ليس معناه أن للعدم تأثيرا في الواقع بل أنه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الإمكان سببا للفلك أن العقل لكون وجوده موصوفا بنقص إمكانه لا يصدر «١» عنه ما يصدر إلا أمرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي أومأنا إليه فلم يلزم كون العدمي سببا للأمر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه أي بالعرض وكذا الكلام في إمكان الماهية وفي إمكانات الاستعدادية- فإنها ليست مؤثرة في وجودات الأشياء مبدعة كانت أو كائنة أمـا كـون الإمكان غيـر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٥

بالبعض وهو القوة البعيدة أ لا ترى أن المزاج مع أنه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له إنه استعداد لوجود الصورة الحيوانية أو النباتية أو الجمادية أي إمكان لها وذلك لأن تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما زال صرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوة قبول المادة لكمال آخر أقوى حتى إذا تم استعدادها للكمال الأقصى وهو بصيرورتها بحيث كأنها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المضادة أعني النفس الناطقة لأن المبدأ الأعلى فياض دائماً والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة فالإمكانات القريبة والبعيدة مصحات «١» للقابلية لأن معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الأضداد فقد ثبت وتحقق أن الإمكانات والقوى وكذا الأعدام «٢» كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الأشياء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٧

أصلاً وإنما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فإن كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وجعله من الأسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليتمكن قبولها اللاحقة وكذا الأمور «١» التدريجية لذواتها كالزمان والحركة- وما يستلزمهما لا بد في حدوث كل من أفرادها من زوال ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليمات في أن حضور كل جزء أو جزئي منها في مكان- يستلزم زوال الآخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب

فصل (٣٦) في أن القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل إلا بمشاركة الوضع لما ثبت وتحقق أن المفتقر في وجوده إلى شيء مفتقر إليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك «٢» لأن المادة وجودها وجود وضعي- وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع ولو بالتبع- فيكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع أعني فاعلية ذات

وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس إليه لم يفعل فيه.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٨

و إن أردت زيادة شرح فنقول كل قوة تقتضي أثرا وفعلا فلا يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون «١» تأثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر وإما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في محل مترتب على تأثيرها في محل آخر مثال الأول القوة النارية فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلها - فكلما كان أقرب إليه كان وصول السخونة إليه أشد وأقدم فالقوة متى كانت كذلك نعلم أن لها تعلقا بذلك الجسم إما لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوة النارية وإما لاحتياجها في فاعليتها إليه لا في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركة الوضع وأما القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون إفاضته غير مختصة [مخصصة] بشيء دون شيء من الأجسام وجب أن لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الأجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية.

و عند هذا التحقيق «٢» يظهر أن القوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لأن القرب والبعد ما لا حيز له ولا وضع ممتنع - وإذا ثبت هذا ثبت أن القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٩

فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام.

و ليس لقائل أن يقول فكما لا تأثير للجسماني في المجرد لأنه لا وضع له بالنسبة إليه فكذلك يجب أن لا انفعال ولا تأثر للجسماني عن المجردات إذ لا

لأننا نقول «١» يكفي في تحقق تأثير المجرد في شيء كونه الأثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق الإمكان الذاتي فاض الأثر عنه سواء كان الأثر في نفسه ذا وضع أو لا وأما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كونه الأثر ممكنا فقط بل وأن يكون محل الأثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة إذا حدثت فيها صورة أو كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفعلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق. فإن رجعت وقلت أليس حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضوع للبدن بالنسبة إليه. قلت إنك «٢» ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن وأن علة حدوثها أمر مفارق والبدن حامل إمكانها بوجه كما «٣» سيجيء بيانه فهو شرط على وجهه- لفيضان المعلول عن العلة لا أنه مؤثر في ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل فيه- وكذا كل قوة حالة في محل فإنها غير مؤثرة فيه بل هي شرط لقبوله ما يقبله من

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨٠

لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس إلى صاحبه

فصل (٣٧) في أن الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية

أما الأول فلأن غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبة إليه الوجود والعدم فلا يكون في ذاته بحسب ذاته موجودا- فذاته بذاته لا يصلح لأن يكون علة لوجود شيء أصلا لا وجود ذاته ولا وجود شيء آخر- فكل ما هو سبب لشيء فلا بد أن يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشيء- فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن

الماهية لكان أولى بالتأثير لأن الماهية ليست شأنها إلا الإمكان والحاجة وقد علمت أن لا تأثير للعدميات في شيء - كما أن القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص والأعدام على أن ذلك مطلب آخر والذي نحن فيه أن الوجود صالح للعلية مطلقا. و أما الشك الذي أورده الإمام الرازي وهو أن الوجودات إما أن يكون تباينها في العدد فقط أو هي متباينة في الماهية فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شيء علة لوجود شيء آخر إذ لا أولوية في تقدم بعض أفراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لأنها متساوية الأقدام في ذلك وإن كان الثاني فهو مستحيل لأن الوجود ينقسم إلى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضية ومورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحدا ولأن «١» المعقول من الوجود أمر بديهي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨١ و هذا الأمر المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات إنما تقع في أمور - خارجة عن هذا المفهوم وكل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج ولأن الوجودات إن كانت متخالفة الماهيات كانت «١» مركبة من جنس وفصل - فيلزم أن يكون وجود المعلول الأول مركبا فلزم «٢» أن يصدر عن العلة الواحدة - أكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل.

فأقول إن الأصول السالفة تكفي مئونة إبطال مثل هذه الأنظار الواهية وقد سبق أن حقيقة الوجود أمر واحد بسيط لكنه مشكك بالأشدية والأضعفية والتقدم والتأخر وأما كون الوجود صالحا للمعلولية فلأن الماهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذي يصلح لها أما نفس الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة - وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقي أن المعلول بالذات ليس إلا الوجود.

و اعترض الإمام الرازي هاهنا بأن الوجود ماهية واحدة فلو كان تأثير العلة فيه- لكانت عليـة صالحة لكل معلول بيانه «٣» أن الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مسخناً فتلك السخونة ماهية من الماهيات وحقيقتها في الوجود الفائض عليها من المبايـدي المفارقة إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزِم دوام وجودها - لأن الماهية قابلة والفاعل فياض أبداً فوجب دوام الفيض وإن توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة أو مَاهِيَّتْهَا والأَوَّلُ باطلٌ لِأَنِّ ملاقاته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢ ،ص : ٣٨٢
الماء شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة أيضا لأن ما كان شرطا لشئ ء كان شرطا لأمثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقة الماء لأن الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شئ ء عند حصول كل شئ ء فلا اختصاص لشئ ء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلــك باطل يدفعه الحسن.

وأما الثاني وهو أن تكون الماهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب- فإن الماهية إذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعي سببا وعلة ولا محالة ينتهي إلى واجب الوجود فظهر أن الماهيات مجعولة بأنفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه.

ذلـك علـى كـبـير وا كـبـير.
 ثم ذكر أنا بينا فيما مضى أنه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلاً من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود وبيننا أن الوجود يتمتع- أن يعرض الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهية الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان وبسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها لا أن المحتاج الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨٣ هو نفس الوجود وأما ما قيل إن الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله.

أقول إن هذا الفاضل ومن كان في طبقتة زعموا أن المعلول في ذاته لا بد أن يكون له هوية قبل التأثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم أفاد العلة وجوده وليست هذه المعاني متحققة للوجود من حيث كونه وجوداً بل للماهية لأن نسبتها إلى وجودها نسبة القابل إلى المقبول والمادة إلى الصورة في ظرف التحليل فلماذا حكموا بأن أثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا أنه لو لا الوجود فمن أين نشأت الماهية حتى اتصفت أولاً بالإمكان وثانياً بالحاجة وثالثاً بالوجوب ورابعاً بالوجود وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة إلى أن نعيدها- وقد علمت أيضاً معنى الافتقار في نفس الوجودات وأنها أفقر إلى وجود الجاعل من نفس الماهيات إليه وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود.

و الذي ذكره فيما قبل في معنى كون الماهيات غير مجعولة أن المجعولية ليست مفهومها وذلك كما يقال في مباحث الماهية إن عوارض الماهية غير ثابتة لها إذا أخذت من حيث هي أي من هذه الحيثية ليست ثابتة لها لا أنها لا يثبت هي للماهية في الواقع فالماهية مجعولة بمعنى أن المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى أن المجعولية ليست عين ذاتها. أقول هذا مراده من التأويل وقد علمت من طريقتنا أن

الأول من المعنيين يؤدي إلى الثاني كما بيناه
فصل (٣٨) في أنه لا يشترط في الفعل تقدم «٢» عدم عليه
هذا المبحث كالذي في الفصل السابق وإن كان لا ثقا بأن يذكر في مباحث
العلم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٨٤
و المعلوم لكنه يناسب أيضا لمباحث التقدم والتأخر وما يتلوها فنقول إن لهذا
المطلب حيث تعصبت طائفة من الجداليين فيه لا بد من مزيد تأكيد وتقوية
فإن ذكر في
بـ راهين كثير

الأول أن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائما أو ليس إمكانه دائما
الثاني باطل وذلك لأن إمكانه إن لم يكن دائما لزم كونه ممتعا بالذات
لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتع لذاته لا ينقلب ممكنا ولأن
صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون «١» ممكنا
أزلا وأبدا أو لأمر خارج وذلك «٢» الخارج إن كان دائم الهوية فيكون
الإمكان دائما أو غير دائم - فالكلام فيه كالكلام في الأول ولأن «٣»
الامتناع الأزلي إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن لوازم الماهيات يستحيل
ارتفاعها وإن كان امتناعه لا لما هو هو فهو لأمر منفصل وذلك المنفصل
إن كان أزليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره وإن لم يكن واجب الثبوت
فالكلام فيه كالكلام في الأول حتى ينتهي بالأخرة إلى واجب لذاته ولزم
امتناع ارتفاع
فإن قيل ذلك الامتناع وإن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره في ذلك
الامتناع يتوقف على شرط فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٨٥
فنقول «١» ذلك الشرط إن كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع
الامتناع وإن لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي إلى موجود

واجب الوجود لذاته فثبت أنه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الأزل- وهاهنا إشكال وهو أن الحادث «٢» إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال إن إمكانه متخصص بوقت دون وقت- لما ذكرتموه من الأدلة فإذا إمكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث لأننا حيث أخذناه من حيث كونه مسبقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له إذ الذاتي للشيء لا يرتفع وإذا لم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث- من حيث إنه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هـ_____ هذه الحجة.

أقول كلامنا ليس في شيء هوئته عين التجدد والحدوث بل في ماهية تعرض لها صفة الحدوث فإن كثيرا من الأشياء كأجزاء الحركة والزمان يستحيل أن يكون دائمة فهي ضرورية الحدوث وافتقارها إلى المؤثر من حيث إمكانها لكن إمكانها هو إمكان هذا النحو من الوجود إذ الوجود الدائم يستحيل عليها فإمكانها لا يكون إلا إمكان الحدوث وكون الشيء ممكنا إنما معناه جـ_____ مواز مطلق الوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٨٦

عليه لا جواز كل وجود فإن الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة وأمثالها يتسحيل عليها الوجود البقائي.

برهان آخر المحتاج إلى العدم السابق

إما أن يكون وجود الفعل أو تأثير الفاعل فيه والأول محال لأن الفعل لو افتقر في وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن منافي للفعل ومنافي الفعل يمتنع أن يكون شرطا له- والثاني أيضا محال لأن وجود الأثر ينافي عدمه والمنافي لما يجب أن يكون مقارنا- يجب أن يكون منافيا أيضا والمنافي لا يكون شرطا البتة فإذا لا الفعل في كونه موجودا ولا الفاعل في كونه مـ_____ؤثرا مفتقرا إلى سبق العدم.

برهان آخر أن الحوادث إذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها

يستحيل أن يقع إلا كذلك ولا يبعد أن يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع أمر ما على طريق الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨٨ الوجوب فإن الأربعة ممكنة الوجود إلا أن كونها زوجا أمر واجب لا يعلل فكذا وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبقا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فإذن المفتقر إلى العلة «١» هو الوجود فقط. برهان آخر للواجب تعالى صفات ولوازم

سواء كانت «٢» إضافية أو سلبية- كما هي على رأي الحكماء أو حقيقية وجودية كما هي «٣» عند أكثر المتكلمين- أو أحوالا وأعيانا كما هي عند المعتزلة والصوفية «٤» وليس شيء منها واجب الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا إلى ذات الأول تعالى فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا إن تلك الصفات والأحكام ليست من قبيل الأفعال ونحن نقول سبق العدم إنما يجب فـ في الأفعال. فنقول هب إن ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت أن ما هو ممكن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨٩ الثبوت لما هو هو يجوز استتاده إلى مؤثر دائم الثبوت مع الأثر وإذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم إلا أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود إلى فائدة علمية ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والألفاظ.

برهان آخر لـ لوازم الماهيات معلولات لها وهي غير متأخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات أيضا غير منفكة عنها لأننا لا نفرض زمانا إلا والأربعة زوج والمثلث ذو الزوايا والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول إن الأسباب مقارنة لمسبباتها- مثل الاحتراق يكون مقارنا للإحراق

والألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال - بل هاهنا شيء لا ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الفرض وهو كون « ١ » العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متراخية عنها آثارها فعلم أن مقارنة الأثر والمؤثر لا تبطل لجهة الاستناد والحاجة. برهان آخر أن الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود

و حال عدمه من حيث إنه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين - فلو نظرنا إليها وأخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة والوجوب « ٢ » مانع عن الاستناد إلى السبب فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع عن الحاجة فإذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٩٠ ذاتها تحتاج إلى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا أن المحجوج هو الإمكان لا غير. برهان آخر جهة الحاجة لا بد وأن لا تبقى مع المؤثر وإن كانت قبله وإلا لبقيت الحاجة مع المؤثر إلى مؤثر آخر والحدوث « ١ » هو مع المؤثر كهو لا معه - فلو كان المحجوج هو الحدث لزم المحال المذكور وأما إذا كان الإمكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فإن الماهية مع المؤثر تصير واجبة في نفس الأثر فعلم أن المحجوج إلى المؤثر هو الإمكان لا غير. فهذه عشرة براهين في أن ماهية الممكن إنما احتاجت إلى السبب لأجل إمكانها وأما افتقار نفس الوجودات المعلولة إلى الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض لها ونحن مع ذلك قد أقمنا البرهان على أن العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زماني وكذا كل شيء منه كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

و أما المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسكات واهية.
منها أن إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال
فلا بد «٢» أن يتحقق الحاجـة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩١
قبل الوجود.
و منها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر
أولـى مـن العكـس
«١» إذ لا مزية لأحدهما على الآخر.
و منها قد ثبت أن موجد العالم فاعـل مختار
»

٢» والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق إلا بالأحداث لأننا نجد من
أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن.
و منها أن البناء إذا وجد استغنى عن البناء والكتابة إذا وجدت استغنت عن
الكاتب.

أما الجواب عن الأول فبالنقض والحل أما النقض «٣» فباحثيا القادرية إلى
القدرة والأسودية إلى السواد وغير ذلك وأما الحل فتحصيل الحاصل بنفس
التحصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاء الوجود للموجود مرة
أخرى على أن ما ذكره مصادرة على المطلوب.
أما عن الثاني فكون الشيء علة ليس لأنه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية
أولى من قديم آخر كما أن كون الشيء معلولا ليس لأنه حادث حتى لا
يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩٢
أحد الحادثين أولى بعلية الآخر من الآخر فلا يكون جعل حركة اليد علة
لحركة المفتاح أولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية «١» ذاته
وحقيقته وهي لما هي تقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء

فالبضوء من الشمس لا الشمس منه وأما الشبهة بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعلية أولى من الآخر فقد «٢» مر وجهه اندفاعها. و أما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي إنما هو إلى ابتداء التكوين - واستمرارهما إلى استمراره لا إلى ابتدائه فلو استمر القصد والداعية واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المطلوب. و أما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع وليست أسبابا لحفظ الأشكال وثبات الأوضاع وبقيائها وإنما علتها القربة والبعيدة أمور أخرى كما نذكره في مقامها فصل (٣٩) في أن «٣» حدوث كل حادث زمني يفترق إلى حركة دورية غير منقطعة

و اعلم أن العلة التامة للشيء لا يمكن أن يتقدمه بالزمان ولا أن يتأخر عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩٣

فالحوادث لا بد وأن يكون أسبابها القربة حادثة إذ لو كانت قديمة لزم من قدم الأسباب لها قدمها فإن كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلوم عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا إذ المحال بالذات لا يصير معلولا لشيء فيكون وجود ذلك المعلوم حين ما يوجد مستدعيا لعل زائدة إذ فرض أولا علة قد يعدم معها المعلوم وقد يوجد فنسبتها إلى طرفي الوجود والعدم للمعلوم نسبة واحدة فما دامت النسبة إمكانية يحتاج أحد الطرفين إلى ضمنية وهكذا الكلام مع الضمنية - حتى ينتهي إلى ما يخرج به ماهية المعلوم عن الإمكان فيجب وجوده مثلا وتام التقرير قد عرفت في باب نفي الأولوية الذاتية وغيره فتبين أن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالقلام في الأول ويلزم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩٤

التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته أو « ١ » حقيقته عين الحدث والتجدد كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبائع المنقطعة الوجود التي عديمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبقة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الأزلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدرني حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل وقالوا هذا التسلسل إما أن يكون دفعة وإما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض والأول باطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني قالوا فتلك إما أن تكون حوادث متفصلة آنية الوجود وتكون زمانية الوجود والأول يلزم منه تتالي الآتات وهو محال - وعلى تقدير جواز تتالي الآتات كانت الآتات متفصلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هذا خلف وإن كانت زمانية سيالة فهي الحركة والتحقيق في ذلك أنه إذا حدث في مادة أمر لم يكن كصورة إنسانية في مادة منوية فقد حصلت لعل ذلك الأمر إلى تلك المادة نسبة لم تكن ولا بد ها هنا من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المـؤثرة.

و توضيح هذا المقام أن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما العلة المعدة فيجوز تقديمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة وأما المؤثرة فإنها يجب مقارنتها للأثر ومرجع العلة المعدة إلى شيء متجدد الوجود متشابه الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منه يمتنع إلا بعد زوال سابقه مثـال ذلـك مـن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩٥

الحركات الطبيعية أن الجسم الثقيل في سقوطه إلى أسفل لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا وبصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لو لا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة إلى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لأنه قبل الانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك ولما تحرك إلى الحد المذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد إنما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلة إلى معلولاتها ومثاله من الحركات الإرادية من أراد أن يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطىء بقدمه موضعا من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطأه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة المقربة والمبعدة هي المشي وكذا من أراد أن يمضي إلى الحج فإن تلك الإرادة الكلية تكون سببا أصلا لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مقربا إلى الأخرى فإنه لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا وانتهائه إلى ذلك الحد وسيلة لأن يحدث قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الذي يليه والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية- المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث وإذا عرفت هذا عرفت أن للعلة المؤثرة معية واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الأفراد المتجددة وهي ملاك العلية والإيجاد لتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتأخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتأخر لا بجعل وتأثير بل الجعل والتأثير في نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فمنازل سقوط الجسم الثقيل في المثال الأول كقالب روحه الثقل

و كذا انتقالات الضوء على وجه
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩٦
الأرض كقالب روحه نور السراج وغيره والإرادات الجزئية كشخص روحه
الإرادة الواحدة الكلية فكذلك نحن نقول لكل من الطبائع الحادثة أفرادها
وجزئياتها سبب قديم أزلي هو الواهب لصورها المتجددة ولكن فيضه في كل
فرد مرهون بوقته- موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد
لقبول ذي الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن إنما هو بواسطة
الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة
لأن يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فإذا لا يمكن أن يوجد شيء من
الأشياء إلا بواسطة تجدد أمور سابقة مرتبطة بالحادث- فلا غنى عن وجود
أمور متسابقة لا أول لها على الاتصال التجديدي فلا بد من وجود أمر-
يحتمل الدوام التجديدي على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من
وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع وأخرى باقية عند الله والذي يحتمل
الدوام التجديدي- من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط الإبداعي والذي
يحتمل الدوام من الأعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لأن باقي الحركات
والاستحالات منقطعة إلى حد فاصل عن غيرها وستعلم أن فاعل هذه الحركة
أمر غير جسماني دائم الشوق إلى عالم الربوبية من الله مبدؤه وإلى الله
مصييره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجراها ومرساها
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢
الجـزء الثالث
تتم السـفر الأول [
تتم المسـلك الأول [
بسم الله الرحمن الرحيم
المرحلة السابعة في القوة والفعل

و ما يرتبط بأحكامهما من أن لكل متحرك محركا وفي تناهي
المحركات وفي إثبات القدرة وفي إثبات قوى من قوى النفس والإشارة إلى أن
النفس ليست بمزاج والإشارة إلى أن المفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة
وفي أن كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفي أن الإمكان الوقوعي
عرض- وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به وبالوجوه
الكثيرة الأخرى- وفي إثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبيان
حدوث الأجسام بجملتها- والإشارة إلى حدوث العالم كله ونحو وجود العقليات
وإثبات الزمان وفاعله وقابله وأنه لا يتقدم عليه شيء إلا الباري جل ثناؤه
وفي فصله

فصل (١) في معاني القوة

إن لفظ القوة يقال بالاشتراك «١» الاسمي على معان كثيرة ولكنها «٢» يشبه أن تكون موضوعة أولاً للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣

مصدراً لأفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف- وكأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدأً ولازماً أما المبدأ فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ وضد ذلك المعنى هو العجز وأما اللازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لأن الذي يزاوِل الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها- وذلك الانفعال يصده عن إتمام فعله فلا جرم صار اللانفعال دليلاً على الشدة- وإذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدأ وهو القدرة وإلى ذلك اللازم وهو اللانفعال ثم إن القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم أما الذي كالجنس فكونها صفة»

مؤثرة في الغير وأما اللازم فهو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الإمكان وحيز الجواز فكان الإمكان لازماً له وإذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى

ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير وإلى ذلك
اللازم وهو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوة أسود أي يمكن أن
يصير أسود ثم إنهم سموا الحصول
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤
و الوجود فعلا وإن لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا بل انفعالا وتأثرا فإنه لما كان
المعنى الموضوع له اسم القوة أولا كان متعلقا بالفعل فهاهنا لما سموا الإمكان
بالقوة- سموا الأمر الذي يتعلق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم
إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعا لمربع
خاص وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا « ١ » ذلك المربع قوة ذلك الخط
كأنه أمر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو
بحركة ذلك الضلع على نفسه وإذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت أن ضد
القوي إما الضعيف وإما العاجز وإما السهل الانفعال وإما الضروري وإما غير
المؤثر وإما أن لا يكون المقادير الخطي
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥
ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة
أخرى- فأما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى وإن كان
هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود
أو للعدم أعني الوجوب والامتناع لما سيتضح في إثبات المادة لكل ذي
حدوث وتجدد وأما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفية
وسياتي تفصيل القول فيه وأما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكأنها أنواع
للقوة بمعنى الصفة المؤثرة
فصل (٢) في تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أن القوة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء آخر من
حيث هو آخر- وإنما وجب التقييد بهذه الحيثية لأن الشيء الواحد لو فعل
في نفسه فعلا كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة

وتركيب وإلا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب أيضا فضلا عن البسيط- اللهم إلا أن لا يكون هناك قوة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم الماهيات ورأى أن فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا مع أن التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة. و بالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أن الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغير في نفسه لأنه لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا أن مبدأ تغيره لا بد أن يكون غيره وبهذا يثبت أن لكل متحرك محركا غير—

ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور وإرادة وقد لا تكون وكل واحدة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٦ تنقسم أقساما وقوة المنفعل أيضا قد تكون في الأجسام وقد تكون في الأرواح- وكل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الإمساك وقد تكون قوة عليهما كالشمعة وكالأرض. و أيضا قد تكون قوة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية أو أمور محدودة كقوة الحيوان أو أمور غير متناهية بل جميع الأمور كقوة الهيولى الأولى وكذا قوة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد وقد تكون على أمور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد تكون على جميع الأمور كالقوة الإلهية إنه على كل شيء قدير.

و ضابطه القول في القيلتين أن الشيء كلما كان أشد تحصلا كان أكثر فعلا وأقل انفعالا وكلما كان أضعف تحصلا كان أكثر انفعالا وأقل فعلا

فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكيد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا لكل وغاية لكل - وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود - غاية الإبهام كالجنس العالي لتعريفها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادئ للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل كل قسم لست أقول فيها استعداد كل شيء إذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل إلا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة - وإنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة و أما تقسيم القوة الفاعلة فهو أن نقول من رأس « ١ » القوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون - فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٧

الأول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور وذلك على قسمين فإنها إما أن تكون صورة مقومة وإما أن لا يكون كذلك بل يكون عرضا - فإن كانت صورة مقومة فإما أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية وإما أن يكون في الأجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب - مثل الطبيعة المبردة التي في الأفيون والمسخنة في الفرفيون وأما إن كان عرضا - فذلك مثل الحرارة والبرودة.

القسم الثاني القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية.

القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية.

القسم الرابع القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال

و ذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضية فهذه أقسام القوة ويظهر مما قلناه أن القوة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأن بعض أقسامها صور جوهريّة وبعض أقسامها أعراض ولا يمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور وأما القسم الأول فإنما نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة وأما القسم الثاني والثالث فإنما نتكلم فيهما في علم النفس وأما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب أن يعلم « ١ » هاهنا بعد أن علمت - أن القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الإحراق فقط الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٨ و قد تكون على أشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار أن مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجة - فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل « ١ » وما بالقوة معا لكن لا تبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل فأما على هذا الشخص فإنها تعد مع عدم الفعل وهذا كما أن المعنى المعقول إذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه وأما إذا تناول شخصا مستندا إلى أمر مشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب إلى الإمكان قد مر أنها نسبة كمال إلى نقص - فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كـ ع ر فـ

فصل (٣) في أن القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا زعمت طائفة أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك فقال في إلهيات الشفاء القائل بذلك القول كأنه يقول إن القاعد ليس يقوى على القيام - أي لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة أعمى.

الأثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئاً واحداً بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل والترك معاً لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدأ للفعل بخصوصه فمبدأ القوة والقدرة على الصحة والإمكان شيء ومبدأ الفعل والوجود على البت والوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل ودين الفطرة أن يقول القوة على الشيء لا يكون إلا مع الفعل ومن تأمل قليلاً في مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم أن مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوباً للعدم والإمكان بالقياس إلى ما هو مبدأ له لأن مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغي أن يقال فيه إنه مبدأ التغير في شيء آخر - وس- نزيدك أيضاً -

فصل (٤) في إيضاح القول بأن كل واحدة من القوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب

إن القوة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي إذا كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دائماً من غير تخلف أو لا.

و المتكلمون زعموا أن القدرة ليست إلا لما من شأنه الطرفان الفعل والترك - فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادراً.

و الحق خلاف ما اعتقدوه اللهم إلا أن يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويمكن ويصح منه الترك حتى يكون في كل من الأمرين ممكناً ناقصاً - كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها إلى مرجح وداع ينضم إليها

ففي

معه فاعليته وأما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وإرادة فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشيئة لازماً لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم

مشتركة في أن كلا منها فاعليته بالاختيار - وأنه يفعل بالمشيئة والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه أو لازما لذاته زائدا على ذاته أو عين «٣» ذاته وما سوى «٤» هذه الثلاثة فاعل بالجبر وهي أيضا ثلاثة أقسام. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣

منه _____ الفاعل _____ ل _____ بطبع الطبع

و هو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى وطبعه - من غير عائق.

و منه _____ الفاعل _____ ل _____ بالقدر

و هو الذي يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه حينما هو مخلى

ونفسه _____ ك _____ قاسر _____ ر _____ وتحويل _____ ل _____ محول.

و منها الفاعل بالتسخير

و هو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها - فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية - فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والإحالة والهضم والتتمية والتوليد وغير ذلك فإن صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية إياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف أيضا للإرادي من حيث إنه إرادي مثال ذلك أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس ولها نسبة فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختيارية وإذا نسبتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية وهذه الثلاثة أيضا مشتركة في أنها مجبورة في فعلها ولو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤

نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض إلا الباري جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع إلى ما كنا فيه فنقول

هذه القوى التي هي مبادئ الحركات والأفعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن يفعل لا محالة- كيف وكما أن المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبة واحدة- فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها إلى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة عقلية الإنسان واللاإنسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية أن يتوهم أمر اللذة والألم وأن يتخيل المذموم والمؤلم ويتصور الشيء وضده فهي كلها « ١ » في ذاتها قوة على الشيء وضده- وبالحقيقة لا تكون تلك القوى تامة الفاعلية إلا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد- أو رأي فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي أو غضبي وبالجمله لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهي التي تسمى بالإجماع- الموجب لتحريك الأعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لأن تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل وغير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا وأما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق والتخيل فهي أيضا مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك إذا كانت الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥

تامة رفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية أيضا التي تجب إذا لاقت القوة الفاعلة أن يحدث منها الانفعال وهي القوة الانفعالية التامة لأنها أيضا كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والأولى هي القريبة ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة أن يصير رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغه حد الرجولية إحداها المحركة إياها إلى الصبوية وثانيتهما المحركة إياها إلى حد الرجولية بخلاف القوة

المنفصلة التي في الصبي فإنها يكفيها أن تلقاها قوة محرّكة إلى الرجولية فقط وأبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لأن يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعلا للمعقولات التي دونه كما سيجي ء إثباته في موضعه إن شاء الله تعالى

فصل (٥) في تقسيم آخر للقوة الفاعلية
و هو أن القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ «١» الحركة- والإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيدة والطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على أقسامها والأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأن مبدأ الحركة لا يخلو من تجدد وتغير عما كان أولا فهو كالآلة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك- فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل وإن سألت «٢» الحق فالحقيق باسم الفاعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦

ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء ويزيل النقص والشر أصلا وهو الباري «١» جل ذكره لأن فعله إفاضة الخير وإفاضة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات وما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد وأما القوى التي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلا الإعداد وتهئية المواد وتخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة والإيجاد

فصل (٦) في طور آخر من التقسيم
و اعلم أنك كما ستقف في مباحث العلة والمعلول أن العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هاهنا أن أكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالأب للأولاد والزارع للمزروع والبانى للأبنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب إليها بل إنها معدات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه

بقوله أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ فَأَشَارَ إِلَى أَنْ الْجُمْهُورُ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧
ما يسمونه فاعلا ليس إلا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في الموارد
ومحركها وأما فاعل الصور ومعطي الوجودية فهو الحق عز اسمه
فصل (٧) في طور آخر من التقسيم

إن القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة
وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق أما التي تحصل
بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس
ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة
النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد أن الملكة ربما
تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث وأما
التي بالعادة فهي ما تحصل في أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة أو
غضب أو رأي ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجيه الأفاعيل
إليها بالأصالة إذ لا يلزم «١» أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك
الأفاعيل في النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدي لحصول أمر آخر فيها
ليس من قبيلها لأنها معدات والمعد لا يلزم أن يكون شبيها بما هو معد له
فملكة الفعل غير العادة الناشئة من الفعل - ولا يلزم أيضا أن يكون عادة
آلات ومواد معينة فإن عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع
ذلك «٢» من دقق النظر يجد أنه يرجع حصول العادة والصناعة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨
إلى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير
الحيوانية - ومنها ما يكون في الأجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق «١»
والجزاف والعبث - في مباحث العلّة الغائية

فصل (٨) في أنه هل «٢» يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعلية أم لا اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقاً أن يكون مسبقاً بالعدم كما زعمه المتكلمون «٣» وذلك لذهابهم أن علة حاجة الممكن إلى العلة هي الحدوث دون الإمكان فقط اللهم إلا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩

التسع العرضية أعني مقولة أن يفعل وهو التأثير التجديدي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود وأما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقاً - فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الإمكان وأما الفعل التجديدي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه أنه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له - ويصدق فيه أيضاً أنه لا يفتقر إلا في الإمكان لأن إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد كما سيأتي وأما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرحوا بأن الباري لو جاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند المحققين أن وجود المعلوم وجود تعلقي لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنها غير مجعولة ولا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته أنه بعد العدم والضروري غير معلل فإذن تعلق الحادث بعلمته إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام - إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علمته هو تمامه وكماله وينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرناه فكل ما سواه متعلق به مفتقر إليه وقد مر أن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها ولو كانت الحوادث

تامة القوة على قبول الإفاضة لهوياتها لكانت موجودة دائما لكنها إنما يتم إمكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فتمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر أن كل فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الأول أن الفعل الزماني لا

يكون إلا لفاعل زماني وقال إذا أردت أن تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زماني أو غير زماني فانظر في حال فعله فإن كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله أيضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٠

فصل (٩) في أن القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء وبيانه أن المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات- أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع- إلا أنها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها وإذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنه أضعف منها لأنها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا «١» أنها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة إياه بإيراد ما يستحيل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الأفعال المتخالفة الأوضاع- فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من أفق أرفع من أفق المزاج وهذا المبحث أليق بالطبيعيات

فصل (١٠) في الحركة والسكون فإنهم يشبهان القوة والفعل

وهما بالمعنى الأعم «٢» من عوارض الموجود «٣» بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعا خاصا طبيعيا أو

فنقول الموجود إما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه- وإما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود إلا فيما كان له فعلية القوة- فيكون فعله مضمنا في قوته ولهذا من شأنه أن يتقوم ويتحصل بأي شيء كان- كالهيولى الأولى وإما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى ولا محالة ذاته مركبة من شيئين بأحدهما بالفعل وبالأخر بالقوة ولله من حيث هو بالفعل سبق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢

ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة وستعلم عن أن جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع أنحاء التقدم ثم القسم الأول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة إلى حالة أصلا يجب أن يكون أمرا بسيطا حقيقيا- ومع بساطته لا بد أن يكون كل الأشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه- والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره وإلا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج إما بالتدريج أو دفعة والخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات- فإنه لا مقولة إلا وفيها خروج عن قوة لها إلى فعل لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي- أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا أو بالتدريج أو لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة.

و ليس لك أن تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذه التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وهو

الدور المستحيل- وكذلك إذا قلنا يسيرا يسيرا أو بالتدريج فإن كلا منهما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة.

لأننا نقول كما قال بعض الفضلاء إن تصورات هذه الأمور أي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية بإعانة الحس عليها وإن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان «١» فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين أحدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هـ_____ هذه الأمور الأولى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣

التصور وهكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهرة «١» الإنية خفية الماهية- وحينئذ لا يلزم الدور وهذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الإمام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على أمر ممتد تدريجي الحصول- ولذلك قال الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك مسلكاً آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء فإن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقة لها- إلا التعدي إلى الغير والسلوك إليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان إحداها أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهاً إليه الثانية أن ذلك التوجه ما دام كذلك فإنه «٢» بقي منه شيء بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة- فإذاً هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل وأما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن

الشيء إذا كان مربعا بالقوة صار مربعا بالفعل فحصول المربعة هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضي ويستعقب شيئا وأيضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء شبيه بالقوة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤

فإذا عرفت هذا فنقول الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان والثاني إمكان التوجه إليه وقد سبق أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالاته له فإن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب - وإلا لم يكن الوصول إليه على التدرج وكلامنا فيه فإن التوجه كمال أول للشيء الذي « ١ » بالقوة لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كمالاته في جسميته « ٢ » وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فإن الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس - وأما أفلاطون الإلهي فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن وبعده وأما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف الحركة أنها عبارة عن الغيرية « ٣ » وهذا قريب مما ذكره أفلاطون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقائدية الاربعه، ج ٣، ص: ٢٥
فيه إشارة إلى أن حالها فى صفة من الصفات فى كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده.

و يمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدرج «١» الاتصالي فيه فإن الشيء إذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أمورا متغايرة تدرجية على نعت الوحدة والاتصال فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد ولا يرد عليهما أن

كلا من هذين المعنيين أمر بسيط- لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شي
ء منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور وقال
في الشفاء إن الحركة قد حدثت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الأمر في
طبيعتها «٢» إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى أن
يكون قبلها شي ء قد بطل وشي ء مستأنف الوجود- فبعضهم حدها بالغيرية
إذ كانت توجب تغير الحال وإفادة لغير ما كان ولم يعلم أنه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٦
ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو نفسه غيرية فإنه ليس كل ما
يفيد شيئاً يكون هو إياه ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركاً وليس
كذلك- وقال قوم إنها طبيعة غير محدودة والأحرى أن يكون هذا إن كان
صفة لها صفة «١» غير خاصة بغير الحركة كذلك أيضاً كاللانهاية والزمان
وقيل إنها خروج عن المساواة كأن الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر
بالقياس إلى كل وقت يمر عليه- وإن الحركة لا يتساوى نسبة أجزائها
وأحوالها إلى الشيء ء في أزمنة مختلفة فإن المتحرك في الأين في كل آن له
أين آخر والمستحيل في كل آن له كيف آخر- وهذه رسوم إنما دعا إليها
الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها ومناقضتها
فإن الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه.

أقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أن الحركة
ليست نفس الغيرية وإنما هي مفيدة الغيرية فليس «٢» بذلك إذ الحركة نفس
التجدد- والخروج من حاله إلى غيره لا ما به يتجدد الشيء ء ويخرج بل نفس
خروج الشيء ء عن حالة نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وإن تغايراً في
المفهوم وذلك كاف في الرسوم- وأما الذي نقل من قوم وزيفه وهو أنها طبيعة
غير محدودة فستعلم في موضعه من إثبات تجدد الأكوان الجوهرية وتحول
الطبيعة «٣» السارية في كل جسم وأن تجددتها وتبدلها في ذاتها وجوهرها
أصل جميع الحركات والاستحالات الأرضية العرضية.

و أقول إن بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلا إياها عن سبقه من
الأقدمين - وأبطلها بأنها إنما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير
موجودة في الأعيان - والموجود من الحركة إنما هو التوسط المذكور وهو
ليس إلا أمرا سيالا لا يكون متقضيا ولاحقا وجمهور المتأخرين سلكوا هذا
المنهج زاعمين أنه منهج الحكمة إلا مولانا وسيدنا الأستاذ دام ظله العالي
حيث أفاد أن النافين للحركة بمعنى القطع - قائلون بأن التوسط المذكور يرسم
في الوهم أمرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨

و إن اجتمعت هناك أجزاءه الحادثة على التدريج وإذا كان حصول
الشيء الواحد - على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان
في الأعيان أو في الأوهام - وهذا القياس المغالطي لو صح لكان حجة
ناهضة هناك أيضا إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلا واللازم خلف
وقد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم «١»
وعدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعية كما سيجي في مباحث
الجوهر وخروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس وذلك الخروج
أمر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة
منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن
إنكارها فالحري قلع أساس الإشكال وتخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه وذلك
غير متعسر على من وفق له - بل ميسر لمن خلق له فإن وجود الشيء
بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان إذ قد يكون للشيء وجود في الزمان
وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء
خارجة عنه لأنه عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء لا تأبى ذلك أصلا لأن
الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الأمور الضعيفة الوجود التي وجود
كل جزء منها يجمع عدم غيره «٢» والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود
الشيء - الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضا متصل واحد

شخصي في نفسه- بل إنما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الآن
ثم لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو أو جزء منه في ذلك الآن
وهوذا الغلط إنما نشأ من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩

اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فإن لفظ الابتداء قد يطلق
على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء
الدفعي الحدوث المستمر الذات أولاً والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر
فليس لها أن أول الحدوث ولا لجزء منها لأن جزء الحركة أيضاً حركة بل لها
طرف ونهاية يختص بأن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما
ذكره الشيخ في النجاة وهو أن الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا
على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به إليه وهو بالقوة أو بالفعل.
فلنبين قيود هذا التعريف واحترازاته فقله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من
حال غير قارة إلى حال غير قارة أخرى كانتقال من متى إلى متى أو من
فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قارة
والانتقال منها ليس حركة كما أن التلبس بها ليس بسكون «١» وقوله في
الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القارة للنفوس المجردة «٢» من صفاتها
وإدراكاتها إذ ذلك لا يكون حركة- لا عن تبدل الهيولى الأولى في صفاتها
على ما قيل فإن للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال إن
المتحرك في الحركة الكمية ليس إلا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه
ومادته وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبديلاً لا يكون كذلك في الجسم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠

و تبدل الهيولى في صورها الجوهرية فإن ذلك عند الشيخ وجمهور
الحكماء لا يمكن أن يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه
وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احتراز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلاً
والانتقال عنه يسيرا يسيرا إلى الظلمة فإنه وإن كان فيه تبدل في حال قارة

تدرجاً إلا أنه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء وأراد بالسببية المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية- احترازاً عن تبدل أحوال قارة تدرجاً لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أولياً أو ذاتياً كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من أن الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جدة إلى جدة أو من إضافة إلى إضافة- إذ كل منهما وإن كان تدرجياً إلا أن شيئاً منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما وإنما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل- كما لا تدوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدرجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل.

و من تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الإسلام وفاقاً للمتقدمين وهو أن الحركة زوال من حال أو سلوك من قوة إلى فعل وفي الشفاء أن ذلك غلط لأن نسبة الزوال «١» والسلوك إلى الحركة ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها إذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت أولاً لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت إلى الأحوال. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١ و أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود «١» بالقوة على الاتصال- والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكره فصل (١١) في تحقيق القول في نحو وجود الحركة

قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك- من المبدأ إلى المنتهى وذلك مما لا حصول له في أعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا وجدت فقد انقطع وبطل فإذا لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن

وذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه- وإلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بأن الصورتين معا على أنهما شيء واحد وأما في الخارج- فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود والحالة التي بينهما لها وجود قائم. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٢ الثاني وهو الأمر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير أصلا بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركا لأنه في حد معين من الوسط وإلا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة- وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود «١» ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لأنه يصح أن يقال له في كل يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه.

و الذي يقال من أن كل حركة في زمان فإما أن يعني بالحركة الأمر المتصل فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي وإن كان يباينها بوجه فإن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي- كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا وإن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى أنه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان- فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطته

و فيه موضع أبحاث نقضاً وإحكاماً.
الأول أنا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود

و كونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقق حدها فيه كما ذكره
«٢» الشيخ فـي بـاب المـضـاف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣
و إنه موجود في الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه ولا
يعنى بموجودية الشيء إلا ذلك ومن هذا القبيل ماهية الحركة والزمان والقوى
والاستعدادات وغيرها والعجب أن الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل في
الخارج «١» لأنه الذي ينقسم إلى السنين والشهور والأيام والساعات والحركة
بالمعنى الأول يطابقه- والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعوم كيف يكون
محـلا للموجـود وعلـة لـه.

الثاني أنا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول

أن الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من
زمان وجوده- والحركة لا وجود لها في الآن ولو كان ذلك المعنى نعنا للجسم
يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك
الموصوف عن الصفة التي وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من
الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول لتبدله
وتجده مع ثبات الجسم لكننا نقول إن محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما
هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة- المتأثرة أنا
فأنا كما أن فاعلها أيضا سواء كانت طبيعة أو قسرا أو إرادة لا بد وأن يلحقه
ضرب من تبدل الأحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجبا
لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لأن علة المتغير
متغير وعلـة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤
الثابت ثابت لا محالة وكذلك حكم القابل للشيء
الثالث أن نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح
فكيف حكم بنفيها والأولى أن يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفي أن يكون

و الشيخ قدس سره أجل شأننا وأرفع محلا من أن يناقض نفسه في كتاب واحد
«١» إذ ظهر من كلامه أن الحركة أقوى في الوجود بوصف في الأعيان

بنحو من الوجود مطلقا أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أن معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي أومأنا إليه. الخامس أن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان

لأنه كلي والكليات بما هي كليات أي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين وذلك أمر آني- ولهذا ذهب جمع إلى أن الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية- فيلزم تتالي الآتات وتشافع الحدود وهو باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كاملا أوليا بل هو الكمال الثاني لأن الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين والطلب له لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك إليه غير الحصول في الشيء.

و الجواب أن الحركة بهذا المعنى وإن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل إلا أنها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع «٢» ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين «٣» والمبدأ الخاص

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٦ و المنتهى الخاص وهي أيضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر وإن كان فيها ضرب من الاشتراك فإن نسبة تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي ونسبتها إلى معنى القطع المتصل- نسبة الأجزاء والحدود إلى الكل. السادس أن لقائل أن يقول الحركة إما مركبة من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك

و الأول باطل كما بين في مباحث الجسم والمقادير - والثاني أي كونها قابلة للقسمة أبدا فالأجزاء الفرضية منها لا توجد بأسرها دفعة- لأنها غير قارة فلا

محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له أيضا أمر غير منقسم بالحركة إذن مركبة من أمور غير منقسمة هذا خلف وإن كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هذا خلف.

أقول هذه الشبهة من الإمام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط إنما نشأ من الذهول عن أن وجود الشيء مطلقا أعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الأخير وهو أن الموجود من كل جزء من الحركة أمر منقسم بالقوة إلى أجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٧
بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزئة والقسمة.
السابع أن الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منها اتصال بين موجود وموجود

و الجواب أن الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود «١» التي وجودها يشابك عدمها «٢» وفعليتها تقارن قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فإن الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وهذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود كما أن للإضافات ضربا من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها أجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٨
فصل (١٢) في إثباتات المحرك الأول
إنك قد عرفت حد الحركة فهي فعل أو كمال «١» أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك «٢» بما هو متحرك بمنزلة

الفصل المقوم له- ويقابله السكون تقابل العدم والعينية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية- لا بد لها من قابل وكونها حادثة بل حدوثا لا بد لها من فاعل ولا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا فعلا وقبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين وهما مقولة أن يفعل وأن ينفعل والمقولات أجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستقيضا بعينه فـالمحرك لا يحرك نفسه «٣» بل الشيء ء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩

لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال والمسخن لا يسخن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوة فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وأن يكون بالفعل «١» فيما يحرك الشيء ء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة «٢» ولا بالقوة «٣» إذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة «٤» مستعلم بها وهي أنه لا بد في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء ء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠

و ذاتياته وذلك لأن فاعل الحركة المباشر لها لا بد وأن يكون متحركا وإلا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته «١» إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدى ذلك إلى التسلسل أو الدور وسنرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إن شاء الله تعالى فالآن نقول قولاً مجملاً إن قابل الحركة أمر بالقوة إما من هذه الجهة أو من كل جهة- وفاعلها أمر بالفعل إما من هذه الجهة وإما من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور أو التسلسل كما أن جهات القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلا كونه

بالقوة لأن القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت أن في الوجود طرفين «٢» أحدهما الحق الأول والوجود البحت جل ذكره والآخر الهيولى الأولى والأول خير محض وهذه شر لا خيرية فيه إلا بالعرض «٣» ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض ومن هاهنا ظهر أن الجسم مركب من هيولى وصورة لأن الجسم فيه قوة الحركة وله الصورة الجسمية أعني الاتصال الجوهرى وهو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة - يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١ فصل (١٣) في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك إن الموروث من الحكماء في إثبات هذا المرام حجج متكثرة. الأولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه لأن ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم. الثانية لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لأن معلوم الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة. الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخلو إما

أن يكون له مكان أو حالة ملائمة أو لا يكون فعلى الشق الأول لم يكن طالبا لذلك المكان أو ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا أيضا حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب وذلك محال أو لا يتحرك أصلا هذا خلف وإن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركا لذاته. الرابعة لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب أو لأنه جسم مخصوص بالمحرك هو تلك الخصوصانية.

الخامسة ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل

فالمحرك إذا حرك لم يخل إما بأن يحرك لا أن يتحرك أو بأن يتحرك فعلى الأول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمعنى أنه يتحرك «١» أنه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢ فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا محال. السادسة أن نسبة المتحرك القابل إلى الحركة بالإمكان و نسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والإمكان متتافيان فالمحرك غير المتحرك

[الجواب عن الحجج]

قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثالث الأول أ ليست الطبيعة محركة لذاتها مع أنها لا تحرك أبدا ولا يبقى الأجزاء المفروضة في الحركة- وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم محركا لذاته ولم يلزم شيء مما قلتموه فلئن قلتم إن الطبيعة إنما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية أو زوال حالة ملائمة فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة- والسكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم والعلة إن كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب لفوات ذلك الشرط فنقول إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فإذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول إن كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى أما مقداره فهو الأبعاد الثلاثة ولا شك أنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها وأما الصور الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد في الأجسام كلها وذلك لأن الصورة

البرهان على أن الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين أنواع الأجسام وأجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره.

و أما قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول أن ذلك إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا أن قابلية الأبعاد وإن كان أمرا نسبيا فإنما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف «٢» فيه وذلك معنى مشترك بين الأجسام ضرورة واتفاقا وإن كانت الأجسام متخالفة الماهيات وبعض تلك الطرق يدفع كون الهوليات المتخالفة في الأجسام مبادئ للحركات والآثار المتفنة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوة والاستعداد وليست هي أيضا مختلفة إلا من جهة اختلاف الطبائع والصور وبهذا يدفع قوله لم لا يجوز أن يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادة إلا بصورة سابقة عليها- وستعلم أن الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدم. ثم قال إن الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥

و المقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة أيضا لجسميته وإن لم يكن كل جسم متحركاً- وإن كان لأمر «١» موجود في الجسمية فذلك الأمر إن لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما لجسميته وإن كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع إلا بأن يقال- تلك الأوصاف غير لازمة لجسمية الفلك فيه تجويز للخرق والفساد أو إنها لازمة للجسمية المطلقة إما بغير واسطة أو بواسطة ما يلزمها مع أن تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة أيضا كذلك وإن قيل إن تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فإن الأفلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية لتلك

الأشكال والمقادير الجسمية أيضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الأمور فعلى هذا نقول لم لا يجوز أن يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة- مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشترائك الأجسام ففني ذلك. أقول أما الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن أحوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه في النوع المحصل في الذهن «٢» وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن معرفة أن الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الأجسام محصلة لجسميتها لا أن الجسمية فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية أو النارية أو المائية وبالجملة للخواص واللازم المخصوصة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦

في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور وأما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة إلا اسمها دون معناها فإن المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا نعني بالصورة إلا مبدأ الآثار المختصة ولا نعني بالطبيعة إلا مبدأ الحركة الذاتية ولا حاجة بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان- ثم قال فالحاصل أن الحجة المذكورة لا تدل على إثبات القوى والطبائع إلا إذا بينا أن المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة. فإن قيل إن المادة لا تصلح أن تكون مبدأ الحركة لأنها من حيث هي قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا. قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الأصل وبتقدير صحته «١» يكون كافيا في إثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة وليكن البيان فيه وأقوى ما يتوجه عليه- أن الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه. أقول قد علمت بيان اختلاف جهتي أن يفعل وأن يفعل واختلاف جهتي القوة

والفعل أعني الإمكان الوقوعي والإيجاب بلا مرية وأما النقض بلوازم الماهيات
فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل
ووقوعه تارة- بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧
فصل (١٤) في تقسيم القوة المحركة وفي إثبات محرك عقلي

إن من المحرك ما يحرك بالذات «١» ومنه ما يحرك بالواسطة
كالنجار بواسطة القدم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وأن يفيد صفة
الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بأن يفيد الذات المتحركة لا
حركتها فقط كما ستعلم وأيضا منه ما يحرك بأن يتحرك ومنه ما يحرك لا
بأن يتحرك كالمعشوق إذا حرك العاشق والمعلم إذا حرك المتعلم ولاستحالة
وجود أجسام بلا نهاية يستحيل أن يتحرك متحركات معا إلى غير نهاية وبيان
ذلك أما أولا فإن المتحرك يحب أن يكون جسما أو ماديا- ويلزم لا تنتهي
الأجسام وأما ثانيا فلأن العلل يجب أن تنتهى وذلك لأنه «٢» إن كان
متحرك أخير ويحركه محرك وهو أيضا متحرك فمحال أن يتحرك إلا بعد أن
يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه
الخاصية وهو أنه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة أو كثيرة
متناهية أو غير متناهية فإنه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة
فيجب أن ينتهى إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨

محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج الأمور من القوة إلى
الفعل- والموجد ينتهى إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمرا بالفعل وموجودا
بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك إما أن يحرك بأن يعطي للجسم المتحرك المبدأ
القريب الذي به يتحرك أو يحرك على أنه غاية يتم بها وخير يتوجه إليه
ومعشوق ومعلوم أن كل قوة في جسم يحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض
فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح أن تكون قوة جسمانية وقد علمت إثبات

أن كل جسم يفعل فعلا خاصا أو حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق أو قسر فإنه بقوة زائدة على الجسمية فهي إما طبع أو إرادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد أن يكون لتلك القوة تعلق بالجسم - ولا تكون مفارقة عنه بالكلية فإن الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير مخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمرا ليس له وهذا باطل كما علمت فإن إن كان مفارق مشاركا له في التحريك فإنه يحرك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية فصل (١٥) في أن المبدأ القريب لهذه الأفاعيل والحركات المخصوصة ليس أمرا مفارقا عمن المــــادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخلو إما لأنه جسم أو لقوة فيه أو لقوة في المفارق «١» أما الأول فيلزم أن يشاركه فيه كل جسم كــــم عــــرفــــت الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩

و ليس الأمر كذا وأما الثاني وهو أن يكون بقوة فيه فهو المطلوب وأما الثالث فتلك القوة في المفارق إما أن يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وإن كان على سبيل الإرادة فلا يخلو إما أن يكون الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه أو لا بل أثر فيه جزافا فإن كان تأثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيما الأفلاك على هذا النظام الدائمي أو الأكثرى - إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا أكثرية لكن الأمور الطبيعية أكثرية أو دائمة وليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم أن جميعها متوجهة نحو أغراض كلية فليست إذن باتفاقية فبقي أن يكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة - كما لاتها الثانية من أحيائها وأشكالها وغير ذلك وسنتكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالماء إذا سخن والأرض إذا

ارتفعت والهواء إذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدأ الغريب-
والقاسر إلى حالتها الطبيعية وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى
برودته- والأرض إلى مكانها الأسفل والهواء إلى قوامه ورقته وكذا الأبدان إذا
انحرفت أمزجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعة
المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق ومن هاهنا أيضا يعلم أن النفس ليست
بمزاج فإن المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية لاستحالة إعادة
المعدوم

فصل (١٦) في أن كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها
كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه
و كل كائن بعد ما لم يكن بعدي لا يجامع القبلية فإنه يسبقه مادة وذلك لأنه
«١» قبل وجوده يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠

ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتعا «١» لم يكن يوجد أصلا ولو
كان واجبا لم يكن معدوما فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه «٢» لأن
كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه
فإن إمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن وهذا الإمكان
عرض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة «٣» والاعتبارية الصرفة
لأنه إضافة ما منسوبة «٤» إلى ما هو إمكان وجوده «٥»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١
فيكون الإضافة مقومة له وليس إمكان الوجود المطلق «١» جوهرًا ولا عرضًا
غير نفس الإضافة ولو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجود خاص مع قطع
النظر عن الإضافة ولو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه
وكذا لو كان عرضًا قارا «٢» فقد علم «٣» أنه ليس لإمكان الوجود مطلقا
وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان
الوجود هو الإمكانيات المخصوصة حتى يكون مضافا مشهوريا «٤» لا

حقيقيا فهي أعراض لموضوعات والإضافة مقومة لإمكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض «٥» فيجب أن يكون موجودا في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٢ موضوع فلنسم هذا الإمكان قوة الوجود «١» وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتباريات فهذا الإمكان أمر وجودي وأن صحبة العدم وهو عام عموم التشكيك- مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولة الأسامي يعبر عنها بإمكان وجود كذا وكذا فإن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من أسباب الحدوث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب أن يكون الهيولى للكائن والفاقد واحدة وإلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسا وهذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل «٢» وهذا محال إلا على وجه ستقف عليه «٣» من تجدها مع تجدد الصورة على الاتصال

و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعا و إلا يسبقه موضوع آخر وكذلك إلى ما لا نهاية له لأنه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان- ومما يجب أيضا أن يعلم أن الإمكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة إمكان آخر سبقا زمانيا إلى ما لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي مادة لها قوة أن يصير بالفعل شيئا لا على أن يوجد وإمكان الصورة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٣ هو أن يوجد لا على أن يصير بالفعل شيئا فإنها هي فعل فنقول إن إمكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها إذا عقلت تلك الصفة عقلت إنها إمكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فإنها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن وأحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم فبهذا ينحصر لشيء بهمة من يقول «١»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٤
إن الموجود كيف يكون مضافا إلى المعدوم فإن حد المضاف كون الشيء
بحيث إذا عقل عقل معه انضاف إليه وإن قيل إن سعة الحوض وضح
الدار كـ لـ منهم
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٥
معنى وجودي والقوة معنى عدمي «١» كان كل منهما بالقياس إلى ما يسعه
وهو الماء مثلا لا إلى الوجود هو معنى عدميا والقوة التي هي بالإطلاق
معنى عدمي هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقا.
تنبيه إن بعض الحوادث «٢» يكون إمكان وجوده

بأن يكون موجودا في المادة وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن
يكون مع المادة لا فيها فالأول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الإنسانية
ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة- كما ستعلم في علم النفس والمادة
هي المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته
على الوجود والعدم سواء فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد
الطرفين لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك
بين الوجود والعدم فتبين لك أن المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا
غير إذ المادة يحتاج إليها لوجهين أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عنها وهذا
ليس للنفس النطقية والثاني لأن يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج
إليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لأن يحمل إمكان
الوجود لـ لـ رجح وجـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٦
ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الأمر الممكن هو صورة فبأن في بعض
الصور أنها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث وثانيهما لأن
يتقوم بها وجود الصورة وأما النفس الإنسانية فإنما يحتاج إليها للحدوث وزيادة
التحقيق في هذا المعنى وحل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكره في

باب بيان بقائها بعد الموت واعلم أن المفارق المحض لا إمكان له بحسب الواقع وإلا لكان لوجوده حامل - وإنما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كاية له فيجد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مر فصل (١٧) في أن الفعل مقدم على القوة إن الفصول الماضية أوهمت أن القوة متقدمة على الفعل مطلقا وهذا مذهب أكثر الناس وجلهم حيث زعموا أن المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه وماهية الممكن قبله وجوده وليس الأمر كذلك. «١» و الشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا أن القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا أحزابا.

فمنهم من جعل للهولى وجودا قبل الصورة ثم ألبسها الفاعل كسوة الصورة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقائية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٧ إما ابتداء أو لداع دعاه إليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال إن شيئا كالنفس وقع له فلتة إن اشتغل بتدبير الهولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها البارى فأحسن تصويرها. و منهم من قال إن هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها البارى طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام. و منهم من قال إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك. و منهم من قال بالخليط الذي يقول به أنكساغورس «١» وذلك لأنهم قالوا إن القوة قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع. فنقول إن الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والإنسان من أن للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه

خير لكن الفعل من حيث يؤدي إلى عدم ما عرض له أنه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة أنها عدم أمر يؤدي وجوده إلى عدم شيء آخر كانت خيرا من فعله حيث إن عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت أيضا إلى الفعل كما أن جهة الشرية في فعل الشر رجعت إلى القوة

فصل (١٨) في تحقيق موضوع الحركة وأن موضوعها هل الجسم أم

غيره
لما علمت أن الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض - يلزمها أمر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور والجمعية إلا في الوهم يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فأما أن يكون هذا الثابت أمرا بالقوة أو أمرا بالفعل ومحال أن يكون بالقوة «١» إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي أن يكون موضوعها أمرا ثابتا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٦٠
بالفعل وذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك والأول محال - إذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة أصلا - وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركا إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يتمتع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة إذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمرا وأيضا الحركة أمر طار على الشيء المتحرك - ويجب أن يكون في الشيء الذي يطرأ له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهر مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٢

الوجود وستعلم أن العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهي «١» كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا أن كل جسم أمر متجدد الوجود سيال الهوية وإن كان ثابت الماهية وبهذا يفترق عن الحركة لأن معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر أعراضها «٢» فلكية كانت أو عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من أن موضوع الحركة لا بد وأن يكون أمرا ثابت الذات صحيح إذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لأن موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد أو عني به موضوع «٣» الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر أيضا فيه من أن موضوع الحركة مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل وهو أن الموضوعية والعرض إن كانا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٣

في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق أن موضوعها «١» مركب في الخارج- من أمر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن أمر يكون «٢» بالقوة متحركا لأن كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن- ويزول عنه وهو هو بحاله وإن كان العروض بحسب التحليل العقلي «٣» كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك أمر واحد والقوة والفعالية جهة واحدة أي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر وكما أن ثبات الحركة عين تجددها- وقوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة- وهي الطبيعة الكائنة في الأجسام فإنه عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام أنه لما كانت حقيقة

حالة إلى حالة لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة- فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٥

تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا أيضا على أن كل ما يقبل الميل من خارج «١» فلا بد وأن يكون فيه ميل طباعي فثبت أن مزاوول الحركة مطلقا لا يكون إلا طبيعة وقد علمت أن مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بأن الطبيعة ما لم تتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة- إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية- وكتجدد الإرادات والأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة.

أقول ما ذكره غير مجد في صحة ذلك فإن تجدد هذه الأحوال وتغيرها في آخر الأمر ينتهي لا محالة إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة- وعلمت أن النفس لا تكون مبدأ الحركة إلا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتبهة إلى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي مبدأ له يسـتدعي تجـدد ددها البتـة.

فإن قيل إنهم صححوا «٢» استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين إحداها سلسلة أصل الحركة والأخرى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٦
سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية

قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشر من الأخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم.

أقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم- فإن الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد في كل معلول من علة مقتضية لفرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصة لأجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لأصل الحركة فإن الحركة معلولة وكل معلول لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للأخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا إلا بأن يدعى بأن الطبيعة جوهر سيال إنما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الإفاضة والإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البديل على الاتصال وأيضا من راجع إلى وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع أجزائهما ولا محالة أنهما جميعا متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم أن الكلام في لحوقهما معا بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتا والأعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الأحاد- ما سوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد والانقضاء لذاته- فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل ومم حصل تجدد السلسلتين على أن مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة أخرى هي ليست غير نفس الحركة فإن تجدد القرب والبعد ليس أمرا غير الحركة جعل وجودا فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير

لأن الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية وأما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين

الطبيعة كـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٧
سيجي ء وأما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية وأما
نفس الحركة «١» فقد علمت أنه لا هوية لها إلا تجدد أمر وتغيره لا المتجدد
فهو نفس نسبة التجدد لا الذي به التجدد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٨
فصل (٢١) في كيفية ربط المتغير بالثابت «١»

لقائل أن يقول إذا كان وجود كل متجدد مسبقا بوجود متجدد آخر
يكون علة تجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته
فيؤدي ذلك إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدأ الأول
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكننا نقول إن تجدد شيء إن لم يكن صفة ذاتية
له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج
إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جاعلا بسيطا لا مركبا
يتخلل بين مجعول ومجعول إليه ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة
للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شيء
ثبات ما وفعلية ما وإنما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فإذا كان ثبات
شيء ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الأول
عليه - هذا النحو من الثبات والفعلية كما أن لكل شيء نحو من الوحدة وهي
مساوقة للوجود وعينه فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة أو بالفعل كانت
الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين والذي من
الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة والذي فعليته عين القوة الهيولى
والذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد والذي وحدته عين قوة الكثرة هو
الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت وبما هي

متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات- وحدثت الحادثات كما أن الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة إبداعا ومن حيث إنها قوة وإمكان يستصح بها الحدث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيتين واسططتان للحدث الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٩ و الزوال في الأمور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الإشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه فصل (٢٢) في نسبة الحركة إلى المقولات

إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها أربعة أحدها أن المقولة موضوع حقيقي لها «١» والثاني أن الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة- الثالث أن المقولة جنس لها الرابع أن الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبديلا وتغيرا على التدريج والحق هو «٢» هذا القسم الأخير دون البواقي. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٧٠

أول

فنقول التسود ليس هو أن ذات السواد يشتد فإن ذات السواد إن بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وإن حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته «١» وقد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف وإن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم أن موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرج من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كل نوع آخر أو صنف آخر وكذا الحركة في المقدار فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أو لا يكون فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تتضمن إليه من خارج الأول باطل لاستحالة التداخل ولأنه على فرض ذلك لم يزد

المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني أيضا باطل لأن ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان أولا «٢» وإن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعني الهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاضدة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة. و اعلم أن الإمام الرازي لما نظر في قولهم إن التسود يخرج سوادا من نوعه- زعم أن معناه أنه يخرج به إلى غير «٣» السواد ولأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٧١

اشتداد السواد يخرج به من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول به في الحركة المقادير.

أقول فساد مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست أدري أي حد من حدود السواد سواد عنده «١» والبواقي كلها غير سواد مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون وإذا لم يكن سواد فأشياء كـ

ثم اعترض على قولهم إن للمتحرك في المقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمانين وإلا لم تكن الحركة فيه بأنه يلزم عليهم القول بتتالي الآتات قال والذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوة فيه نظر لأن الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل

يكذبها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٧٤
الحس أيضا فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول.
و أما بطلان القسم الثاني فهو أيضا يعلم مما ذكر لأنه إذا لم يجز كون شيء موضوعا لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض إلا أن يعني بكونه واسطة معنى آخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما أي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية.
و أما القسم الثالث

و هو كون المقولة جنسا لهذا فقد ذهب إليه بعض فزعموا بأن الأين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد- كما أن السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن هاهنا شيء وهو أن ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هي من «١» العوارض التحليلية والعوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول بأن الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وأن الكيف السيال حركة- بمعنى أن ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضا غير بعيد.
ثم إن «٢» هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيال والثبات مخالفة نوعية محتجين بأن السيالية داخلية في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لمسا ليس بسيال.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٧٥
و منهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط والحجتان

غير صحيح فإن وصول الفلك في الحركة اليومية إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الأمسي عنده بالشخص «١» والهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايضة إلى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية فإن كلا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء آخر واعلم أن تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على «٢» المسامحة فإن تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوة إلا أنها قوة قريبة من الفعل أما تعلق الحركة بما فيه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٧٧

الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة إلى أنها «١» نفس المقولة التي وقعت فيه الحركة- وليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة نعم هي «٢» بعينها «٣» مقولة أن ينفع إذا نسبت إلى القابل ومقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل «٤» ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما لأنها الخروج عن هيئة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٧٨ و الترك لهيئة فهي يجب أن يكون خروجا عن هيئة قارة لأنها لو وقعت في هيئة غير

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٧٩ قارة لما «١» كان خروجا عنها بل إمعانا فيها وبالجملية معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة وليس لتينك المقولتين فرد آني مثلا «٢» إن وقعت الحركة في التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخينه متبردا- مع أنه لم يخرج عن التسخين [التسخين] حتى يكون متحركا فيه وإن كان في أثناء حركته ترك التسخين فالحركة في غير مقولة أن ينفع وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى وأما الإضافة فإنها وإن وقع فيها التجدد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود

الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فإن حركتها تابعة لحركة
أينية في العمامة أو نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا
أربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والأين والوضع
والسكون يقابلها «٣» تقابل الضد أو العدم وتفصيله
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٠

في كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح أن يعطي رسماً من الوجود
لأن الذي هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلاً والجسم الذي ليس فيه
الحركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زائد يتميز به عن غيره ولو لم
يكن زائداً لما فارقه إذا تحرك - فإذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا
محالة له فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به إلى شيء كعدم
القرنين في الإنسان مما لا ينسب إلى وجود وقوة بخلاف عدم المشي له فإنه
يوجد عند ارتفاع علة المشي وله وجود بنحو من الأنحاء وله علة هي بعينها
علة الوجود بالقوة ومن هاهنا يعلم أن علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم
كما مرت الإشارة إليه وهذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل
هو لا شيء شيء في شيء ما معين بحال ما معينة وهي كونه بالقوة
فصل (٢٤) في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس
أما الأيون
فوجود الحركة فيه ظاهراً
و كذا الوضع
فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه -
أما الجسم الذي لا يحيط به مكان
كالجسم الأقصى الذي لا يحف به خلاء ولا ملء إذا استدار على نفسه يكون
حركته لا محالة في الوضع «١» إذ لا مكان له عندهم وأما الذي في مكان
فإنه أن يبين كليته مكانه أو يلزم كليته المكان ويبين أجزائه أجزاء
المكان فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل

وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد «٢» أن يقبل الاشتداد و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨١

الاستكمال وهذا في الأين والوضع غير ظاهر عند الناس «١» وذلك متحقق فيهما- فإن كلا منهما يقبل التزايد والتنقص وأما الحركة في كيف فهو اشتداده أو تضعفه واعلم أن الحركة كما ذكرناه مرارا هي نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه ولذلك قالوا إن التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته «٢» قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد أصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثليين في موضوع واحد بل يكون له في كل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٢

حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد إذ لا يخلو لنا إذا فرضنا سوادا فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجودا فإن لم يكن موجودا فمحال أن يقال ما عدم قد اشتد لأن المتحرك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من أنها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا أن لها في كل آن مبلغا آخر فيلزم أن اشتداد السواد يخرج من نوعه الأول إذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه وزيادة عليه مضافة إليه بل كل ما يتعلق من الحدود فكيفية واحدة بسيطة أقول إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمر على سطح فها هنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقط أخرى يتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة- وأشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شيء كالأصل مستمر وله وحدة ضعيفة وأشياء كل منها يشتمل

إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق أن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد- ولو كانت الماهية موجودة والوجود أمرا معقولا انتزاعيا كما ذهب إليه المتأخرون- لزم في صورة الاشتداد «١» وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٨٤

محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ كما يظهر بالتأمل.

و الثاني أن السواد لما ثبت أن له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية

ظهر أنها مع وحدتها وشخصيتها تتدرج تحت أنواع كثيرة وتبديل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماله أو نقصه وهذا ضرب من الانقلاب وهو جائز لأن الوجود هو الأصل والماهية تبع له كاتباع الظل للضوء- فليجـز مثله في الجوهر.

و الثالث أن هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد- منقسم فـي الـهم

إلى سابق ولاحق وله أفراد بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آت ولكل من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه أيضا كل من تلك الأبعاض والأفراد الآنية فله وحدة سارية في الأعداد لأنها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فإن قلنا إنه واحد صدقنا وإن قلنا إنه متعدد صدقنا وإن قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدقنا وإن قلنا إنه حادث في كل حين صدقنا- فما أعجب حال مثل هذا الوجود وتجده في

كل أن والناس في ذهول عن هذا- مع «١» أن حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال وهم متجددون في كل حين لأن إدراكه يحتاج إلى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحدا بعينه ولنصرف العنان إلى إثبات الحركة في الجوهر تنميما لما سبق ذكره فيه. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٥

فنقول لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شئون وأطوار ذاتية وله كمالية وتنقص والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بأن الحركة الواحدة أمر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي واستدلوا عليه بأن الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدأ ومنتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة شخصية يتعين بفاعلها وقابلها وسائر ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئية وإنما له أجزاء وحدود بالقوة- فنقول إذا جاز في الكم والكيف وأنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة- مع كون الوجود المتجدد أمرا شخصيا من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكمالته في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته ووحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كل آن يفرض وأما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهرى «١» من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا أو لا يبقى فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد أحدث جوهرًا آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرًا آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال في الجوهر وإنما جاز في السواد والحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم وأما في الجوهر الجسماني

فلا يصح هـ _____ إذا إذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٦
لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى.

فأقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد- إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنه باق على الوجه الذي مر لأن الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زمني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وإن أريد به أن المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده أولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار «١» أنه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين- فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل- بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آفات مفروضة في زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما استكمالا تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما أو كيفا أو جوهرًا- ودعوى الفرق بأن الأولين ممكنان والآخر مستحيل تحكم محض بلا حجة فإن الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٧ الأصل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع «١» كل حركة وإن وجب أن يكون باقيا بوجوده وتشخصه إلا أنه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخص «٢» بوجود

صورة ما وكيفية ما وكمية ما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٨

فيجوز له التبديل في خصوصيات كل منها «١» أ ولا ترى أن تبديل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بأن العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقة في كل آن إلى صورة أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة شخصية بعينها إلى تلك المادة فإذا جاز ذلك في أصل الجسمية وهي نوع «٢» أي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة وإن لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الأجسام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٩ المتخالفة إذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز» مثل ذلك في النوعيات الصورية- التي مادتها «٢» القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل إشكال الحركة في مقولة الكم الذي اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكرها صاحب الإشراف ومتابعوه- حيث قالوا إضافة مقدار إلى «٣» مقدار آخر يوجب انعدامه وكذا انفصال جزء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٠

مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس أيضا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة «١» حيث قال في بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه- وقد سأله عن هذه المسألة بهذه العبارة أما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان ولي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف- وأما في النبات فالبيان أصعب وإذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة «٢»

وليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسبها مادة وأكثر منها- وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة «٣» الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى يثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩١

و أجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية- دون قوة البعض الآخر فلعل قوة السابق وجودا هو الأصل المحفوظ لكن «١» نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل «٢» بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض «٣» منه التالي شبيها به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس «٤» ولعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصح في النبات- لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه أو لعل «٥» للحيوان والنبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا أو لعل «٦» المتشابه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٢
بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر «١» الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقسامها لا يعدمه مع ذلك اتصالا وفيه المبدأ الأصلي أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه أشراك وحبائل إذا حام حولها العقل وفرع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصا إلى جانب الحق وأما ما عليه الجمهور من

أهل النظر فليجتهد كما عنيينا في أن يتعاون على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله انتهى كلامه.

فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره- إن أنعم الشيخ أدام الله علوه بإتمام الكلام في إثبات شي ء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان وفي النبات كانت المنة أعظم فكتب في جوابه إن قدرت انتهى فعلم أن ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره ووجه الانحلال أن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد إلى حد كما قالت الأطباء في عرض المزاج الشخصي- والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل والوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٣ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم «١» أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لأن وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معيناً وأما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة أخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدأ الفصل الأخير له مع جسمية ما التي بإزاء جنسه القريب والجنس يعتبر مبهماً والفصل محصلاً فتبدل أحاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية «٢» وقولهم انضمام شي ء مقداري إلى شي ء مقداري يوجب إبطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر وغير صحيح إذا كانا بالقوة

إضافة تدريجية

فصل (٢٥) في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الأخير متعين وباقي المقومات لماهية من الأجناس والفصول التي «٣» هي من لوازم وجوده

وأجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٤

فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال وقبول الابعاد مثلاً فصل
للجسم بما هو جسم- بالمعنى الذي هو به مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله
قوة كالهيولى الأولى إذ هي قوة الاتصال ومقابله وتماमितه هو كونه بالفعل
وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذلك النامي فصل للجسم
النامي وبه تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته
وحامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر
النامي لأنها معتبرة فيه على وجه العموم والإطلاق لا على وجه الخصوصية
والتقييد وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس- وكذا كل ما يقوم
وجوده من شيء كالمادة ومن شيء كالصورة مثل الإنسان بحسب نفسه
وبدنه فالنامي إذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها ولا يتبدل
ذاته وجوهره النامي بشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم
شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا هو
ولا جزؤه لأن ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسمية في أي فرد تحققت على
الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس
فيه وهو نفسه الحساسة- ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية
والشخص بعينه باق فإذا أحكمت هذه القاعدة وتقررت لديك فقد علمت بوجود
الحركة في الكم وأن الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم
نوعى «١» وأما في التخلخل والتكاثف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٥

فهى الهيولى الأولى وعلمت أيضاً أن جوهريات الأشياء الواقعة في
عالم الكون وهو جملة ما في عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير والدثور بعد
ما كان منحفظاً فيها شيء كالأصل والعمود وهو كوجود الفصل الأخير في
الطبائع المركبة لأن وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة

بذاتيات هذا النوع التي تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية «١» فبدأ الفصل الأخير للنوع الكامل كالإنسان مثلا له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الأنواع- التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لأن هذا تمام تلك الأنواع وتمام «٢» الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما سيتضح زيادة الاتضاح بالبراهين فلا جرم «٣» حكمنا أيضا بأن لكل طبيعة فلكية أو عنصرية جوهرًا عقليًا ثابتًا كالأصل وجوهرًا يتبدل وجوده ونسبة ذلك الجوهر العقلي إلى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام إلى النقص ونسبة الأصل إلى الفرع والله أقرب إلينا من كل قريب وتلك الجواهر العقلية بمنزلة أضواء وأشعة للنور الأول الواجبي لأنها صور ما في علم الله وليس لها وجودات لها وجودات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٦

مستقلة بأنفسها لأنفسها وإنما هي وجودات متعلقة الذات بالحق مثال ذلك الصور «١» العلمية التي توجد في أذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك أمر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وإن اشمأز عنه طبائع القاصرين وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول الحق أن الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية وكما أن كلا من هذه الأعراض القارة وغير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك في ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكما «٢» أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٧

الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن أن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس - التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد «١» فإن تسخير النفس واستخدامها للأولى ذاتي لأنها قوة منبعثة عن ذاتها وللأخرى عرضي قسري وإنما يقع الإعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس أحيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان «٢» إحداهما طوعا والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٩ و الأخرى كرها «١» ولها أيضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية كمبادئ الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والإمساك والهضم والإحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا وإسلاما وتفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادئ الحركات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٠ الاختيارية الأينية والوضعية كالكتابة والمشي والقيود والقيام «١» وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية- ولها بما هي نفس عقلية جنود «٢» وخوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعا ورضا وهي كمبادئ الإدراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادئ الأشواق والإرادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة «٣» المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والأخرى بائدة هالكة وفي هذا سر المعاد الجسماني - كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠١ فصل (٢٦) في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم أن الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئا من الأمور الطبيعية «١» فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة

الجسم- والتالي باطل فالمقدم مثله أما بيان بطلان التالي فلأنها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة وأما بيان حقية الملازمة فلأن الطبائع والقوى لا تفعل إلا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه أن الإيجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو إيجاده متقوم بها ثم إن وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها- وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هذا خلف ويلزم من هذا أن لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها وإلى ما حل في ذاتها وإلا لكان لذي الوضع وضع آخر هذا محال فكل ما يفعل المادة أو يفعل في المادة فيمتنع أن يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعل في مادتها وإلا لتقدمت المادة الشخصية على المادة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٢

فإذن «١» جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية- كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتأثير بينها وبين هذه الأمور فلا بد أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة ولوازمها وآثارها- ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين في الوجود «٢» فالطبيعة يلزم أن تكون أمرا متجددا في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددتها اللازم وكذا كيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها وكذلك في سائر الأحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٣

في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء إلا أن فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة إنها شريكة علة الهيولى - لا أن «١» الصورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدمة عليها لأنهما معا في الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الأجسام فإن الأوضاع المتجددة للفلك تجدها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية التي في العنصریات من البسائط والمركبات. برهان آخر مشرقى:

كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق أنها علامات للتشخص ومعنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي «٢» بالفصل المنطقي كالنامي للنبات - وكالحساس للحيوان والناطق للإنسان فإن الأول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإن كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٤
منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمة الذاتي وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإن الشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه الشخصيات كلا أو بعضا كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها «١» بل عينه بوجه فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه

بالذات أنه الجوهر المتصل المتكتم الوضعي المتحيز الزمني لذاته فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض ع_____رض.

تتبيه تمثيلي:

إن كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله أيضا أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد وهذا كما أن الروح الإنساني لتجرده باق وطبيعة البدن أبدا في التحلل والذوبان والسيلان وإنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال والخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق من جديد وكذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزمني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وصورتها المفارقة الأفلاطونية باقية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٥
أزلا وأبدا في علم الله تعالى ولست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا ببقاء الله تعالى إياها «١» وبين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه- فالأول وجود دنيوي بئد دائر لا قرار له والثاني وجود ثابت عند الله غير دائر ولا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين «٢»
فصل (٢٧) في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من أن الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجهه آخر
حاصل ما ذكره كما مر أن الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعا وذلك لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقيا ف_____في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٦

وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وأن يحصل عقبيها صورة أخرى فتلك الصور المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلك الحركة وإن لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود- ويمكن تحليل «١» هذه الحجة إلى حجتين إحداها أنه يلزم تتالي الآتات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره الثانية أن الحركة تستدعي وجود الموضوع- والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لأن الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه فإذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام «٢» الأول لغوا ضائعا فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها أن الحركة في الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها أكثر من آن- وعدم الصورة يوجب عدم الذات فإذا لا يبقى شي ء من تلك الذات زمانا وكل متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث لأنه منقوض بالكون والفساد فإن قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات إن عني بها أن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة- بل المتحرك هو المحل مع صورة ما أية صورة كانت كما أن المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما وإن عني أن عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك وإلا لكانت المادة حادثة «٣» في كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية أو تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فإن لم يوجد هناك شي ء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة- وإن وجد فيها شي ء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٧

ثم من العجب أن الشيخ لما أورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو أن الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم

المادة.

أجاب عنه بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة- لا بالوحدة الشخصية فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة- فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق أن المادة باقية والصورة أيضا باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا تنافي «١» الشخصية كما صرحوا في بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم «٢» أن كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصور في تبدلها الاتصالي. ثم إن الشيخ أورد حجة أخرى غيرهما وبين ضعفها هي أن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضد إلى «٣» ضد ثم قدح فيها بأننا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وإن لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأن المائئة والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غايمة الخ لاف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٨
فصل (٢٨) في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للأجرام
السمائية والأرضية

و لعلك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير القار منحصر في الزمان والحركة واختلفوا في أن أيهما غير قار بالذات والآخر كذلك بالعرض فالجمهور «١» على أن هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في عدم قرار الذات وذهب صاحب الإشراق إلى العكس وأما كون الطبيعية جوهر غير ثابت الذات فلم يقل به أحد. فاعلم أولا أن المتبع هو البرهان والعقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا.

و ثانيا أن كلامهم يحمل على أنه مبني على الفرق بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان أمر ماهيته ماهية التجدد والانقضاء والطبيعة إنمّا وجودها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٩
وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة.
و ثالثا أن الحركة عبارة عن خروج الشي ء من القوة إلى الفعل تدريجا «١»
لا الشي ء الخارج عنها إليه وهو معنى نسبي والأمور النسبية والإضافية
تجددها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه وثباته فضلا عن
نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فهنا ثلاثة أشياء تجدد شي
ء وشي ء به التجدد وشي ء متجدد والأول معنى الحركة والثاني المقولة
والثالث الموضوع وكذا خروج الشي ء من القوة أو حدوث «٢» الشي ء لا
دفعه معاهما غير معنى الخارج من القوة كذلك أو الحادث وغير الذي به
الخروج والحدوث «٣» وكما أن فى الأبيض أمورا ثلاثة أبيضية وهي معنى
نسبي انتزاعي وبياض وشي ء ذو بياض - فكذا فيما نحن فيه فالخروج
التجددي من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة ووجودها فى الذهن لا بحسب
الخارج وأما ما به الخروج منها إليه أولا فهي نفس
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٠
الطبيعة وأما الشي ء القابل للخروج فهي المادة وأما المخرج فهو جوهر آخر
ملكي أو فلكي وأما قدر الخروج فهو الزمان فإن ماهيته مقدار التجدد
والانقضاء وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي
بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجي ء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي
وعدمه.

و أما رابعا فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم فأول
حكيم قال فى كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال
وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ «١» وقال بَلْ هُمْ فِي

الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم
من الكمية والكيفية لكن المكانية إما
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٤

مستقيمة أو منعطفة أو راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها
لنتاهي الأبعاد المكانية كلها والأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل
حركتين متخالفتين جهة والسكون لا يكون إلا في الزمان لأنه قوة الحركات
كما مر وقوة الشيء لا بد أن تكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر إلى
حركة حافظة له وهو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجديدي
الاتصالي والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي
غنية عن سائر الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي أقدم
الحركات وأما أن المستديرة أدومها فلما مر أن غيرها منقطعة إلى سكون لأنه
عدمها وهو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة أو ملكة- مفترتين إلى قابل
زمانى متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها وقد
علم أن حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور وأما أنها أتمها فلأنها في
نفسها لا يحتل الزيادة في الكمية كباقي الحركات ولا الاشتداد ولا التضعف
في السرعة والبطء لما ستعلم في مباحث الأفلاك ولأن فاعلها وغايتها ليس
أمرا محسوسا بل أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه والبعد عنه لكونه
خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الأينية وتشتد
حركتها أخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية يضعف أخيرا
كلما بعد من القاسر وذلك لأن الشيء كلما هو أقرب من مبدئه وأصله فهو
أشد وأقوى وكلما بعد منه فهو أضعف وأوهن وأما أنها أشرف منها فلأنها
تامة والتام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد
ظهر أن الجرم المتحرك بالاستدارة وجب أن يكون أقدم الأجرام وأتمها وأشرفها
طبيعة إذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه
فبقوته الممسكة له تجدد جهات الحركات الطبيعية- الأينية المستقيمة وجهات

الأبعاد المكانية كما سيجي ء موعد بيانه في مباحث الجهات- ومباحث
الفلكيات

إن شاء الله تعالى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٥
فصل (٣٠) في إثبات حقيقة الزمان وأنه بهويته الاتصالية الكمية مقدار
الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها
أما إثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي «١» لنا على طريقة الطبيعيين «٢»
مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ
والترك تارة- ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما أو في
أحدهما تارة أخرى فحصل لنا العلم بأن في الوجود كونا مقداريا فيه إمكان
وقوع الحركات المختلفة أو المتفقه- غير مقدار الأجسام ونهاياتها لأنه غير
قار وهذه قارة فهو مقدار لأمر غير قار وهو [هي] الحركة وشرح ذلك
موكول إلى علم الطبيعة وأما على «٣» طريقة الإلهيين- فلأن كل حادث
هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجمع به البعدية لا كقبلية الواحد على
الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٦

مما يجوز أن يكون قبل ومع وبعد ولا العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم
لاحق بل قبلية قبل يستحيل أن يجمع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية إلا وبين
القبل بهذه القبلية وبين الذي هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقعة
عند حد- ومثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم والتأخر فيه تجدد قبليات
وبعديات وتصرم تقدمات وتأخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات
على نعت الاتصال بمحاذاة الحركات في المسافات الممتعة الانقسام إلى ما
لا ينقسم أصلا فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو
كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية «١» متصلة غير قارة وعلى التقديرين
«٢» فإما جوهر أو عرض فإن كان جوهر «٣» فلاشتماله على الحدوث

التجديدي لا يمكن أن يكون مفارقا عن المادة والقوة الإمكانية- فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة أو مقدار تجدده وعدم قراره وبالجمله إما مقدار حركة أو ذي حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله- ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم ومتأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله أيضا تجدد وانقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة ومحوض_____ة الفعل_____ل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٧

فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه- يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما أو جسمانيا وأيضا له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه أمرا واحدا يجب أن يكون له فاعل واحد وقابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبيري الذات عن المادة وعلاقتها وإلا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أخرى «١» وزمان آخر ومادة سابقة وعدم قائم بها وقابله يجب أن يكون أقدم الطبائع والأجسام وأتمها إذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم ففاعله يستحيل «٢» أن يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر وإلا لانقطع اتصال الزمان «٣» فيكون قابله تام الخلقة غير عنصرى ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لأن هذه الأشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدمه على سائر الأجرام «٤» وأما من جهة كونه ذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٨ حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب أن يكون مما يلحقه أكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبيين هذا المعنى بوجه أبسط فصل (٣١) في أن الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجية الوجود

و اعلم أنه سيجي ء إثبات أن الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات «١» المقتضية للأشواق والإرادات التي بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى.

قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة «٢» إلا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وإن كانت متجددة- فإنها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار تكون كالثابتة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٩

و قال في موضع آخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص «١» الذي يتكون بعده كما يكون هو أيضا غاية لطبيعة أخرى جزئية وأما الأشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات.

و قال أيضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس التي له تصورا بعد تصور- وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الآخر أي يستعد بالأول للثاني ويصح «٢» أن يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص أو تصورات مختلفة.

و قال أيضا فيها هذا التصور الثاني مثل الأول نوعا لا شخصا يجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا «٣» وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد.

و قال أيضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعاً وسببه تجدد توهم بعد الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٠

توهم هذه عباراته بألفاظه وهي في قوة القول بإثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين.

الأول أن التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره أن صورة الجوهر

جوهر وتصورات الأفلاك إنما يكون لمبادئها المحركة إياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم أن غرضها في الحركة ليس أشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صوراً جوهرية أشرف من الجواهر العنصرية. «١»

و الثاني أن الوضع لكل جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرحوا به «٢» وجميع أوضاع الفلك طبيعية له لا أن بعضها طبيعي والبعض قسري إذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت أن المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق أن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٢١ نعت الاتصال التدرجي. و قال أيضاً في التعليقات طبيعة الفلك من حيث إنه طبيعة الفلك تقتضي الأين الطبيعي والوضع الطبيعي لا أيناً مخصوصاً «١» فيكون النقل منه قسراً.

و قال أيضاً هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعية له انتهى أقول لما خرج من هذا الكلام إن كل وضع من أوضاع الفلك طبيعي وكل أين من أيونه طبيعي ومع كونه «٢» طبيعياً ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك إلا بأن يكون طبيعة الفلك أمراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الأوضاع والأيون وسائر اللوازم وهذا وإن لم يكن يذهب إليه الشيخ ومتابعوه إلا أنه الحق الذي لا محيص عنه والذي «٣» يناسب آراءهم أن طبيعة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٢٢

الفلك تقتضي أولاً وبالذات الوضع المطلق والأين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما وإنما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم أما أولاً فلما تقرر عندهم

أن مقصود الطبيعة لا يكون إلا متعينا شخصيا إذ المعنى الكلي لا وجود له في الأعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس في بيان تسميتهم الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى وأنواعها بالثانية وأجناسها بالثالثة أن الوجود يتعلق بالشخص أولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا وأما ثانيا «١» فلما علمت في مباحث الوجود أن الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه أما الماهيات التي يقال لها الطبائع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن إلا بتبعية الوجود والحاصل أن الوضع والأين من جملة الشخصيات ولوازم الوجودات والتبدل فيهما إما عين التبدل في نحو الوجود أو لازم له وليس كما «٢» ظن في المشهور أن هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان والحركة وإلا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زمني فهو متشخص بالزمان وفاعل الشيء غير متشخص به- ولا مفقور في وجوده إلى ذلك الشيء فعله الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبته الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٢٣

إلى أجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا- ويكون علة حدوثه وعلة بقاءه شيئا واحدا إذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات- بقاءه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا أن كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والأين «١» وسائر العوارض المادية «٢» أمور سائلة زائلة إما بالذات وإما بالعرض ففاعل الزمان على الإطلاق لا بد وأن يكون أمرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية فجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الات إلى لا نهاية لكان أجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك «١» محال وأما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلأن مادة الهوائية إذا أمكن أن يقبل صورة المائية فمادة الماء أيضا يصح أن يقبل الصورة الهوائية فإذا يصح انقلاب كل منهما إلى الأخرى وإذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن

يكون مادة الأخرى من الآخر بأن يكون مادة الأولى بل ليس «٢» ولا واحد منهما مقدما على الآخر في النوعية بل يجوز أن يكون شخص من المائتين تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ونحن لا نمنع من أن يكون لكل مادة مادة أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقة فلو لم تكن للصورة نهاية أي يكون كل شخص فهو إنما يتولد من شخص آخر قبله لأن هذه الأشخاص كأشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها «٣» وأما تنافي العلل الصورية فهو جهتين أحدهما أن الصورة الأخيرة تكون علة للصورة - نهاية لم تكن للعلل نهاية وثانيهما أن الصور أجزاء الماهية ويستحيل أن تكون الماهية واحدة أجزاء غير متناهية.

هداي

اعلم أن المادة أي الذي «٤» يحصل فيه إمكان وجود الشيء على قسمين
لأن الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفة فحدثها
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٧٢

إِما أن يكون موجبا لزوال شي ء كان ثابتا من قبل أو لا فإن لم يوجب له « ١ » لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لأنها لو كان صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها - محتاجا إلى صورة أخرى مقومة ثم تلك الصورة إما أن يبقى مع هذه الصورة الحادثة - أو لا يبقى فإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له إلى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة وأما « ٢ » إن كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شي ء وقد فرضنا أنه ليس كذلك فثبت أن كل صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة وصف عنه فهي من باب الأعراض لا الصور - وقد علم أن صفات الشي ء إن لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض فهي كمال أول وذلك العرض كمال ثان - والصور بطباعها متجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض اللهم إلا لمانع أو عدم شرط أما الأول فكالأعراض المزيلة وأما

الثاني كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة أخرى إلى طرف النقصان لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها إلى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان أن كل صفة تحدث في المحل من غير أن يكون حدوثها مزيلا لشيء عن ذلك المحل فإنه بطبعه متحرك إليها وأنه يستحيل عليه بعد وصوله إليها أن يتحرك عنها مثاله أن الصبي يتحرك إلى الرجولية ويعبر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٣
صيرورته رجلا يستحيل أن ينتقل إلى المنوية.
عقود وحول:

قد أورد في الشفاء هاهنا إشكالا وهو أن النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالاً فقد انتقض قولكم إن كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال أمر فحصولها استكمال.

أقول بل حصول الاعتقاد «١» الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة- لكونه صفة وجودية والوجود خير من العدم وإنما شريته لأجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية فإنها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وإنما يوجب نقصانا للقوة العالية [العالية] عليها وهي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهولاني المصحوب للهيئة النفسانية التخيلية والذي لا كمالية فيه أصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة وأما القسم الآخر وهو أن يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية إذا حدثت يوجب زوال المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض

وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجمله فمن «٢» حكم بصحة الانعكاس في هذا القسم لأن المادة إذا انقلبت من المائيه إلى الهوائية صح انقلابه

الحكمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٤
بالعكس مرة أخرى بخلاف القسم الأول لأن ماهية الشيء لا تتقلب ولا تتبدل- فخرج مما بيناه أن كل ما كان من القسم الأول فإن الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فإن الانقلاب فيه واجب ولقائل أن يقول هذا الحصر باطل فإن تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الأول لأن هذا القسم يمتنع انعكاسه وهاهنا يجوز الانعكاس لأن العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما أيضا يصيران عناصر وليس أيضا من القسم الثاني فإن من شأن هذا القسم أن يكون الطاري مزيلا لوصف موجود وهذا «١» ليس كذلك إذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها.

فالجواب أن العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد إلا عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية إلى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة- فلا جرم يصح فيه الانعكاس وإذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي إذا صار رجلا فلا جرم يتحرك إليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فإن الحيوانية لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل- حتى يصير صبيا وجنينا فإذا قد حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين- فلا يكون خارجا عنهما قسمة ثانية للمادة أن الحامل للصورة إما أن يكون حاملا لها بوجدانيته أو بمشاركة غيره فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذي يكون بمشاركة آخر فيكون لا محالة لتلك الأشياء اجتماع وتركيب فإما أن يكون ذلك التركيب مع الاستحالة أو لا معها والذي بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي إلى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي إلى

الغايات باستحالات كثيرة وأما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٥ القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الأحاد محصورة كهذه الأمثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر. حكمة مشرقية:

أقول من أمعن فى النظر يعلم أن كل مادة لا يقع فيه استحالة- عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وأن كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء آخر إلا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك أن العناصر لا بد وأن يزول صورتها بالقاصر حتى يصير مادة لصورة أخرى معدنية أو نباتية أو حيوانية إذ الشيء «١» لا يتحرك إلى ما يباينه بالطبع ويخالفه إلا ما يتعلق بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يتحرك إلا إلى ما يكمله ويقويه فإن النارية تضاد الصورة الحيوانية لأن النارية مما يحرقها ويفسدها وكذا المائية إذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقى العناصر فلم يتحرك شيء منها ولا كلها إلى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بيد القوة الفاعلة المحركة إياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة جوهرية ليست كما ظن أنها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره- إذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة إلى جهة الأعلى نحو الأعداد أو على نحو الآلية- وكلامنا فى المحرك الفاعلي وأيضا وجود العرض تابع لوجود أمر جوهرى صوري فصور العناصر أحق بأن يفعل فعلا أو تحريكا من كيفياتها لأنها بمنزلة الإله كما عرفت فى المثل- ونحن قد أبطلنا كون تلك الصور أو بعضها أمرا محركا للمادة إلى الحيوانية فثبت أن مادة فى العناصر صورة من جنسها «٢» لا من نوعها يتحرك إلى جانب الكمال الحيوانى الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٦ بعد طي المعدنية والنباتية إذ الطبيعة لا يتخطى إلى مرتبة من الكمال إلا ويتخطى قبل ذلك إلى ما دونها من المراتب فمن هاهنا يظهر أن الحركة

واقعة في مقولة الجوهر وأن الأشياء متوجهة إلى جانب الملكوت الأعلى بطبائعها إذا لم يعقها عائق - وسيأتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية إن شاء الله تعالى

فصل (٦) في أن البسيط هل يجوز أن يكون قابلا وفاعلا

المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا في شيء واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها هكذا قيل وفيه ما سيأتي والمتأخرون على جواز مطلقه.

و التحقيق أن القبول إن كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء لا يتأثر عن نفسه

و كذا إذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه وأما إذا كان «١» بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٧

سيما البسيطة ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد أي جهة الفاعلية والقابلية فيها كما صرخ الشيخ في مواضع من التعليقات من أن في البسيط عنه وفيه شيء واحد وهذا لا يختص بالبسيط بل المركب أيضا يجوز أن يكون له طبيعة يلزمها شيء لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ إنما أورد ذكر البسيط - ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق أن لوازم الوجودات أيضا كلوازم الماهيات في أن فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة كالنار والحرارة والماء للرطوبة والأرض للكثافة وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وإنما الحاجة فيها للمادة لأجل حدوث الصفات أو زيادة الكمالات فالنار وإن احتاجت إلى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج إليها في كونها حارة بأن يتخلل المادة بين كونها نارا

وبين كونها حارة كما لا يتخلل الفاعل أيضا بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة أيضا و الذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا حجتان- إحداهما أن القبول والفعول أنثـران «١» فلا يصدران عن واحد.

و اعترض عليه الإمام الرازي بأنا بينا أن المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى يفترق إلى علة ولئن سلمنا فلا نسلم أن الواحد يستحيل عنه صدور أثرين- أقول وكلا البحثين مدفوع أما الأول فالبداهة حاكمة بأن الإفادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذي استدل به على اعتباريتهما هــو أن التـأثير الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٨ لو كان وجوديا لاحتاج إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله وحله كما بيناه «١» في مسألة الوجود والوحدة وما يجري مجراها وأما الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسألة الصـدور عـن الواحد. و اعترض أيضا بالنقض بأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر أيضا فإن أزيل باختلاف الجهة بأن الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثره «٢» عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضا كذلك. فإن قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه. قلنا هذا أول المسألة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه. فإن قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة. قلنا فيكون لغوا إذ لا اتحاد جهة أصلا لأن المفهومات «٣» كلها متخالفة المعنى انتهى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٧٩

أقول أما صحة كون الشيء قابلاً لشيء وفاعلاً لشيء آخر فليس مما جوزه الحكماء في البسيط حتى يرد به نقضا عليهم إذ مادة النقض غير متحققة فإن الذي يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب وسائر الممكنات بأن قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود أو تأثر المحل به فلا قابلية ولا مقبولية ولا تأثر هاهنا كما مر في مباحث الوجود بل المجهول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به وقابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن إلى ماهية ووجود فيحكم بأن الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من أخذ الماهية أولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحق الوجود بها- فعند التجريد لها «١» عن الوجود كيف يكون فاعلاً لشيء فظهر أن القابلية- إذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية لا غير وإذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التآثري جاز- أن يكون عين الفعل وأما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعقلية والمقبولية بل تعدد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدأ فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية البدنية مبدأ قابلي. الحجة الثانية أن نسبة القابل إلى مقبولة بالإمكان «٢» ونسبة الفاعل إلى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٨٠

فعله بالوجوب لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه بل يستصحه [يستصحبه] ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً لشيء لكان نسبته إلى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومين.

أقول وهذا أيضا إنما يجري في القوابل المستعدة الحاملة لإمكان المقبولات فإنها تباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في

الماهيات الحاملة لإمكان الوجودات فإنها من حيث ذاتها بذاتها تغاير
المقتضيات للوجود والفعلية هذا في التركيب الذهني وأما اتصاف الأشياء
بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة إمكانية إلا بالمعنى العام للإمكان فعلى ما
حققناه لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالإمام الرازي
وصاحب المطارحات وكثير من المتأخرين - حيث جوزوا كون البسيط قابلا
وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بأن الماهيات علل للوازمها
ومتصفا بها فالفاعل والقابل واحد إما أنها علل لتلك اللوازم - فإن الملزوم لو
لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن
تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هذا خلف وإما أنها
متصفة بها فلأن تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالإمكان « ١ » حاصل في
ماهيات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٨١
الممكنات ومنها الزوجية حاصلة من ماهية الأربعة وفيها وتساوي الزوايا
لقائمتين حاصل من ماهية المثلث وفيها.
لا يقال هذه الماهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها بعض أجزائها ومنشأ قابليتها
بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه.

لأننا نقول أما أولا فلأن في كل مركب بسيطا ولكل واحد من بسائطه
شيء من اللوازم وأقلها أنه شيء أو ممكن عام وأما ثانيا فلأن الحقيقة
المركبة - لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع
ليس علة لزومه أحد أجزاء ذلك المجموع وإلا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع
وليس القابل أيضا أحد أجزائه فإن السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفا
بتساوي الزوايا لقائمتين - ولا الأضلاع الثلاثة بل القابل هو المجموع من
حيث هو ذلك المجموع والفاعل أيضا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار
واحد قابلا وفاعلا وهو المطلق. وب.
و يدل أيضا أن للباري عز اسمه صفات انتزاعية « ١ » كالواجبية والوحدانية -

لا يحتمل إلا الإمكان الخاص فينا في تعيين الوجوب الذي لا يحتمله وبالجمله
فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وإمكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له
مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين - إذ كل من رجع إلى فطرته السليمة
عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بأن الشيء الواحد بما هو واحد لا
يســــــــــــتفيد الكمـــــال عــــــــــن نفسه
فصل (٧) في أن التصورات قد يكون مبادي لحدوث الأشياء
إما إجمالاً «٢» فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبائع وغير ذلك بالقوة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨٣
القريبة من الفعل أن المؤثر في وجود الأجسام وطبائعها يجب أن لا يكون
أمراً مفترقا في قوامه إلى المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا
محالة صورة غير مادية فنثبت أن مبادي الكائنات أمور صورية بل «١»
تصورية.

و أما تفصيلا فنقول من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القوية الجازمة أمور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبارودة لا عارون بارد والذئ يدل عليه أممور الأول أن القوة المحركة التي في الإنسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل أن يصدر عنها أحدهما إلا لمرجح وذلك المرجح «٢» ليس إلا نصوره- لكون ذلك الفعل لذيدا أو نافعا فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك الترجيح إن توقف على آلة جسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة جسمانية أخرى ولزم التسلسل وذلك محال فإذا تأثير تصورات النفوس في الأجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فتثبت ما ادعينا.

الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات أن مبادي حركاتها هي تصوراتها وأشواقها-

الثالث أنا نشاهد من نفوسنا أنا إذا أردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع و مبدأ الإرادة هو التصور «٣» وإذا تصورنا أمرا ملذا مفرحا نرجو حصوله الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨٤ احمر الوجه وتهيجت الأعضاء وإذا تصورنا أمرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن وإن لم يكن ذلك المرجو أو المخوف داخلين في الوجود وكذا نشاهد «١» من كون الإنسان متمكنا من العد وعلى جذع يلقى على الطريق ثم إذا كان موضوعا في الجسر وتحتة هاوية لم يجترئ أن يمشي عليه إلا بالهويناء لأنه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصورات وممن هذا القبيـل الاحـتـلام فى النـوم.

الرابع أن المريض إذا استحکم توهمه للصحة فإنه ربما يصح

و إذا استحکم توهم الصحيح للمرض فإنه يمرض ونفس صاحب العين العانية تؤثر من غير آلة جسمانية ويحكى من حذاق الأطباء المعالجة بأمور نفسانية تصورية كما يحكى أن بعض الملوك أصابه فالج شديد وعلم الطبيب أن العلاج الجسماني لا ينفع فيه وترصد للخلوة حتى وجدها ثم أقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقيوت على دفع المادة وما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فإذا ثبت هذا الأصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد أن يبلغ النفس إلى مبلغ في الشرف والقوة إلى حيث تبرئ المرضى وتمرض الأشرار وتقلب عنصرا إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا ويحدث بدعائه أمطار وخصب تارة أو زلزلة وخسف تارة وستعلم أن المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة- إلى مواد أبدانها كنسبة النفوس القوية الكلية إلى مواد أخرى كما يصير تصورات الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨٥

فلا بد أن يكون سبب الوقوع لجزئي من جزئياتها إرادة جزئية لكن
الباري سبحانه علمه كلي وإرادته «١» كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على
أنهما مبدءان لوجود الممكنات وبعبارة أخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي
المفارقة عللاً لتكون الأجسام والأعراض في عالمي الإبداع والتكوين وتلك
التصورات كلية وهذه الأشياء جزئيات فما هو المتصور عند الأوائل ممتنع
الحصول هاهنا وما هو الحاصل هاهنا غير متصورهم فبطل قول الفلاسفة.
و حلّه أن الجزئي عُلِيَ ضَرَبَيْنِ
أحدهما أن يكون له أمثال في الوجود ولنوعه أفراد منتشرة والثاني أن لا مثل
له في الوجود وأن فرضه العقل فما يكون من قبيل الأول فلا تخصص لواحد
منها في الوجود إلا بأحوال خارجة عن ماهياتها ولزم ماهياتها والعقل «٢»
لا يمكن أن يدركه إلا بآلة جسمانية فالإرادة الكلية لا تتأل
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨٦
واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن أن يكون تخصص
الواحد- من الأفراد الفرضية بالوجود لأمر لازم الماهية «١» فللعقل أن يدركه
وللإرادة الكلية أن يناله لأن تخصصه بالتشخص ليس بأحوال خارجة عن

ذاته وليست لذاته أمثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو من قبل الطبيعة.

فنقول الفيض الكلي «٢» والإرادة الكلية والعناية الأزلية عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة إلا أنها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتا أو زمانا بأسباب ذاتية أو عرضية فالذاتية كالوسائل العقلية والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما أن إرادة الذهاب إلى الحج سبب للخطوات وسبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت إلى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت أن العلل المؤثرة إنما يتخصص تأثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة إلى معلولها بعد ما لم تكن قريبة وإن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادثا هذا إذا كانت أو أمكنت للماهية أشخاص كثيرة وأما إذا لم يمكن لها إلا واحد فيصير الإرادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لأن إمكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع فلا يكفي إمكان نوعها لإمكان الشخص بل لا بد من حدوث إمكان زائد على إمكان النوع في مواد شخصيته فصل (٨) في أن العلة هل هي أقوى من معلولها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٨٧ البداة حاكمة بأن العلة المؤثرة هي أقوى لذاتها من معلولها

فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسألة بأن المعلول إما أن يحتاج إلى العلة لذاته وطبيعته أو بشخصيته وهويته - والأول يقتضي أن تكون العلة مخالفة له في الماهية وإلا لزم علية الشيء لنفسه وأما الثاني ككون هذه النار معلولة لتلك النار والابن معلولا للأب فلا يجوز أن يكون أقوى من العلة في تلك الطبيعة لأن تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن أن يسند إلى زيادة استعداد مادية له لأن المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة أو مقتضية وأما أنه هل يكون مساويا للعلة فنقول ذلك التساوي

إما أن يعتبر في حقيقتهما أو وجوديهما فعلى الأول إما أن يتساوى مادتهما أم لا فإن لم تتساويا فإما أن تتساويا في قبول ذلك الأثر أو تختلفا فالأول «١» كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة وأما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر «٢» فإن الضوءين مختلفان بالقوة والضعف ومن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد وأما إذا كانت المادتان متساويتين - فلا يخلو إما أن تكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه الأول هو الاستعداد التام وهو على ثلاثة أقسام فإنه إما أن يكون في المادة ما يعين على ذلك الأثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فإن فيه قوة تعين على هذا الأثر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨٨

و المسبوكات يكون سخونتها أقوى- من سخونة النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقاة دون النار.

فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة ملاقة اليد إياها عسرة الزوال هي عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة بأجرام هوائية وأرضية كاسرة إياها من حاق حرها- فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة أقوى من ما يحسن من النار وهذا كله إذا كان النظر إلى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في الماهية وأما إذا كان النظر إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتأخر لأن العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصلة من نار أخرى وإن تساويا في النارية لكن المفيدة أقدم من المستفيدة لا في كونها نارا بل في أنها موجودة وكذا الأب يتقدم على الابن لا في كونه إنسانا بل في كونه موجودا وأما إذا كان المعلول لا يشارك العلة في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق أن الوجود في العلة أقوى وأقدم وأغنى وأوجب لكن الشيخ ذكر أن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد والأضعف والأقوى والأنقى ————— ص لأن الوجود —————

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٨٩

من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول إنما يكون في أمور ثلاثة التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والإمكان أقول لعله أراد «١» بالوجوب هاهنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الإثباتي الذي يحمل على الماهيات في الذهن ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجود والإمكان والامتناع ولذلك قيد الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود وأما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به أنه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بأن بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة وأشباهاها وأيضا الماهية- قد تكون

فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدءا للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على أقسام - الأول أن يكون فعله بالذات إزالة ضد شيء فينسب إليه وجود الضد الآخر - لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فإن فعله بالذات إزالة الصفراء وإذا زالت الصفراء حصلت البرودة فتضاهى إلى هـا.

و الثاني أن يكون الفاعل مزيلا للمانع وإن لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامنة فإنه يقال هـا لادم السقف.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٢

و الثالث أن يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبنى أو الباني يكتب أو الأسود يتحرك.

الرابع الغايات الاتفاقية إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختياري كالحجر إذا شج عضوا عند الهبوط وإنما عرض له ذلك لأن فعله بالذات أن يهبط فانفق أن وقع العضو «١» في مسافته ومن هذا القسم حفظ بيوسة الأرض للشكل الغير الكري.

و الخامس أن يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا وأما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فأمران - الأول أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلاً مادة للهواء.

و الثاني أن يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلاً - كما يقال الطبيب يتعالج فإنه «٢» لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض وأما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض - وأما الغاية الذاتية والعرضية فكما ستعرف.

و ثانيها القرب والبع

فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر

لتحريك الأعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق أو ما في حكمه والمادة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٣ القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شي ء آخر إليها أو حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك إما لأنه وحدة ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلا بد من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصور فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط- أو النطفة لصورة الحيوان فإن ذلك لا يتم إلا بعد أطوار كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء-
و ثالثها الخصوص والعموم

فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شي ء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شي ء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كغيره- والمادة الخاصة ما لا يمكن أن يحلها إلا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته- والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما والهيولى الأولى مادة لكل وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشي ء وفصله أو خاصته والعامة كأجناس تلك- والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل إلا من طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة.

و رابعها الكل والجزئي والجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي كل في مقابل نظيره والكلي هو أن لا يوازي الشي ء بمثله مثل الطبيعة لهذا العلاج أو الصانع للعلاج وفي المادة كذلك- وأما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم وأما في الغاية

فالجزيئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة وأما الكلي
فكالانتصاف من الظالم.
و خامسها البسيط والمركب
فالفاعل البسيط هو الشيء الأحدي الذات وأحق
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٤
العلل بذلك هو المبدأ الأول والمركب منه ما يكون مؤثرته لاجتماع عدة
أمر - إما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع
الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة والمادة البسيطة كالهوى للجسمية
والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار والصورة
المركبة مثل صورة الإنسان - التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة
أمر وفيه تأمل والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل والمركبة هي المطلوب
المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية.
و سادسها القوة والفعل

فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه - ويصح
اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المتهيء للكتابة عليها - وقد
تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة
الإنسان وقد تكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته وأما الصورة فقد يكون بالفعل
وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهي الإمكان المقارن لعدم الصورة في
الموضوع المعين وأما كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة
وبالفعل لأن الغاية بالقياس إلى شيء صورة بالقياس إلى صورته كما أن
الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل «١»
فصل (١١) في أنه هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مركبة من أجزاء
قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه
كما ذكره بعض المحققين مستدلاً عليه بقوله «٢» لا يجوز صدور البسيط
عن المركب لأنه إن استقل واحد من أجزائه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٥
بالعلة لا يمكن استناد المعلول إلى الباقي وإلا إن كان له تأثير في شيء
من المعلول لا في كله لأنه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وإن لم يكن
لشيء منها تأثير في شيء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو
العلة فإن كان عدما لم يكن مستقلا بالتأثير في الوجود وإلا لزم التسلسل في
صدوره عن المركب إن كان بسيطا- وفي صدور البسيط عنه إن كان مركبا
وإن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع- فلا يكون الكل مؤثرا قال
ويلزم منه أن يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها أيضا وإلا لكان
صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح- فلو كانت
بسيطة توجب لأجل حدوثها حدوث علتها ولأجل بساطتها بساطتها ولزم
التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت
علة الحادث مركبة خارجية فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركيبها «١»
من أمرين قديم وحادث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٦
و يكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول
عن العلة القديمة والشرط جاز أن يكون عدما فلا يجتمع إذن أمور موجودة
معا ولها ترتب العلية والمعلولية إلى غير النهاية قال ويلزم منه أن يكون كل
حادث مركبا- وإلا كانت علتة بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم
النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمه الإشراق بأن ما ذكره
منقوض تفصيلا وإجمالا ومعـارضـ.
أما الأول فلأنه على تقدير أن لا يستقل واحد من أجزائه بالعلة يجوز أن
يكون له تأثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لأن المفروض
عدم استقلاله بالتأثير لا نفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقفا على
غيره كما سبق أي في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجرا
واحدا قال ولا نسلم أنه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلة

ذكرناه وإن كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحاً بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض - وإن كان الآحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري عائد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره أو ما يجري مجراه إن كان اعتبارياً محضاً فلا تأثير له في حصول أمر عيني خارجي ومثال تحريك الثقل بعده رجال يمتنع التحريك ببعضهم مما سيأتي حله وإن كان أمراً موجوداً فيكون حادثاً فيعود الكلام في حدوثه - وأما النقض الإجمالي فجوابه أنا نختار أن الجزء الصوري للمركب مركب وينتهي إلى جزء بسيط لكن « ١ » لا نسلم أن كل جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ١٩٨

حادثاً وجودياً موصوفاً بحدوث زائد على هويته التجديدية الاتصالية كما في أجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلى علة حادثه بسيطة - ليلزم منه التسلسل الممتنع وأما المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط - يزيد حدوثه على ذاته وهو في محل المنع كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من أن علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء - في ربط الحادث بالقديم على طريقتهما بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة - من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق أيضاً لما حققناه وبرهنا عليه كما سيجيء بيانه في إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من جهة إثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية التي كالحركة « ١ » وهي الطبيعة السارية في الأجسام لأن حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتزمة من أجزاء متصلة متكررة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل

لا يخلو إما أن يكون له جزء صوري أو لم يكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته وقد مر أن وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما يكون وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده أيضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير

وجودات الآحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له ومثل ذلك الوجود أي الذي كالأعداد والمقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد والأجزاء فعلة كل موجود متأصل له وحدة حقيقية لا بد أن يكون وحدتها وحدة حقيقية أقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود وحداني فلا بد أن يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة إذا تقرر هذا فقله بل المجموع له أثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار أنه مجموع واعتبار أنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شيء واحد لكن جهة وحدته إما أن تكون اعتباريا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا وإما أن يكون أمرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصري ففي كون المجموع علة للأثر ثلاثة احتمالات أحدها أن يكون جهة التأثير والعلية هي الآحاد والأجزاء فلا بد أن يكون لكل واحد منها أثر ويكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد والأجزاء وإلا فلا يكون للمجموع أثر أصلا إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقق في الواقع إلا بمحض الاعتبار الذي لا أثر له والاحتمال الثاني أن يكون جهة التأثير - هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الأول لأن الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثرة والعمدة والأصل في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية وأما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المغناطيس في جذب الحديد وتأثير الترياقات في دفع السموم فحينئذ كان المؤثر في الحقيقة هو شيئا واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء فثبت أن علة الواحد واحد بالذات وإن كان كثيرا من

جهة أخـــــرى وأمـــــا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠١
مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلًا أو رسوب السفينة المملوءة من الحنطة في البحر مع أن بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه وللحبة الواحدة لها أثر في رسوبها فالحق فيه أن لكل واحد من الآحاد والأجزاء أثرا ضعيفا في ذلك

التحريك ولو في الإعداد وتحصيل الاستعداد بإحالة المادة لكن يزول أثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الآخر والتأثيرات المتلاحقة من المتفرقات في التأثير يضمحل بتراخي الزمان بينها- فلا يظهر أثر كل منها ولا أثر لمجموع لورود مضاد التأثير على كل منها حتى لو فرض أحد كون تأثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا أو غير محسوس باقيا في المادة المنفصلة عنها المتحركة بها بأن لا يمحو ذلك الأثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الأثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول أثر كل من الآحاد عند لحوق الآخر فإن كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاءه أكثر من ذلك الزمان طويلا كان أو قصيرا كما يمحو أثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بلحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلًا بقاء أثر التحريكات- وتلاحق تأثير كل منهم تأثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التأثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الأخير إياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد- ولو على التراخي فيرى عند ذلك رجلا واحدا كأنه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما والحال أنه قد تحرك بمجموع قوى تلك الأشخاص فنبت أن الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا إليه لأجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لأجل انحفاظ آثار الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر ولا يمحو أثر كل واحد بانقضاء زمان تأثيره فتأمل في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه وأوضحناه- لتتفكك في كثير من المواضع كمسألة كون القوى الجسمانية متناهي الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي العصمة و

الم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠٢

فصل (١٢) ماهية «١» الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين باقية على إمكانها

الأصل

فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرائط وليس لغيره من الجهات هذا ولا يجب للعلة مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل أن يكون وجوده- بعد العدم وكون الحادث مسبقا وجوده بالعدم من لوازمه المستندة إلى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهناك عدم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند إلى عدم العلة والوجود البعد إنما هو من إفاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الأوصاف الممكنة للحق- واللاحق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفترق إلى علة غير الذات أليس إذا فرضناها من الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة أخرى غير الذات أو غير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث أ هي هوية إمكانية مستدعية للتعلق بالعلة فيكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل- فتحققت غير مخلوطة بالحدوث بل أزلي الوجود لعدم الواسطة «٢» فحينئذ فرض لحوق الحدوث بها بعلة أخرى يكون متناقضا أم هي بحسب نفس هويتها خارجة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠٣

عن حد الإمكان إلى أحد القسمين وإنما إمكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث- فيكون الحادث واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم أيضا كونه بذاته سرمدى الوجود أو العدم ثم يلحقها حدوث مقابلة بعلة فيعود المحذور السابق على وجه «١» أفحش ثم من البين أنه لو فرض للحادث وجود أزلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر إلى هذا الوجود إلا أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل إلا في نفس الوجود مستمرا كان أو منقطعا فالوجود وإن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية أعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في أن يكون- اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا إلا أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة

أخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن «٢» أن يكون وأن لا يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون وأن لا يكون حتى ينسب إلى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وإن كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم. و ربما ظن قوم أن الشيء إنما يحتاج إلى العلة لحدوثه بمعنى أن علة افتقاره إلى الفاعل هي الحدث فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا أيضا «٣» باطل لأننا إذا حللنا الحدث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠٤

بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار إلى الفاعل أ هي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شي ء إلا القسم الرابع أما العدم السابق فلأنه نفي محض لا يصلح للعلية وأما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقف على علة الحاجة إليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وأما الحدث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا «١» ما يناسب «٢» طريقة القوم فصل (١٣) في أن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلا لا يكون علة لشيئين بينهم معية بالطبع البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدأ البسيط أن حقيقته التي بها يتجهر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه كما أن لنا

شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صفة الكتابة فإذا كان كذلك وصدر عنه أكثر من واحد ولا شك أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠٥

معنى مصدر كذا غير معنى مصدر «١» غير كذا فتقوم ذاته من معنيين مختلفين- وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الإطنابات التي ليس فيها كثير فائدة- وإياك أن تفهم من لفظ الصدور وأمثاله الأمر الإضافي الذي لا يتحقق إلا بعد شيئين- لظهور أن الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فإنه لا بد أن تكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية- وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام- حتى إن الخصوصية أيضا لا يراد بها المفهوم الإضافي بل أمر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة إذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها «٢» فإذا فرض العلة بما هي به علة بسيط حقيقيا ويكون معلولة أيضا بسيطا «٣» حقيقيا وبالعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة إما في ماهيته أو في وجوده

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٠٦

شك وأزاله:

و من أسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء إن المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركبة من أمور غير متناهية ويليه في السخافة والوهن قوله «١» الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثتوة لتلك الجملة

إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثوة للجملة الأخرى فيلزم من تغاير المجموعين أن تصوير الوحدة المأخوذة فيهما جميعا اثنين وكان هذا القائل- لم يتيسر «٢» له فهم كون البسيط الحقيقي مبدءا ولا أمكن له تصور معناه فضلا عن إثباته أو نفسه.

و كتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب- لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لأمرين ك ا وب مثلا كان مصدرا ل ا وما ليس ا لأن ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الإمام الرازي نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا أعني صدور ب كما أن الجسم إذا قبل الحركة والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فذلك فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله وليس قولنا إن في الخمر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠٧ رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس رائحة فإن في الأول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان.

قال ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول- فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف- أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان.

أقول إن ما ذكره أيضا يدل دلالة واضحة على أن هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدءا لشيء وإن مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء أرسطاطاليس وهو واضعه إن هذا الرجل يتمنطق على المشاءين فهو أيضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة ليس ذلك منه غيا وضلالا وحمقا وسفاهة فإننا قد قررنا أن المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة والماهية من

حيث هي ليست إلا هي فإذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لـ أ مثلا ولما ليس أ مثلا كانت مصدرته لما ليس أ غير مصدرته لـ أ التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض.

و أما ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ أن صدور لا أ ليس صدور أ فهو لا صدور أ فما اتصف بصدور لا أ فقد اتصف بلا صدور أ- فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفا من حيثية بصدور أ ومن حيثية أخرى بلا صدوره من غير تناقض أما إذا لم يكن له إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله أن اتصاف الشيء بأمر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة. وفيه بحث أما أولا فلأن اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين أو من جهة واحدة وشروط التناقض ووحداته «أ» مشهورة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠٨ و لم يشترط «أ» أحد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا. و أما «٢» ثانيا فلأننا نسلم أن اتصاف الشيء بأمر هو بعينه لاتصافه بآخر- غاية الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر ولا يلزم «٣» منه أن يصدق عليه لا اتصافه بآخر. و أما ثالثا فلانتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به أحد. و أما رابعا «٤» فلأن نقائض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٠٩

من شأنها الحمل على الذات اشتقاقا لا مواطاة إنما يعتبر بحسب هذا الحمل فتقيض صدور الشيء من العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما

أن نقيض وجود شيء أي كونه موجودا «١» عدمه لا لا وجوده وإن كان كل من اللاصدر واللاوجود نقيضا- لنفس الصدور أو الوجود بحمل على لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لأنهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك أن هذا البحث غير وارد على ما حررنا به الحجة وحققنا الصدور من أنه ليس المراد منه المعنى المصدري الإضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحقق والزكي المدقق وسنعيد إلى هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقح

فصل (١٤) في أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل «٢» كثيرة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢١٠

أما الواحد الشخص

فمن المستحيل استناده إلى علتين مستقلتين مجتمعتين أو متبادلتين تبادلا ابتدائيا أو تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل أنهما إما «١» أن يكون لخصوصية كل منهما أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما وإما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة «٢» على التقديرين أمرا واحدا ولو

بـالعموم.

و ما قيل من أن العلة يجب أن يكون أقوى تحصلا وأشد وحدة من المعلول- فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدات فإن الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في إلهيات الشفاء أن الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة الهيولى لا من حيث إنها صورة معينة قال لقائل أن يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فإنها واحدة بالعدد.

غير تلك العلة وإن لم يفتقر إليها لماهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا له.

قلت المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلى علة ما لا إلى علة معينة لكن استتاده إلى العلة المعينة لأمر يعود إلى العلة لأن ذات « ١ » العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول افتقار المطلق من حيز المعلول وتعيين العلوية من جانبه
فصل (١٥) في أحكام العلوية الفاعلية
قد علمت أن كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من إهمال الحثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل إن الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون الفاعل

و الفاعل أيضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض إما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإن المعالج بالذات هو من حيث إنه طبيب وإما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢١٣

يبرد بالعرض وفعله بالذات استقراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فإن معطي الصحة مبدأ أجل من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في إحالة النار ما يجاورها تسخينها وطرح البذر في الأرض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الأشياء فإن هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الأب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن البناء حركته علة لحركة لبن ما

ثم سكونه علة لسكون ذلك اللين وانتهاء تلك الحركة علة لسكون ذلك اللين وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجبه طبيعة اللين من الثبات- على نحو من الاجتماع وكذا الأب علة لحركة المعنى إلى الرحم وأما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة وأما حصول السخونة في الماء واستحالاته إلى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وسنبرهن أن علة كل جسم أمر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار جسمانية أحق بأن تكون مقدمة بالعلية من نار أخرى كذلك وبالجمله فكل نوع إمكاني متفق الأفراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت أن العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومعينات وبالجمله علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيدة كما في عرف الإلهيين وأما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت أن مثل هذه العلة تكون معدة «١» وليست علة بالذات فالجسم لا شئ تما له على الهيمولى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١٤

التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى والإيجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم أو صورته علة لوجود لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الأشياء في الإيجاد بل الحق أن نسبة الإيجاد إليها لو صحت فهي تكون لإمداد علوي وإنما هي روابط ومصحات للوجود وإذ قد علمت أن وجود المعلول لا يساوي وجود العلة إذ وجودها بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم يضاف إلى المعلول - والمعلول ليس يجب إلا إذا كان مضافا إلى العلة فالعلة بهذا أحق من المعلول فتبين من ذلك أن العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره في الوجود

عن الجوهر وأن الموجودات المركبة لا تكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل أو نفس ولا محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق إذ العلة يجب أن يكون حظها من الوجود أوكد من المعال

وهو _____ من _____ وتنبئ _____ :هـ

ما أشد في البطلان وأغرز في الهلاك والفساد من جملة الآراء الخبيثة والعقائد الرديئة المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم «١» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١٥

أن العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والإدامة والإمساك والإبقاء فإن هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويسبب ظنه بباريه دائماً ويوجب أن يكون معرضاً عن ربه ناسياً ذكره غافلاً عن دعائه مشغولاً بما سواه من أغراض دنياء ويمكن له فيها وملكه بها وأخلده إلى الأرض فهو لا يذكر ربه إلا ناسياً ولا يسأله إلا بطراً ورئاء أو مضطراً عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من أكثر الناس الذين قد وافقوا بطبائعهم هذا الرأي وإن لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وبياراتهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عمى وضلال في هذه الدنيا وفي الآخرة أعمى وأضل سبيلاً وأما من اعتقد ما بإزاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بأن العالم محدث مخترع مطوي في قبضة باريه - يحتاج إليه في بقائه ويفتقر إليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة أنا فأنا بل فيضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والإمساك طرفة عين لتهافت السماوات وبادت الأفلاك وتساقتت الكواكب وعمت الأركان وهلك الخلائق « ١ » ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله - إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ « ٢ » وقوله تعالى وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ

ذكر وتلـ ر ويح:

قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين أن المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاقتبارات والشروط التي لا بد منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الإيجاد بل في الإعداد. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١٧

و ربما احتج عليه بعضهم بما حاصله أن الذي هو بالقوة سواء كان عقلا أو جسما لا يفيد وجودا أصلا وإلا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال قال فلا يصح إفادة الوجود إلا لمن هو بريء من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب بوجـوده لا غير.

و هذه الحجة وإن استحسنتها الجمهور لكن يرد عليه أن الإمكان المعبر عنه بالقوة وإن كان أمرا ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الأمر بل الثابت له فيها إنما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل إياه وذلك الاعتبار أيضا وإن كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة والسر فيه أن الإمكان أمر عديمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة أحدهما في الواقع واتصاف الشيء «١» بأمر عديمي في نحو من أنحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الأمر في الواقع هذا بخلاف الأمر الوجودي فإن الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع فإن زيدا مثلا إذا كان متحركا في مكان من الأمكنة كالسوق مثلا يصدق عليه أنه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل إذا لم يكن متحركا أصلا نظير هذا «٢» ما قالوه من أن تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما وعدمها بعدم جميع الأفراد فحينئذ لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة وإفادة الوجود والتحصيل أيضا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢١٨

هب أن الإمكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك أنه إذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له «١» بحيثية وجوده كما أن اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها في تحريكه وإحساسه ولو سلم أن فاعليته لا تحصل إلا بإمكانه لكن لا يلزم كونه جزءا لمفيد الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما أن مدخلية الهيولى في تأثير الصورة عند من يجوز «٢» أن يكون لها تأثير إنما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص أثرها بها لا لأن تكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف «٣» ولو لم يكن عندهم مدخلية للإمكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الأفلاك عن العقول بواسطة جهة الإمكان والإمكان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢١٩ عديمي فأين التخلص من وساطة الإمكان ثم الإمكان «١» وإن كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الإمكان حتى لا يكون لها حيثية أخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشاءين القائلين بأن الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذات المشتركة في مفهوم شامل عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة الإمكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في إثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة.

و أما ذكره صاحب الإشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل وكما أن النور القوي لا يمكن - النور الضعيف من الاستقلال بالإضاءة فألقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط لو فور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الإشراق بقوله وكمال يتصور استقلال النور الناقص - بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التأثير فنور الأنوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأنه فهو وإن كان في القوة والمتانة أقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والأقدمين - بل يمكن تنميمة بقواعد إشراقية

لكن بحسب ظاهر الأمر إقناعي لا يجوز الاكتفاء به في أسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله وإلهامه برهان حكمي على هذا المقصد العالي. سـ تطلع عـليه إن شاء الله تعـالى.
تعقيـب وإشـارة:
الفاعل الناقص يحتاج إلى حركة وآلات حتى يصدر ما في نفسه محصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة- الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم إذا ثبت في الوجود فاعل أول ومبدأ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٢٠

أعلى بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود ولا يمكن «١» أن يكون له مادة ولا موضوع صورة ولا فاعل ولا غاية لأن هذه الأشياء تسقط أوليته وتقدمه وعلم من هذا أن وجود ما يوجد عنه إنما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه- ولا يفيد وجود ما يوجد عنه كما لا أو كرامة أو لذة أو بهجة أو نفعاً أو تخلصاً من مذمة وغير ذلك من المنافع لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لا أنه ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر ونتذوت بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة وبالجملـة لا يحتاج الفاعل الأول في أن يفيض عنه شيء إلى شيء غير ذاته صفة كان أو حركة أو آلة كما يحتاج النار في إحراقه في إحراقه لشيء إلى صفة هي الحرارة «٢» والشمس في إضاءتها أطراف الأرض إلى الحركة والبخار في تحت الباب إلى الفاس ولا يمكن أن يكون له في فعله عـائق أو شـرط منتظـر
إفـادة تفصـيلية: أصـناف الفاعـل سـتة
«٣» الأول مـا بالطبيعـة
و هو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائماً

و الرابع مع ما يكــــون بالقصــــد
و هو الذي يصدر عنه الفعل مسبقا بإرادته المسبوقه بعلمه المتعلق بغرضه
من ذلك الفعل ويكون نسبة أصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي
والصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة.
و الخامس هو الذي « ١ » يتبع فعله علمه بوجه الخير
فيه بحسب نفس الأمر - ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره
عنه من غير قصد زائد على العلم - وداعية خارجة عن ذلك الفاعل ويقال له
الفاعل بالعناية في عرف المشائين.

و السادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود
أفابعاً

التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه أي إضافة عالميته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار إلا بحسب

الفظ والتعبير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٢٤
و هذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار وإن كان
«١» الأول منها مضطرا في اختياره لأن اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن
ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة فإما أن
يكون ذلك السبب هو أو غيره فإن كان غيره فثبت المدعى وإن كان هو نفسه
فإما أن يكون سببيتها لاختياره باختياره أو لا فعلى الأول يعود الكلام وينجر
إلى القول بالتسلسل في الاختيارات إلى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود
الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا ومحمولا [مجبولا] على ذلك الاختيار
من غيره فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه وينتهي بالأخرة إلى الاختيار
الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه- بمحض الاختيار من غير داع
زائد ولا قصد مساند تأنف وغرض عارض.
فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم

أنه ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالى إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشاءين إلى أن فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا وصاحب الإشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين إلى أنه فاعل لكل بالمعنى الأخير وسنحقق لك في مستأنف الكلام من الأصول الآتية إن شاء الله تعالى إن فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية بأحد من الوجوه الثلاثة الأول وإن ذاته أرفع من أن يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطراب التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا - وعلى أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس فإن صحة الشرطية غير متعلقة بصـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٢٥
شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلا أن الحق هو الأول منهما - فإن فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية.

تمثيل:

أصناف الفاعلية المذكورة وأنحائها الستة المسفورة متحققة في النفس الآدمية بالقياس إلى أفاعيلها المختلفة فإن فاعليتها بالقياس إلى تصوراتها وتوهمات بالرضا وكذا بالقياس إلى قواها الجزئية المنبعثة - عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها كوهما وخيالها فإن النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبائع من الشخصيات - ويستنبط النتائج من المقدمات وليس لتلك القوى إدراك « ١ » ذاتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الإدراك كما سيأتي على أن الوهم الذي هو رئيس

سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم إلا بإدراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثة عنها بنفس ذاتها- المدركة وذواتها المدركة لا بإدراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بإدراك آلة أخرى إذ لا آلة للآلة وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية- كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والقبض «٢» الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورهما للشيء الحامض وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها إلى تحصيل أغراضها واستكمالها لها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة

الخير

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٢٦
لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وسائر ما أشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر فصل (١٦) في أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك

بيانه أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثرا في المعلول أو لا يكون فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أولا فاعلا إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهرة فاعلا- ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاعتناء والتأثير فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته- ولقائل أن يقول فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم

بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا أنا إذا عرفنا حقيقة شي ء من الأشياء أن نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد وما من شي ء إلا وله لازم وللزومه لازم ولللازم لازمه أيضا لازم إلى غير النهاية فيلزم للنفس إدراك الأمور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد.

و حله من وجوه الأول أنا وإن سلمنا أن العلم بحقيقة شي ء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلم أن لكل شي ء لازما حتى يلزم من إدراك شي ء واحد إدراك أمور غير متناهية ونحن لا نعرف _____ من الحق _____ائق إلا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٢٧

صفاتها ولوازمها الأخيرة وآثارها القاصية [الفائضة] دون أنفسها ومبادئها وأسسها _____ بابها القص _____وى.

لا يقال إن تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضا لازمة لتلك الصفات فإذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بسائر الصفات.

لأننا نقول من الجائز أن يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي- فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبي خط مستقيم قام على مثله فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه.

لا يقال إن من المستبين عند الحكماء أن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضر أبدا فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا ولوازمها وآثارها- من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها- فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال بينا حاصلًا من غير

نظ _____ر وكس _____ب.

لأننا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ومعنى الاعتبارية هاهنا ما لا يكون لها ثبوت إلا في الذهن وعند اعتبار العقل إياها وهذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع وكونها ممكنا وحادثا وباقيا بعد خراب البدن فإن بعض هذه الصفات كالغنى والمجرد عبارة عن سلب شيء عنها- والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لأجل سلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقتضي عللا غير متناهية كذلك وبعضها كالإمكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فينجر إلى التسلسل فإن الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا إلى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلمنا أن تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٢٨

ذات الشيء علة لتحقيقها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل إنما يكون علة لتحقيق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا أيضا بل عند «١» اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك أن العلم بماهية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم وأما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وإدراكها ولذتها وألمها إلى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم «٢» من عرف ذاته عرف هذه الصفات- وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخوادمها وفطرية لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالأمر الخارجة عنه- وشدة التفاته بما يدركه الحواس وتورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته ويذهله عن الإقبال إليها والرجوع إلى حاق حقيقته فلا يدرك «٣» ذاته إلا إدراكا ضعيفا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٢٩
و لا يلتفت إليها إلا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق إلى

البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور فإدراكها لذاتها أيضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور فتغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصها وآثارها وأما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتتابع ذاتها في مشهد ذاتها فذاتها على كل شيء منسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا

فصل (١٧) في العلة العنصرية وأقسامها

إن العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء إما بوحدانيته أو بشركة غيره والأول إما مع تغير ما في نفسه أو لا معه فالثاني كما للوح بالقياس إلى الكتابة والأول لا يخلو إما أن يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كما للمشعة إلى الصنم والصبي إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من أحواله - بعروض الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك أو بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود - وإما أن يكون مع تغير في جوهره وذاته إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالاحتشاش من جوهر أو بالزيادة كما للمني إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوانية وإن كان مع انسلخات صورية وأما الثاني فإما مع استحالة ما مثل الهليلج إلى المعجون أو لا مثل الخشب والحجارة إلى البيت ومن هذا الجنس الآحاد للعدد ثم العنصر إما عنصر للكل كالهوى الأولى - وإما عنصر لعدة أمور مثل العصير للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل إن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضّة وفاقّة صرفة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٣٠

فليس لأحد أن يقول إن أريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الأولية لأن هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا يقبل غير صورة خاصة فلكية وإن

أريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد أن يخصص بها- لأننا نقول «١» المراد هو الأول وذات الهيولى الأولى لا تأبى عن قبول الصور كلها إلا أن التخصيص ببعضها دون بعض إنما يجي ء لها من خارج لا من ذاته إذ لا فعلية لها أصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق أن العنصر من حيث إنه عنصر في جميع الأقسام المذكورة ليس إلا ما يكون في حد ذاته- فاقدا لصورة شي ء وحقيقته وله بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل فجهة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الأولى من غير تخصص أو في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصه واعتباره معه ليس إلا العنصر الأول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما أن الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود- فكما أن كلما قرب إلى المبدأ الحق يكون أشد صورية وأتم كمالا وفعلية وكل ما بعد منه يكون أضعف فعلية وأنقص كمالا وأوفر نقصانا وقوة فالهيولى الأولى التي في الحاشية الأخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والإشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضا وأسفل السافلين إلى غير ذلك مما يشير إلى خسرتها وعدميتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣١
فصل (١٨) فى ألقاب العلة العنصرية

اعلم أن وضع الأسماء للأشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها وإضافاتها الأول كالإنسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الإنسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن وتحريكها إياه وتبديرها له فنفسية النفس ليس كإنسانية الإنسان وزيدية زيد إلا أن يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما للماهية مخصوصة فظهر أن بعض الحقائق

مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحديثاتها الزائدة عليها فهو من جهة أنه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة أنها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث إنها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطنية ومن حيث إنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمى أسطقسا فإن معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركب - ومن حيث إنه أول ما يبتدى منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث إنه أحد المبادي - الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون « ١ » هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وإن كان ذلك القابل أبدا يكون بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع أن مادة كل واحد من الأفلاك مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الأول بأن تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الأسباب الفعالة فكأنها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بأن تعدد المواد الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣٢

تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأن المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها - فلها في مرتبة ذاتها ليس إلا إيهام محض وإلا لكان فيها في نفسها مبادي فصول ذاتية - وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فالحق أن تعدد المواد الفلكية إنما هو بأسبابها الصورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل وبضرب من اتحادها بتلك الصور - التي هي مباد لفصول حقيقية ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحو من الوحدة الجنسية باعتبار « ١ » والشخصية باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء

فصل (١٩) في حال شوق الهيولى إلى الصورة

إن هذا مما أثبتته القدماء من الحكماء على ما حكى عنهم وما ظهر لنا من آثارهم ونتائج أفكارهم يدل دلالة واضحة على أن مبنى رموزهم وأسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن والتخيل من غير يقين بل أمورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت أذهانهم ولطفت أسرارهم وتصيقلت مرآتهم واحتذت بها شطر الحق وظهرت لها جليلة الحال ثم أشاروا إلى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسباً للنفوس المستعدين له من المقال - على ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم - من لدن تحريف الحكمة وتغيير المنهج في اكتسابها وعدم الدخول في البيوت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣٣

من أبوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوقها بأغراض النفس ومحبه الرئاسة وطلب الدنيا إلى يومنا هذا قدحوا في ذلك ونسبوه إلى مجرد التجوز والتشبيه من غير تأصيل وتحقيق وذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق هؤلاء القادحين- بنقل هذا المطلب عن أولئك العظماء وإما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ أفهامهم وعقولهم مع صفائها وتجردها عن شوائب الدنيا إلى ما بلغت به عقول أكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته وأما الذي ذكروه في القدح فيه- فهو أن هذا الشوق الذي أثبتته القدماء في الهيولى إما أن يكون نفسانيا أو طبيعيا- والأول ظاهر البطلان والثاني أيضا باطل لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون إلى صورة معينة أو إلى مطلق الصورة والأول باطل وإلا لكانت المادة متحركة بطبائعها إلى تلك الصورة فكان ما عداها حاصلة بالقسر هذا خلف والثاني أيضا باطل لأن المادة لا تخلو من صورة على ما سيأتي والشوق إنما يكون إلى غير الحاصل قالوا فثبت أن هذا الكلام بعيد عن التحصيل.

تعقيب ب وتحصيل ب:

إن هذا القول مما أورده صاحب المباحث المشرقية أخذاً عن كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال وقد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصورة وتشبيهها بالأنثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست أفهمه أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى وأما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانسباق كما للحجر إلى الأسفل- ليستكمل بعد نقص له في أينه الطبيعي فهذا أيضاً بعيد عنها ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقة إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها أو ملال صورة قارنته [نتها] أو فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملّة إياها نوعاً وكان لها أن يتحرك بنفسها إلى اكتسابها الصورة كما للحجر في اكتساب الأين إن كان فيها قوة محرّكة « ١ » وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملل للصورة الحاصلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٣٤
فتعمل في نقضها ورفضها فإن حصول هذه الصورة إن كان موجبا للملل للنفس حصولها- وجب أن لا يشاق إليها وإن كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا أمرا في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبها ولا يجوز أيضاً أن يكون غير قنعة بما يحصل- بل مشتاقة إلى اجتماع الأضداد فيها فإن هذا محال والمحال ربما ظن أنه ينساق إليه الاشتياق النفساني وأما الاشتياق التسخيري فإنما يكون إلى غاية في الطبيعة المكملّة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز أن يتحرك الهيولى إلى الصورة وإنما يأتيها الصورة الطارئة من سبب يبطل صورتها الموجودة لا أنها يكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق « ١ » إلى الصورة المقومة التي هي كمالات أولى بل إلى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقاً لها إلى الصورة المقومة فمن هذه الأشياء تعسر على فهم هذا الكلام الذي هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى أن يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع إليه فيه

عرضية بل بتقدم وتأخر وكمال ونقص وشدة وضعف وأن صفاته الكمالية من العلم والقدرة والإرادة هي عين ذاته لأن حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجودية فإذا قوي الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية وإذا ضعف ضعفت. و الأصل الثاني أن حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع وإن المتحقق في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده وأما المسمى بالماهية فهي إنما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لذاتها- بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣٦
على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا- على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود العرفاني الذوقي و الأصل الثالث أن الوجود على الإطلاق مؤثر ومعشوق ومتشوق إليه

و أما الآفات والعاهات التي يترأى في بعض الموجودات فهي إما راجعة إلى الأعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود- وإما أنها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود في الأشياء الواقعة- في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده من جهة الأسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشأة معينة جزئية يضيق ويقصر عن اشتماله على الآخر أو إحاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقة القوام الخارجي بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وأن أضيق الأشياء وجودا هي الأبعاد

والمقادير لقصر رداء وجودها عن الفسحة إلا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي إلا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهي الأبعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة أيضا عند أهل التحقيق ولأنها أيضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لأجزائها أحدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقدارية وكميته الاتصالية فمما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والوجود هو أن يتفارق كل من أبعاضه المقدارية الاتصالية- عن بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء ويغيب الكل عن الكل ولهذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣٧

يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة- والموت والشر إذ العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له بذلك الشيء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه فعالمية المقداريات والمتكلمات على نسبة وجودها ثم أضعف المقادير والمتصلات وجودا غير القار منها كالزمان والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا كلام وقع في البين ليس هاهنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع إليه في مستأنف القول بزيادة توضيح وتتميم إن شاء الله العزيز فالغرض هاهنا أن تذكر أن الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الإطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فإذا صادفه شيء حفظه وأمسكه عشقا وإذا فقدته طلبه شوقا. و الأصل الرابع أن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه

فإن العادم لأمر ما رأسا لا يشتاقه ولا يطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لأمر ما لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه إذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو بريء من أنحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال أن يلحقه تشوق إلى شيء ويعتريه طلب وحركة إلى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق التمام - يليق به أن يشتاق إليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفضولة على كمالاتها مجبولة على فضائلها التي يليق بمرتبة كل منها ماثلة بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الأدنى ليس مما يزيدها فضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا - ومواهب نازلة منها إلى السوافل ورشحات فائضة منها على الأواني من غير التفات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٣٨

و غرض وقصد منها إلى إصلاح الكائنات فلا يتصف هي أيضا بالتشوق إلى ما دونها - بل بالالتفات إلى ذواتها لكونها هائمة في جمال الأزل مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولاتصالها به ودوام استغراقها في المبدأ الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة إلى العالي أيضا إلا بنحو مندمج في ذواتها الإمكانية بحسب خفاء ماهياتها وظلمة جواهرها عند اعتبار أنفسها في نحو من أنحاء ملاحظة العقل إياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها وذلك لأجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها - عن مشاهدة ما يزيد عليها وإشراق ما يفضل على حدقة إدراكها من الوجود الحقيقي والنور الإحدى فهي من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للماهية - من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند سطوع نور الأول تعالى على ذواتها النورية الوجودية القدوسية وأما غير هاتين المرتبتين من الوجود - فسواء كانت نفوسا فلكية أو صورا سماوية « ١ » أو طبائع نوعية عنصرية أو

جواهر امتدادية أو هيولى جسمية فإن جميعها مما يستصحبها قوة وشوق إلى تمام أو كمال - كما سينكشف لك في باب الهيولى إن شاء الله تعالى وقد علم من ذي قبل في مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح أن جميع هذه الأشياء كائنة على اعتراف شوق من هذا البحر الخضم بل على اعتراف بالعبودية لهـــــــــــــــــذا المـــــــــــــــــبدع القـــــــــــــــــديم و إذا تمهدت «٢» هذه الأركان والأصول وتقررت هذه الدعاوي التي بعضها الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٣٩ بينه وبعضها مبينة فى سوابق الفصول فنقول أما إثبات الشوق في الهيولى الأولى

فلأن لها مرتبة من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي أتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه في موضعه وإن كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لأنها عبارة عن قوة وجود الأشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة في الوجود واتحاد الجنس بالفصل في الماهية وإذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الأولى «١» أن سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والإرادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود أينما تحقق وكيف ما تحقق - فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها - طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل له تمامه - يكون مشتاقا إلى حصول ما يفقد منه شوقا بإزاء ما يحاذي ذلك المفقود ويطابقه وطالبا لتتيمم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى في غاية الشوق إلى ما يكمله ويتممه - من الصور الطبيعية المحصلة إياها نوعا خاصا من الأنواع الطبيعية ولست أقول إن شدة الوجود وزيادة الكمال أو عدمه [عدته] في المشتاق إليه فالشوق في

الهِدْيَ وَلِيَّ وَإِنْ لَمْ يَتَّقِ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٤٠

فيها شعورا حسب ما يشترك إليه من الكمالات كيف وإن لها نحواً ضعيفاً من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير والسعادة لكن الفرض بالاعتبار الأول من جهة أن شعورها إنما هو قوة الشعور بالأمر لا فعليتها لكون وجودها قوة وجود الأشياء الصورية لكن يجب أن يكون لها بالاعتبار الثاني غاية الشوق لأنها بإزاء ما يقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي باعتبار ما غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصاناتها هذا تقرير الاستقلال على هذا المطلب- ومما يؤكد هذا القول «١» هو أن يقال حسبما ذهبنا إليه أن الهيولى لما كان حاصلة من جهة القصور الإمكانى في الجواهر المجردة وخصوصاً في الجواهر النفسانية- أن لها قابلية الاستكمالات بجميع الصور الكمالية وإن كانت في أزمنة غير متناهية- لامتناع اجتماعها في زمان واحد وأن تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشيء القليل الذي هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية واستعداد حصولها- وإن فقد ما يمكن حصوله من الأمر الكمالي لشيء ما له شعور ضعيف يستدعي شوقاً إلى ذلك الأمر وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشعور وشدته من المشتاق كذلك يتبع الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٤١ و الطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي هي حيثية حركاتها وتوجهاتها إلى استكمالاتها الثانوية ليجبر نقصاناتها الأولية طلباً للرجوع إلى المنبع الذي ابتدأت منه فهي إنما يكون حيثية تشوقها إلى الكمال- فالمشتاق وإن كان غير الهيولى لكن من جهة اقترانها بذلك لا بالذات.

و أما الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما أورد من استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول أما قوله أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى

سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق فإن المادة وإن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجردة عن الصور أمرا عدما وبحسب اعتباره إياها مطلقة ماهية ناقصة مبهمة في غاية الإبهام لكنها يصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي شأنها تقويم وجود الهيولى محصلة وتحصل نوعيتها متقررّة فهي إذن باعتبار تحصيلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها أشواق نفسانية إلى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكية أو عنصرية مجردة أو منطبعة باعتبار تحسراتها النفسانية النباتية يكون لها أشواق نباتية إلى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصيلاتها الطبيعية يكون لها أشواق طبيعية من التحفظ على الأشكال والأوضاع والتحيز في الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللاتئة بحال الأجسام الطبيعية البسيطة والمركبة. و أما قوله وأما الشوق التسخيري إلى آخره- فغير صحيح لما ذكرنا من إثباتات «١» المقدمة الممنوعة.

و أما قوله ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقة إلى الصور لو كان هناك خلوع عن الصور كلها.

فنقول قد ظهر مما ذكرناه أن للهيولى بحسب استعدادها للأشياء شوقا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٤٢

إلى الأشياء وما ادعي أن لها شوقا إلى كافة الصور في كل واحد من الأزمنة وبكل من الاعتبارات حتى يقال إن الشوق ليس إلا لما لم يحصل بعد من الأمور التي يمكن حصولها فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة وإذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصيلها الخارجي بتلك الصورة المكملّة- لها نوعا لها وسلوة اطمينان وغنى وعدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند تنوعها وتحصلها بتلك الصورة إلى ما يزيد عليها من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فإن كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار إلى كافة الصور بل إنما كفت حاجتها

إلى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة إلى سائر الصور كامرأة لا تكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكة ودغدة إلى رجل بعد رجل ما دامت هي هي كذلك حال الهيولى بالقياس إلى الصور من حيث تشوقها إلى التلبس بها والاستكمال لورودها فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون في الإمكان بإزائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوة إلى الفعل إلا قدر متناه وهكذا تترقى في الاستعدادات - بحصول الكمالات الإضافية وفيضان الخيرات النسبية ويكون بحسبها التشوق المناسب لها إلى أن ينتهي إلى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه - إلى أن يصل إلى الكمال الأتم والخير الأقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات - وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الأشواق ويتم فيه الخيرات وأما قوله ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة إلى آخره. فنقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الأول وهو كون تشوقها إما لأجل الخلو عن الصور كلها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مجردة أو لأجل الخلو عن الصورة التي يفقد عنها ويمكن حصولها.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٤٣
و أما قوله ومع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرك إلى الصور وإنما يأتيها الصور الطارئـة إلى آخره. ففيه أن جهات الطلب والحركة إلى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشـتاق وتتحرك إلى الصورة أي صورة ما وجدت فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى وتـدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات أي يكون مادة الجميع فشأنها أن يوجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل منهما حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها أن تبقى على الوجود الذي لها والذي لها بحق نفس ذات المادة أن يوجد وجودا

آخر مضادا للوجود الذي لها وإذا كان لا يمكن أن يوفي لها هذان الحقان والاستيهالان معا في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه إلى مدة وتوفية تلك إلى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود - ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى تلك فإنه ليس وجود إحداها وبقاؤها أولى من وجود الأخرى وبقائها وبالجملة تشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الأخرى ولما لم يمكن أن يحصل لها صورتان معا في وقت واحد لزم ضرورة أن يعطى لها ويتصل بها أحيانا هذا الضد وأحيانا ذلك الضد ويعاقب كل منهما الآخر إذ عند كل واحد منهما حق ما عن مادة الآخر وبالعكس فالعدل في ذلك أن يوجد مادة هذا لذلك ومادة ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما - وأما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها إنما يكون إلى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفارقة لكمالها الأتم وهكذا إلى غاية وكمال وصورة لا أتــــــــــــم منهاــــــــــــا.

ثم اعلم أن للأشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الأقصى سلسلتين

»

١» عرضية وطولية فمما ذكرناه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٤٤
من تشوق الهيولى إلى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها
العرضية في الصور المتعاقبة المتضادة وهي التي تكون للشخصيات من
الصور المتفاسدة العنصرية وما ذكرناه «١» ثانيا من تشوقها إلى الصور
المرتبة في الكمال المتترقية في الخيرية التي يكون كل تالية منها غاية وثمره
للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد
وتعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها وهذه السلسلة من العلل

والمعلولات إذ بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائية للأخرى بخلاف السلسلة الأخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة- فيجوز ذهابها لا إلى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية ولغايتها غاية أخرى- عدم الغاية «٢» وعدم الشوق الذاتي لما بينا في مبحث الغاية وجه حله فقد تشعشع وتبين مما ذكرناه حقيقة ما هو الموروث من القدماء الإلهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعية التي هي خيارات إضافية ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقي والجلال الأرفع والكمال الأتم بل ظهر أن جهة الاشـتياق فـي جميع المشـتاقين والمشـتاقات الحـكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٤٥ إنما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد فإن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام والكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقـد إذا لم يكن ممكن الدرك- والحصول فلا شوق أيضا وجهة القصور المتدارك والفقـد للكمال المنتظر كما علمت مرارا إنما هي الهيولى الأولى في كل شيء كما ادعيناه وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من براهين وجود الهيولى- المباحث المتعلقة بأحكامها وتلازمها مع الصورة.

ثم إن العجب أن الشيخ ممن أثبت في رسالة عملها في العشق حال تشوق الهيولى إلى الصورة بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهانا عاما على إثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحية وغيرها أورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية في كونها متشوقة فقال إن كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له «١» في وجودها- فأما الهيولى فلديمومية نزوعها [نزعها] إلى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة- ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت إلى الاستبدال منها بصورة إشفاقا عن ملازمة العدم المطلق إذ من

البسيط كالماء مثلا جزؤه الصوري بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة وأما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة أخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلا جرم كانت صورها التركيبية مغايرة لطبائعها. —————
فإن قلت إذا كان لا بد من الصورة الأخرى للمركب فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو كل منهما أو الواحد لا غير.

قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنه قال الأجسام المركبة لا يحصل هوياتها بالقوة المحركة لها إلى جهة واحدة وإن كان لا بد وأن يكون هي ما هي من تلك القوى فكانت تلك القوة جزء من صورتها يجتمع منه عدة معان فيتحد كالإنسانية فإنها يتضمن القوى الطبيعية والنباتية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون لمجموع أمور غير مقومة تأثير في التقويم وذلك لأننا لو فرضنا عدة صور مقومة للشيء فوق واحدة فإما أن يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب أن يستغنى بكل منها أن كل ما هو غيره- فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم وهذا خلف وإما أن يكون المستقل إحداهما- فقط فلا يكون الأخرى صورة وإما أن لا استقلال لإحداهما بل المقوم هو المجموع- من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد فالصور المقومة شيء واحد والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٤٨ على أن ذلك يستحيل أيضا لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحدة عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة مقومة له فيكون سابقا عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الأجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر وهو محال وإذا بطل القسم الأول فبقي أحد القسمين الآخرين لكن المختار «١» عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم

الثاني وأن يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم والتأخير والظاهر أن هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ وأما نحن فالمختار عندنا «٢» هو القسم الثالث أي كون المقوم «٣» هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها أولا كما حققناه في مباحث الكليات.

فإن قلت هذا أيضا باطل لأن النفس الناطقة من مقومات الإنسان فلو لم يكن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٤٩
للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ في التقويم لكانت إعراضا وهي جواهر - فيلزم أولا أن يكون الواحد بالذات جوهرًا وعرضًا وثانيًا أن يكون صور البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان فهي مقومة لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه على هذا الموضع هذا خلف.
قلت هذا عقدة تحل بالأصول «١» التي سلفت منا فتذكر ليظهر لك جلية الحال ثم إن من المستحيل كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا لشيء واحد بعينه ولا استحالة في كونه جوهرًا لشيء واحد وعرضًا لآخر ومما يجب أن يعلم هاهنا أيضا الفرق بين الجوهر والجوهرية وكذا العرض والعرضية فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهرًا بالمقايضة إلى شيء آخر لأنه ليس من باب المضاف وكذا العرض وأما كون الشيء جوهرًا فهو من باب المضاف والأمور النسبية التي لها هويات دون الإضافة مما لا يستتكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه - فصور البسائط مقومة للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية وإن احتيجت إليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات فإنها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خواص النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان - وليس بمقوم داخلي كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره وتذكر أيضا أن كون حد الشيء وشرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناه في

ماهية المحدود وذاته إذ ربما يكون «٢» للحد زيادة على المحدود وسيجيء
أيضاً _____ الف _____ رق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٠

بين علة وجود الشيء وعلة شئئيته والعجب أنهم مع الغفلة عن هذا
التحقيق كيف يحكمون بأن كلا من الأجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية
فهل لهذا الحكم معنى إلا كون طبيعة كل منهما واحدة وهي التي بها يكون
الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من
الصور والقوى التي اقترنت معها - كان ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب
_____ الحقيقة

فصل (٢١) في الغاية وما قيل فيها
أما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء كما علمته سابقا وهي قد يكون نفس
الفاعل كالفاعل الأول تعالى وقد يكون شيئا آخر في نفسه غير خارج عنها
كالفرح بالغبلة وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء كانت في القابل
كتمامات الحركات - التي تصدر عن روية أو طبيعة أو شيء ثالث كمن
يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل
وإن كان الفرح بذلك الرضا أيضا غاية الأخرى وهذا مجمل يحتاج إلى
_____ التفصيل

فصل (٢٢) في تفصيل القول في الغاية والاتفاق والعبث والجفاف
قالوا إن الشيء يكون معلولا في شئئيته ويكون معلولا في وجوده فالمادة
والصورة علتان لشئئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لأحد
في - أن كل مركب له مادة وصورة وفاعل وأما أن لكل معلول فوجوده علة
غائية ففيه شك فإن من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي
ومنه _____ ما هو صادر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥١

عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية ولغايته غاية

وهكذا - فلا يكون له بالحقيقة غاية كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات - إذا كانت غير متناهية فلنورد بيان هذه الأمور

ففي مباحث

المبحث الأول في العبث وإثبات غايةما له

اعلم أن كل حركة إرادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة أي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع والذي قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقة حركة القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال كما سيتضح لك من ذي قبل إن شاء الله تعالى- من أن تصور النظام الأعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة إلى شوق- ولا استعمال آلة ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع وتحقق الإجماع خدمته القوة المحركة التي في الأعضاء فقد ثبت أن الحركات الإرادية تتم بالأسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي إليه الحركة كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته إليه وربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الأول يكون نفس من انتهت إليه الحركة نفس الغاية المنشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت إليه الحركة وربما « ١ » يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد تبين أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٢

الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية
أولية للمبدأ القريب للحركة التي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له « ١ »

غيرها بخلاف المبادي قبله إذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي إليه الحركة كما علمت فإن اتفق أن يتطابق المبدأ القريب الأقرب والمبدءان اللذان قبله أعني القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل «٢» والفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثاً لأنها غاية إرادية وإذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكري فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس - وحركة المريض أو التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الأول جزافاً وفي الثاني قصداً ضرورياً أو طبيعياً وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً «٣» وإذا تقررت هذه المقدمات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٣

فقد علم أن العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور والشرائط المبينة - فقول القائل إن العبث من دون غاية البتة أو من دون غاية هي خير أو مظنونة خيراً غير صحيح فإن الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدءاً له بل بالقياس إلى ما هو مبدءاً له ففي العبث ليس مبدءاً فكري البتة فليست فيه غاية فكرية - وأما المبادي الأخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيراً بالقياس إليه فإن كل فعل نفساني فالشوق مع تخيل وإن لم يكن ذلك التخيل ثابتاً بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به فإن التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب إلى غير النهاية ثم إن لانبعاث الشوق من النائم والساهي - وكذا ممن يلعب بلحيته مثلاً علة لا محالة إما عادة أو ضجر عن هيئة أو إرادة انتقال - إلى هيئة أخرى أو حرص من القوى الحساسة أن يتجدد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيدة والانتقال عن المملول لذيد والحرص على

الفعل الجديد لذئذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسي أو تخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الإنساني فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدأ له وإن لم يكن خيرا حقيقيا

المبحث الثاني فني الاتفاق

زعم ديمقراطيس أن وجود العالم إنما يكون بالاتفاق وذلك لأن مبادي العالم أجرام صغار لا يتجزى لصلابتها وهي مبثوثة في خلا غير متناه وهي متشاكلة الطباع «١» مختلفة الأشكال دائمة الحركة فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٤

على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه «١» زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

و أما أنبازقلس «٢» فزعم أن تكون الأجرام الأسطقسية بالاتفاق فما اتفق إن كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك حجج.

منها أن الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لأجل غرض.

و منها أن الفساد والموت والتشويهاات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع أن لها نظاما لا يتغير كأضدادها فعلم أن الجميع غير مقصودة للطبيعة فإن نظام الذبول وإن كان على عكس النمو والنشو ولكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهـج لا يمهل- ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون أن يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بأن نظام النشو والنمو أيضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذي يعلم جزما أنه كائن لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار إلى البارد فلما برد صار ماء ثقيلًا فنزل ضرورة فاتفق أن يقع في مصالح فيظن أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل الضرورة المادة.

بالأسباب التي ساقته الحافر إلى الكنز اتفاق- وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت أن الأسباب الاتفاقية حيث تكون تكون لأجل شيء إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما يتأدى السبب الاتفاقى إلى غايته الذاتية- كالحجر الحابط إذا شج ثم هبط إلى مهبطه الذي هو الغاية الذاتية وربما لا يتأدى إلى غايته الذاتية بل اقتصر على الاتفاقى كالحجر الحابط إذا شج ووقف ففي الأول- يسمى بالقياس إلى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس إلى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني يسمى بالقياس إلى الغاية الذاتية باطلا فإذا تحقق ما قدمناه فقد علم أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة- فيكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكن أولا أمور طبيعية- أو إرادية لم يقع اتفاق فالأمور الطبيعية والإرادية متوجهة نحو غايات بالذات- والاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث إن الأمر الكائن في نفسه غير متوقع عنها إذ ليس دائما ولا أكثرها لكن يلزم أن يكون من شأنها التأدية إلى ذلك- لا دائما ولا أكثرها إذ لو لم يكن من شأنها التأدية إليها أصلا لم يقل في ذلك الأمر- إنه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فإنه لا يقال إن قعود زيد اتفق إن كان سببا لكسوف الشمس وإذا قيس إلى أسبابه المؤدية فيكون غاية ذاتية له طبيعية أو إرادية فظهر أن وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وإن كان

يلزم تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر «١» كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فإن الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير روية. و مما يؤيد ذلك أن نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج إلى روية أخ—رى.

و أيضا أن الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الرواية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة وإذا روى الكاتب في كتبه حرفا أو العواد في نقرة يتبدل في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه ومبادرة اليد في حك العضو من غير فكر ولا روية وأوضح منه أن القوة النفسانية إذا حركت عضوا ظاهرا فإنما تحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك وفي الشبهة الثانية أن الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة أما الأعدام «٢» فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغ إليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٥٨

لقصور الطبيعي عن البلوغ إلى الغاية المقصودة وهاهنا سر «١» ليس هذا المشهد موضع بيانه وأما نظام الذبول فهو أيضا متأد إلى غاية وذلك لأن له سببين أحدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية- فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة إليه وتقنيها على النظام ذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد ولكن كل مدد تال يكون الاستمداد منه أقل من المدد الأول كما سيأتي في علم النفس فيكون نقصان الإمداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه إلى غاية

الزيتون ————— البطخ ————— يخ ش ————— عيرا.
و منها أن الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوقة- كلها خيرات وكمالات ولهذا إذا تأدت إلى غايات ضادة كان ذلك في الأقل فلهذا يطلب الإنسان لها سببا عارضا فيقول ما ذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخير ————— إن لم يعقها ————— عائق.
و أيضا أنا إذا أحسنا بقصور من الطبيعة أعناها بالصناعة كما يفعله الطبيب- معتقدا أنه إذا زال العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة إلى إفادة الصحة والخير- وهذا يدل على المقصود
المبحث الثالث في غايات الأفعال الاختيارية
إن من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٠

مع أنك قد علمت أن للطبيعة غايات وأن فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة بعض قواه التي هي في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وإن لم يكن للقوة العقلية أو الفكرية متمسكين بحجج هي أوهن من بيوت العنكبوت.

[حجج القائِل بعدم الغاية]

منها التشبث في إبطال الداعي والمرجح بأمثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان ولم يعلموا أن خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فإن من جملة المرجحات لأفاعيلنا في هذا العالم أمور خفية عنا كالأوضاع الفلكية والأمور العالية الإلهية «١» ولم يتقنوا أنه مع إبطال الدواعي في الأفعال - وتمكين الإرادة الجزافية ينسد «٢» باب إثبات الصانع فإن الطريق إلى إثباته - أن الجائر لا يستغني عن المرجح فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الأمن عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الإنسان

حالة تريه الأشياء لا كما هي لأجل الإرادة الجزافية التي ينسبونها إلى الله تعالى فهؤلاء القوم في الدورة الإسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق. ومنها ما مر من أن كون الإرادة مرجحة صفة «٣» نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو أيضا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦١ كلام لا حاصل له فإن مع تساوي «١» طرفي الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين - والخاصية التي يقولونها هذان فإن تلك الخاصية كانت حاصلة أيضا لو فرض اختيار الجانب الآخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب. ومنها «٢» ما سبق أيضا من قولهم بأن الإرادة متحققة قبل الفعل

بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر وهذا كاف في افتضاحهم فإن المرید لا يريد أي شيء اتفاق إذ الإرادة من الصفات الإضافية فلا يتحقق إرادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء «٣» نعم إذا حصل تصور شيء قبل وجوده ويرجح أحد جانبي إمكانه تحصل إرادة متخصصة بأحدهما فالترجيح متقدم على الإرادة كما مر وأقوى ما يذكر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقية. الأول أن الفلك جسم متشابه الأجزاء وقد تعين فيه نقطتان للقطبية ودائرة لأن تكون منطقة وخط لأن يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط - مع أنه كان جائزا بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور يكون عظمة أخرى وخطا آخر لتشابه المحل. و الثاني أن لكل فلك حركة خاصة إلى جهة معينة دون غيرها من الجهات - مع جواز وقوع الحركة إلى كل واحدة منها وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطء دون غيره مع تساوي النسبة إليهما. الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة فالعقل يجوز

وقوعه في موضع آخر من فلكه.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٢
الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع
جوازهم عنا عند العقول.
و الجواب [عن حججه م]
عن الأول أن تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة «١» فإن
الحركة المعينة يوجب تعيين النقطتين ولزم من تعيينهما تعيين المحور الواقع
بينهما فإنه لو لا الحركة لم يتعين دائرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب
والمحور.
و عن الثاني أن اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف «٢» مبادئها
العقلية- وكونها مقتضية للأفلاك وحركاتها على وجه يتبعها أحسن
النظامات.

و يخرج منه الجواب عن الثالث مع أن تعيين موضع ما للكوكب إنما
حصل بالكوكب لا قبله وإلا كان مصمتا من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا
يجوز له التبدل.
و عن الرابع أن لكل جسم من المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارا
خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم
اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان ولنا رسالة «٣» منفردة في
حل هذه الإشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٣
أصولية يزول بها الريب عن القلب من أراد الاطمينان فليراجع إليها فالحاصل
أن المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع ومقتض
لصدوره يكون صدوره عنه ممتعا لامتناع كون المساوي راجحا فإن تجويز
ذلك من العاقل ليس إلا قولاً باللسان دون تصديق بالقلب «١» فذلك الداعي
هو غاية الإيجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لأنه تام

من كماله وجماله- قرأ القاري بين يدي الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير رحمه الله قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ فقال الحق أنه يحبهم لأنه لا يحب إلا نفسه فليس في الوجود إلا هو وما سواه من صنعه والصانع إذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لو لا العشق ما يوجد سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر والغرض أن محبة الله تعالى للخلق عائدة إليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته- كما أنك إذا أحببت إنسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الإنسان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٥

كما قيل ل «١» شاعر-

و ما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار

أحدها «٢» الأمر الذي لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على أن يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع وهذا يسمى نافعا إما في الحقيقة أو بحسب الظن ومن هذا القبيل الموت وأمثاله فإن الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضا كما أشرنا إليه. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٦

الثاني ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل أنه لا بد من جسم أدكن للقطع وإنما لم يكن منه بد لا لدكنته بل لأنه لازم للحديد الذي لا بد منه.

التناسل فهذه الأقسام غايات بالعرض ويقال لها الضروري ووجود الشر في عالمنا من هذا القسم أعني الضروري فإنه لما وجب في العناية الإلهية التي هي الجود وجود كل خير وكان منها مبدأ المركبات من العناصر الأربعة وكان لا يمكن وجود النار مؤديا بسببها النظام إلى الغاية المقصودة الأعلى صفة الإحراق لزم من ذلك أن يفسد بعض المركبات وأما أنها كيف تصل النار إلى ما تفسده فلما توجبه حركات الأفلاك التي هي صادرة عن التدبير الإلهي والنظام الواجب فالضرورة بالقياس إلى أفراد الشر ضرورة وبالقياس إلى أمر آخر أو النظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الإيضاح في باب العناية إن شاء الله تعالى.

فإذا تقرر ذلك فنقول أما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب أن يعلم أن الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل «١» الغاية الذاتية أن توجد الماهيات «٢» النوعية وجودا دائما فإن أمكن أن

يئة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٧

الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها إلا شخص واحد كما في الشمس والقمر وإن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث إن تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث إن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك - فيكون اللانهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع وأما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك وأما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه الكامل وذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئية لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت وأما المقدمات

والنتائج فيجب أن يعلم أن المراد بتناهي العلة الغائية أنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية فإما أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه فصل (٢٣) في الفرق بين الغاية والخير الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٨

اعلم أن العلة الغائية إما واقعة تحت الكون أو هي أعلى من الكون فإن كانت واقعة تحت الكون فهي إما أن تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء وإما أن تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الأول لسائر العلل وذلك لأنه ما لم تكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل إذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الأول «١» منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث إن تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا وإذا قيس إلى الحركة «٢» كان نهاية لا غاية لأن الغاية يؤمها الشيء فلا يصح أن يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل والحركة تبطل مع انتهائها وإذا قيس إلى الفاعل من حيث استكمالها به وكان قبل فيه بالقوة فهو خير لأن مزيل القوة مكمل - والعدم شر فالحصول والوجود بالفعل يكون خيرا وإذا قيس إلى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة فله نسبة إلى أمور أربعة وبكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فإذا هو صورة أو عرض في الفاعل إذا نسب إليه من حيث استكمالها به كان خيرا ومن جهة أنه مبدأ حركته كان غاية فقد تحقق أن كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار آخر خير إما حقيقي أو مظهر كبعض الحركات - التي مبدؤها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة ولك أن تعلم أن غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس

فاعلا قريبا فإن اتفق أن يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة أمرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٦٩

للتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له بإحدى الجهتين بالذات وبالأخرى بالعرض مثل أن يبني الإنسان بيتا ليسكن فإنه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بناء فالمستكن علة أولى للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول له من جهة ما هو مستكن فهو من حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صورة في مادة وبالاختبار الآخر الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت فصل (٢٤) في الفرق بين الخير والوجود قد علمت أن الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو آخر من الوجود معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه- فهو بالقياس إلى الفاعل الذي لا يكون منفعلا به أو بشيء يتبعه كان وجودا وبالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيرا والخير بالجملة «١» ما يطلبه كل شيء وهو الوجود أو كمال الوجود وأما الجود فهو إفادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكيناً لمن يقتل به مظلوما وكذا من أعطى فائدة ليستعويض منها بدلا سواء كان ذلك البذل شكرا أو ثناء وصيتا أو فرحا بل الجواد من أفاد الغير كمالا في جوهره أو في أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي إلى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعويض فيكون ناقصا فقيرا لأنه أعطى شيئا ليتحصل له ما هو أولى به وأطيب- ومن كان الأولى به فعل شيء فإذا لم يصدر عنه كان عادما كمال

الذي يأكل ليصير شعبان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالأكل «١» صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فاعلم أن العلة الغائية لا تتفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل أيضا سترجع إليه بحسب الاستكمال فظهر أن تقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح وإلى ما يكون في القابل وإلى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فإن القسمين الأخيرين في الحقيقة يرجعان إلى القسم الأول وهو ما يكون في نفس الفاعل فإن الباني لا يبني والمحصل لرضا إنسان بفعله لا يحصل إلا لمصلحة تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا أو ما يترتب على الفعل [الفاعل] ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الآخر أنه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي إليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرناه من طلب مكان للملاحة عن غيره أو للقاء صديق إذ لو لا أولوية أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم تتصور الحركة الإرادية ويمكن «٢» الاعتذار عن الأخير لا بما ذكره بعضهم من أن المراد من الغاية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٧٢

في هذا التقسيم والتقسيم الآخر هي النهاية المترتبة على الفعل إذ قد سبق أن الغاية بهذا المعنى أيضا يجب أن يعود إلى الفاعل ولو بحسب الظن إذا لم يكن عائق بل بأن المراد «١» منه أن الغاية بحسب الماهية إما نفس ما انتهت إليه الحركة أو غيرها ثم اعلم أنه قد وجد في كلامهم أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض والغايات ووجد كثيرا في ألسنتهم أنه تعالى غاية الغايات وأنه المبدأ والغاية وفي الكلام الإلهي ألا إلى الله تصير الأمور وإنَّ إِلَهِي رُبُّكَ الرَّجْعُ إِلَى

إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فإن كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كذلك لما سبق من أن

الفاعل الأول يجب أن يكون تاما في فاعليته لا يمكن أن يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلك أن تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وغرضا في الإيجاد. فإن قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب أن يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة للمقتضي للمقتضى. قلت هذه المسامحات في كلامهم «٢» كثيرة فإنهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقيم برهان ولا ضرورة على أن الفاعل يجب أن يكون غير غايية الغاية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٣

في الحقيقة فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود- سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها أ ليس لو فرضنا الغاية أمرا قائما بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم أن مراد الحكماء من الغاية- التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمودة أو ثناء- أو إيصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات إليها من جانب القدس وأما الغاية بمعنى كون علمه «١» بنظام الخير- الذي هو عين ذاته داعيا له إلى إفادة الخير بوجه الذي ذكرناه أولا فهو مما ساق إليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو أن إنسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما أن المبدأ الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى أن

جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فكل منها عشق وشوق إليه إراديا كان أو طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تقاطعات طبقاتهم فالكائنات بأسرها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٤ كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم واعتراف مقر بوحداية الحق القديم- فكل وجهه هو مؤلها

يحن إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها وإليها الإشارة في الصحيفة الإلهية بقوله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده وبيان ذلك أن كل واحد من الهويات المدبرة والإنيات الصورية لما كان بطبعه نازعا إلى كماله الذي هو خيرية هويته المستفادة عن ما هو الخير الأول- نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة من الهولى والأعدام تحقق أن لكل واحد منها توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا إلى الخير فالخير لذاته معشوق- فلو لا أن الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطبائع وما اقتصرت الهمم على إثارها في جميع التصرفات والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له والشوق إليه عند بينونته إن كان مما يباين والتأحد به عند وجوده فإن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع إليه مفقودا فالخير عاشق للخير إما الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصة الإمكانية أو المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الوجود المقدس عن شوب القوة والإمكان إذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فإذا عشقه له أكمل عشق وأوفاه والصفات الإلهية على ما ستعلم لما لم يتمايز عن الذات فإذا فالعشق هناك صريح الذات والوجود وسائر الموجودات إما أن يكون وجودها عين عشقها أو متسببا

عنه فأعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الإلهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس أو تخيل وهي الفاعلة للأمور المتأخرة السافلة بالمقدمة العالية وللخسيصة بالشريفة ثم النفوس العالية الإلهية بتوسط العقل الفعال - عند إخراجها من القوة إلى الفعل وإعطائها القوة على التصور والتمثل وإمساك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٥

التمثل فيها والطمأنينة إليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فكل واحدة منها «١» عبادة إلهية يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الإمكان بمبدئها الأعلى - وحكاية عن تدبيرها للأشياء فعبادة الموجودات العلوية سيجي بيانها في موضعه - وأما السفلية فكل منها انقياد للعالي وخضوع وإطاعة لما هو أشرف منها وأقرب إلى العالم الأعلى ورشح خير على السافل فانظر إلى الجواهر المعدنية وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للإذابة والطرق فهذه إقرارها بالمبدأ وخضوعها وخشوعها فكل ما هو أسرع للقبول وأنور وأحسن الصورة فهو أجل وكلما هو في غفلة عن ذلك - ولا ينتفع به كالصخر والحجارة فهو أدون ثم إلى القوى النباتية وما يظهر منها الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء كماء في الفرس -

درخت سرو بباد شمال پندارى همي فشاند دست وهمي گذارد كام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك أوراقه وحركات قضبانة وما يبيديه من أزهاره وأنواره وتسليم ثمرته إلى الحيوان والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح إلا للنار ثم إلى الحيوان وخدمته للإنسان وذهابه معه حيث ما ذهب وحمله الأثقال إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ومنه عاص ومتكبر جاهد لطاعة الإنسان كالسباع وأنواع الوحوش ثم إلى عبادة الإنسان وتشبهه بالمبدأ الأعلى في العلم والعمل وإدراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته «٢» أجمل العبادات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٦

الأرضية ومعرفته أعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة
وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون أخس [أخسر] من الحيوان
والنبات والمعادن مردودا إلى أسفل السافلين لأن الجواهر المعدنية قبلت
الصورة وهو —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٧

يقبلها والشجرة ساجدة راکعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طائع
للإنسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة
والنسيان فتشبهه بالمبدأ بحسب القوة النظرية في إدراك المعقولات وبحسب
القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من
الجزئيات أمورا كلية وباستعانتة بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك
إلى إدراك غرضه في الأمور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباشرة من
غير قصد بالذات إلى اللذة بل بالتشبه بالعلة الأولى في استبقاء الأنواع
وخصوصا أفضلها أعني النوع الإنساني وكتكليفه القوة الغضبية - منازعة
الأبطال واعتناق القتال لأجل الذب عن مدينة فاضلة وأمة صالحة ويظهر
منه الأفاعيل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع إلى
الممات وحب الآخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه ففهم حق يتلى لا فهم
شعر يفترى فإن بعضها وإن كان في صورة الإقناع والخطابة من البيان لكنها
رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان وبالجمل المقتضود أن الأشياء جميعا
سواء كانت عقولا أو نفوسا أو أجراما فلكية أو عنصرية لها تشبه بالمبدأ
الأعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي إلى طاعة العلة الأولى ودين فطري
ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة
مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضية كالنفوس الفلكية في أن الغاية في
أفاعيلها ما فوقها إذ الطبائع والنفوس الأرضية لا تحرك موادها لتحصيل ما
تحتها من المزاج وغيره وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في
تحريكها لموادها هي كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما

فوقها- كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت انتهى ومن هاهنا يتقطن العارف اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المحركة إليها لا إلى ما تحتها «١» فيكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٧٨
غاية بهذا المعنى أيضا وبهذا ظهر سر قولهم لو لا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك أن فاعل التسكين كالطبيعة الأرضية كفاعل التحريك كطبائع الأفلاك- في أن مطلوبه أيضا ليس ما تحته في الوجود كالأين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على أفضل ما يمكن في حقه ويلتزم له كما أشار إليه المعلم الثاني أبو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والأرض برججانها كيف ولا شيء إلا ونجد فيه شوقا إلى محبوب- وتحننا إلى مرغوب طبعاً وإرادة قال بعض العرفاء لعمرى إن السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها والأرض بفرط سكونها لسيان في هذا الشأن ولعمرى إلهك لقد اتصل بالسماء والأرض من لذيذ ما نالتا من تجلي جمال الأول ما طربت به السماء طرباً ورقصا فهي بعد وفي ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الأرض لقوة الوارد- فألقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلي عبدهما ومشاهدة لطف الأزل- هي التي سلبت أفئدتها كما قيل في الشعر- فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر

فإن قلت الغاية وإن كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم أن يكون متقدما على الوجود الممكنات بالذات متأخرا عنها كذلك فيكون شيء واحد أول الأوائل وآخر الأواخر. قلت قد مر أن تأخر الغاية عن الفعل وجودا وترتيبها عليه إنما يكون إذا كانت من الكائنات وأما إذا كانت مما هو أرفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في

والقصد مطلقا مما يهيء المادة لا غير والمفيد دائما أرفع من القاصد
فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات.
سؤال كثيرا ما يقع القصد إلى ما هو أخس من القاصد.
جواب بللى ولكنه على سبيل الغلط والخطاء «١».
سؤال قد تقرر أن الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة
بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع.

جواب ربما يكون «٢» الفاعل بحسب ذاته جوهرًا أشرف رفيعا مما
قصد- وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة
يوجب القصد- إليه يكون أخس منه سؤال إذا لم يكن للواجب غرض في
الممكنات وقصد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الإتيان
ونهاية من التدبير والإحكام وليس لأحد أن ينكر
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٨١
الآثار العجيبة الحاصلة في تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليها
المصالح والحكم- كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والأنفس ومنافعها التي
بعضها بينة وبعضها مبينة- وقد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسة
للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكير ومؤخره للتذكر والحجرة
للصوت والخيشوم للاستنشاق والأسنان للمضغ والرية للنفس والبدن للنفس
والنفس لمعرفة الباري جل كبريائه إلى غير ذلك- من منافع حركات الأفلاك
وأوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا تقي بذكره
الأسنة والأوراق ولا يسع لضبطه الأفهام والأذواق.

جواب الواجب تعالى وإن لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية
مصلحية من المنافع والمصالح التي نعلمه أو لا نعلمه وهو أكثر بكثير مما
نعلمه لكن ذاته ذات لا تحصل منه الأشياء إلا على أتم ما ينبغي وأبلغ ما
يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للإنسان ووجود النبي
للأمة أو غير ضرورية ولكنها مستحسنة كإنبات الشعر على الحاجبين

وتقعر الأخمص من القدمين ومع ذلك فإنه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض كما سيجي ء كيف وعناية كل علة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملا لما دونها ولا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض ولا أن تقصد فعلا لأجل المعلول وإن كانت تعلمه وترضى به فكما أن الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر إنما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتتوير لحفظ كماالاتها- لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل ولأرض من كأس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السماوات في تحريكاتها- ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو وراءها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الأقصى- ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل

ف_____ي الف_____رس-

عالم بخروش «١» لا إله إلا هو است غافل بگمان كه دشمن است او يا

دوس

سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على كمالها الأقصى يجب أن تكون متصورة لتلك المبادي إما تصورا بالذات أو بالعرض مع أن المبادي بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها أصلا بما ينتج هـ إلى هـ.

جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا إليه بل الفحص والنظر
بوجبانه فإن الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته
بالذات ضرورة وإذا لم يكن لمقتضيتها وجود إلا أخيرا فله نحو من الثبوت أولا
«٤» المسـتـلـزم لنحـو مـن الشـعـور وإن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٣
لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد «١»
وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم إنه «٢» بناء
على قاعدة التوحيد- الذي نحن بصدد تحقيقه إن شاء الله تعالى يجب أن
يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور- كما أن لكل منها مرتبة من الوجود
والظهور لأن الواجب الوجود متصف بالحياة- والعلم والقدرة والإرادة مستلزم
لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته «٣» المتصفة بها مع جميع
الأشياء لأنها مظاهر ذاته ومجالي صفاته غاية الأمر أن تلك الصفات في
الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا
سؤال قد يستدل من جهة أحكام الفعل وإتقانه على روية الفاعل وقصده
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٤
فكيف لا يكون أفاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية.
جواب هذا «١» استدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت أفهامهم-
عن إدراك الغايات الحقيقية ومبادئها قد مر أن لكل فعل غاية وثمره سواء
كان مـن مـنـوع الـرـويـة أو بـمـنـوع الـرـويـة.
زيادة تبصرة:

قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أن المبدأ الأول هو الذي ابتدأ
الأمر وإليه ينساق الوجود وانكشف أنه هو الغاية القصوى بالمعنيين «٢» كما
أنه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق «٣» بين المعنيين بوجهين أحدهما
بوجه الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني
لغيره فهو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٥

الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه- فإنهم لا يزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة- فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر فى المشاهدة وأول فى الوجود والله عز وجل حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثانى :

قال كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف فدلنا على أنه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا- كما أنه الفاعل والعلّة الغائية له موجودا ودلنا أيضا على بعض الغايات المتوسطة-

بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك

فألغاية الأخيرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم إنما هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة ولذلك بنى العالم ولأجله نظم النظام وإليه ينساق الوجود ألا إلى الله

تصوير الأُمَم

تذنب:

قد تبين أن الموجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الأصلية- متوجهة نحو غايات حقة وأغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الأقصى فليعلم « ١ » إن هاهنا غايات آخر وهمية كما أشرنا إليه زينت لطوائف من الناس فهم سالكون إليها في لبس وعماية من غير بصيرة ودراية وهم أكثر الناس إلا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف مع ولي الوجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم وحيث ما يتولونه فله لا محالة ولي الشيطان من الطواغيت فإن شئت سمهم عبدة الهوى- وإن شئت سمهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله وأحب لقاءه وجرى على ما أجري عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولى الصالحين ومن تعدى ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فتشخص لكل معبوده ووجه إليه كما في قوله تعالى أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وإنك لتعلم أن النظامات الوهمية والغايات الجزئية تضمنحل ولا

تبقى فكلى من كان وليه
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٦
الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما «١» أمعت هذه
النشأة فى العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا فيذهب به ممعنا فى وروده العدم
منقلبا به فى الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله وإخواننا فى اليقين
من متابعة الهوى- والركون إلى زخارف الدنيا وجعلنا من عبادة الصالحين
والذين يتولاهم برحمتهم يوم الدين
فصل (٢٥) فى تنمة الكلام «٢» فى العلة والمعلول وإظهار شي ء من
الخبائىا فى هذام المقام
قد سبق القول منا فى أن التأثير والتأثر بين أمرين قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض والمراد مما «٣» بالعرض حيث وقع فى كلامنا هو أن يكون
اتصاف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٧

الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا إلا أن له علاقة
اتحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة
وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف
وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها وقد علمت من قبل
أن اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية
وغيرها على النحو الذي يخص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي المجازي
من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود وانكشف لك فى مباحث الجعل
أن الجعل لا يتعلق بالماهية أصلا ولا يصلح لأن يكون متعلق الجعل والتأثير
والإفاضة وما أشبه هذه إلا مرتبة من مراتب
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٨

الوجود لا الماهيات فالماهيات على صرافة إمكانها الذاتى وسذاجة
قوتها الفطرية وبطونها الجبلى من دون أن يخرج إلى فضاء الفعلية والوجود

والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة إنما غلظهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك الماهيات وقد علمت أن هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشي ء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها- إذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار والأحجار- وسائر الأشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الأبصار والعيون فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لاتصافه بها واتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة إليه المتحدة به نحو من الاتحاد بشي ء من الأشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنها هي أو ليست إلا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شي ء من هذه الأشياء لها وأما إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق في حقها أزلا وأبدا بأن أريد من عدم سلب الوجود لا ثبوت السلب ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها أزلا وأبدا إذ لا ذات لها حتى يثبت لها شي ء من الأشياء وارتفاع النقيضين إنما يستحيل عن الشي ء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشي ء وجود وإن كان على نحو الانصباع به لا يكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شي ء له والحكم به عليه فالحكم على الماهيات ولو كان بأحكامها الذاتية وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون وأشباهاها إنما

يتوقف على انصباعها بصفة الوجود واستتاريتها به فقول بعض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٨٩ المحققين من أهل الكشف واليقين أن الماهيات المعبر عندهم بالأعيان

الثابتة- لم يظهر ذواتها ولا يظهر أبدا وإنما يظهر أحكامها وأوصافها وما شمت ولا تشم رائحة الوجود أصلا معناه ما قررناه فالحكم على الماهية بالوجود ولو في وقت من الأوقات إنما نشأ من غشاوة على البصر وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشي ء- وما يصحبه ويلزمه فكما أن لوازم الماهيات التي هي أمور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على الماهية إلى جعل جاعل وتأثير علة لا علة الماهية ولا علة غيرها كما ذهبت إليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه صريح عباراتهم ومسطوراتهم ومن هذا القبيل تحقق مبادي الشرور والأعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل وإفاضة من المبدأ الأعلى الخالي عن القصور المقدس- عن النقض في الأفعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبيننا أن أثر الجاعل وما يترتب عليه ليس إلا نحو من أنحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور ولا ماهية من الماهيات بل الماهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وإفاضة بها فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق إنما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية فنسبة المعلولية إلى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجدية إليها.

و لا يتوهم أحد أن نسبة الموجدية إلى الماهيات كنسبة الأبيضية إلى الجسم- حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بأنه أبيض لأن مناط الحكم بالأبيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده- وإن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لأن وجود شي ء لشي ء- متأخر من وجود الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على الماهية بالموجدية إذ لا قيام للوجود بالماهية ولا وجود أيضا للماهية قبل الوجود ولا أيضا منتزع الوجود في نفس الماهية

فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل الماهية ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهية فالحكم بأن هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن ماهية الإنسان موجودة لأن الإنصاف بالشئ أعم من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الإنصاف ضرورة- أن الشئ ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض أجلة المتأخرين- والوجود قد دريت أنه الوجود لا الماهية فقد تحققت أن العلة كيف تكون علة بالذات أي بالحقيقة وكيف تكون علة بالعرض أي بالمجاز ولا نزاع لأحد في أن للعلة جعلاً وتأثيراً في الممكن فالمجول إما الوجود أو الماهية أو انضياف الماهية إلى الوجود واتصاف أحدهما بالآخر ولما بين بطلان القسمين الأخيرين- فلم يبق إلا كون الوجود متعلق الجعل والإفاضة دون غيره فقد وضح أن ليس في الخارج إلا الأشخاص الوجودية وقد بينا في مبحث الماهية أن الوجودات الخاصة بالإمكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقائق فالعقل يعتبر وينتزع- من الأشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها من جهة ذاتها أو عارضها الذي هو أيضا نحو من الوجود فلهذا «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩١

المعاني الجزئية أو الكلية الذاتية أو العرضية صور متميزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من جزئيات أقل أو أكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره وأخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر وأخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فإن قيل هذا إنما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس في الخارج لونية وفي آخر به

امتنياز السواد عن سائر الألوان ولهذا لا يصح أن يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجوديهما واحد وأما في غيره فالذاتيات المتميزة في العقل - متميزة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فإنه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى إذا زالت عنه النفس بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات وجسميته باقية الوجود. قلنا قد سبق أن المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام في تميز الأول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر من الوجود الذهني والاعتبار العقلي وإنما كلام في الثاني لأنه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ومحصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلا كان أو نفسا أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الإلهي وحيث سطع نور الحق أظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل إنما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٢

و برهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به إكمال الفلسفة وتنمिम الحكمة وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين - فضلا عن الأنبياء والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في

الموجودية الحقيقية- ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود «١» إلى العالم فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل لـــــــه يعلم ومـــــــن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٣

حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة «١» شخص من امتد عنه يجهل من الحق أ لم ترَ إلى ربك كيف مدَّ الظلَّ ولو شاء لجعلهُ ساكناً أي يكون بحيث لا ينشأ «٢» منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية- فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا وإنما قبضه إليه لأنه ظله فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٤

في أعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق

القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما عليه ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني فيقبل الحكم في الأعيان الموجودة- ولا يقبل «٢» التفصيل ولا التجزي فإن ذلك محال عليها فإنها بذاتها في كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٦

موصوف بها كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل ولم يتعدد بتعدد الأشخاص ولا برحت معقولة وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني- وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب «١» من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني هناك- وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط «٢» بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامة البرهان عليه إن شاء الله تعالى إذ قد علم منه تصريحاً وتلويحاً أن الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية- لا حظ لها من الوجود العيني وإنما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات- التي هي الموجودات العينية واتحادها معها فكما أن ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٧

القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحياة وقوة الإحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها إلا أن وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام- حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الأشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته وأسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم به على وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي أيضا من

أشعة كبريائه- وظلال نوره وبهائه فإن الأحكام المتعلقة بها من الأمور الكلية المسماة بالذاتيات- إن كان منتزعة من نفس وجود شيء أو بالعرضيات إن كانت منتزعة من أمر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها ولا الحكم بها عليها إلا حين صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لأنها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى واستقيد أيضا من كلامه أن تشخص الأشياء وتعينها كموجوديتها إنما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب إليه المعلم الثاني. و مما يفهم أيضا من كلامه وبسط القول فيه في موضع آخر أن كلا من العين الثابتة والوجود العيني متعاكس الحكم إلى الآخر يعني أن الماهية يتصف ببعض صفات الوجود- والوجود يتصف بالماهية وبعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار منها سر القدر «١» الذي «٢» هو محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩٨

هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع أن الوجود كله خير ومن فوائد كلامه- أن جهة الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهية فالعالية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب ماهيتهما بل لعلاقة الوجود كما أن جهة الاتحاد «١» بين الشيين أيضا في الحقيقة هي الوجود المنسوب إليهما لا غير فإن غلبة أحكام الوحدة من غلبة أحكام الوجود وإلى ذلك رفعت الإشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الأول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الأول وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر أصلا إلا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الأول- وهو الكدورة اللازمة لماهية المنشأة من هويته انتهى فإنه عبر عن وجود العقل- بسطوع نور الأنوار جل ذكره فإن وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للماهيات إشارة إلى

إمكانها فإن معنى الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد ب صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَلَا شَكَّ فِي أَنْ لَا ظْلَمَ أَظْلَمَ مِنَ السَّلْبِ وأشار في قوله لماهية المنشأة عن هويته إلى أن الصادر عن المبدأ الأول والموجود بإبداعه إنما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا ماهية الكلية بل الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات وتنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحمله عليها ولهذا حكم بتقديم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٢٩٩ فصل (٢٦) في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية

اعلم أيها السالك بأقدام النظر والساعي إلى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيميين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه أنه كما أن الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضاً بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها فيكون فاعلاً بحتاً - لا أنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل فكذلك «١» المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً ومفاضاً لا شيء آخر غير المسمى معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتى يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره أحدهما شيء والآخر أثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثاني إلا بضرب من التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط فإننا إذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتأثيرها - أي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليتهما - ظهر لنا أن كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فإذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق أن هذا المسمى

بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة- لحقيقة علة المفيضة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدتها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداها مفيضا والآخر مفاضاً إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً لكونه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٠

متعقلاً من غير تعقل علته وإضافته إليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلولاً هذا خلف فإنّ المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدأً ومصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة ونقصان وإمكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل وثبت أنه بذاته فياض- وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والأرض وبوجوده منشأً لعالم الخلق والأمر تبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره وأسمائه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وشئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيئات أن الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنية في الوجود بين الحال والمحل وهما هنا أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنساني المتطور بنور الهداية والتوفيق ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق واضمحت الكسرة الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام والآن حصص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق وللتنوين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه

ولو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنًا من شئون الواحد القيوم ونعتنا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه «١» أولاً أن في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠١

الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني- إلى كون العلة منهما أمرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت عليه المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فأتقن هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولي العقول والأفهام وأصرف نقد العمر في تحصيله- لعلك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مسرعا تحقا لذلك وأهله.

عقدة وفك: و لقاتل أن يقول يلزم على ما قررت أن يكون حقيقة الواجب- داخله في جنس المضافات و كذا حقيقة كل معلول لأنك ادعيت أن ما هو العلة بالذات حقيقتها أنها علة وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته أنه معلول وإلا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات وإذا كان العلية عين ذات العلة والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل ما يضافه- أعني المعلولية وسيجيء أن المضاف جنس من الأجناس العالية والجنس لا يتقوم إلا بفصل يحصله نوعا فيلزم «١» أن يكون الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقصد ظهرت أسس تحالته.

فنقول في الفهم عن

إن المضاف وغيره من أمهات الأجناس هي من أقسام الماهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا أخذت في تعريفات تلك الأجناس بأن قيل إن مقولة الجوهر مثلا ماهية حكمها كذا ومقولة الكيف ماهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوره إلا مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف والواجب «٢» تعالى ليس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٢

يمكن وجوده في الذهن وإنما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته إلا بحسب ما يقع عليه من أشعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية أن الذات الأحدية يكون تأثيرها- وسببيتها بنفس ذاته المقدسة ووجودها القيومي السطوعي لا بحديثة سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركيب في أصل حقيقته الوجوبية- من غير أن يسع للعقل أن يحصل في ذهنه صورة مساوية في الماهية كيف وقد وضح أن لا ماهية له غير الإنسية الواسعة كرسى نورها السماوات والأرض فالحاكم «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٣

بوحده وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تأييده وإنما العقل له الطاعة والتسليم- والإيمان والإيقان والانقياد بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته

و إذا علمت أن كون هوية شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي إضافة إلى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف انفسخت «١» الإشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاته مستعدة للأشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع أن شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وإن عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري وذلك مما لا فساد «٢» فيه إذ الإضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي مبدأ كل شيء وكذا اندفع الإشكال الوارد في إضافة التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان حيث إن المتضايفين ينبغي أن يكونا

معا في الوجود والمعية تتأفي التقدم الذي يقابله وذلك لأن عدم استقرار الأجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات إنما يكون بحسب نحو وجودها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٤
الخارجي والإضافة إنما تعرض لماهية «١» الجزئين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأبى عن الاستقرار والاجتماع إذ للعقل أن يتصور المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان - وحكم عليهما عند الالتفات إلى حالهما الخارجي بالتقدم والتأخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول فإن لاختلاف النشآت وتبدل أنحاء الوجودات أحكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا بعد في أن يكون ماهية واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدرجية الحصول حدوثا وبقاء كالخارج وفي نحو آخر تدرجية الحدوث ودفعية البقاء كما في الخيال وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنلنا «٢» مسلك «٣» آخر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٥
في دفع هذا الإشكال في أجزاء الزمان سيجي ء في موضعه إن شاء الله
العالم
تنبيه

إياك أن تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول إذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسماء الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجمله كونه محلا للممكنات بل الحادثات فثبت وتذكر ما لوحناه من قبل وهو أن وجود الأعراض - والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشيء ء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه - وجود في أنفسها مغاير لوجود ما يحل هي فيها وهاهنا نقول ليس لما سوى

الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها « ١ » ليس إلا تطورات الحق بأطواره- وتشؤناته بشئونه الذاتية.

و أيضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض أو الصورة فلا بد أن يكون له مدخلية في كمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده وتام نوعيته وهو الكمال الأول للشئ ء والصورة المنوعة له أو بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيته- وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والنفل على فريضة أصل التقوم وأول التمام فكل ما يتصف بصفة فإنما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة إما بحسب الفطرة الأولى وأصل فريضة التجوهر وإما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لأنه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل- وفوق الفضيلة لأنه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي بحسب أصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الأولى- وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاتيه الممجدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٠٦

و صفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا- فثبت أن علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية أو صورة فإنما يكمل به شئ ء- وينفعل منه محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات إذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الأشياء وله السلطنة العظمى والقهر الأتم ومن الذي يسلط عليه بالإفاضة والتكميل ويصور ذاته بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون إله العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير والتبديل.

فافهم «٣» ثم يفصل العدد مراتب الواحد- مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى لا نهاية وليست هذه المراتب أوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الذي ينقسم معناه إليها- ويتقوم وجوده بها فإن كل مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الأخرى في النوعية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١٠

لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد إن صورته عين مادته وفصله عين جنسه إذ التعيين والامتياز في أنواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها فحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي أو عرضي صنفى أو شخصي لها في ذاتها شئونات متنوعة وأطوار متفاوتة ثم ينبعث «١» من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية وأوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية متفاوتة الذات معاني ذاتية وأوصافا عقلية هي المسماة بالماهيات عند قوم وبالأعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مرارا أنها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهني- فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون- ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتقصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربانية فالارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد «٢» نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض أن القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه أكثر الفضلاء إشارة إلى بعض مصطلحات أهل الله في المراتب الكلية:

حقيقة الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فـهـي المسمـاة عند هذه الطائفة بالمرتبة الأحادية المسـتـهلكة فيها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١١

جميع الأسماء والصفات ويسمى أيضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق «١» والعماء- وإذا أخذت بشرط شيء فإما «٢» أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئها المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدة- ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية وإذا أخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فـهـي المسمـاة بالهوية السارية في جميع الموجودات. إشارة إلى حال الوجوب والإمكان: اعلم «٣» أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية والتغاير بـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١٢
جهة ربوبية والعبودية وإما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد أحاطه الإمكان الناشئ من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجمله منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قـد سـبق بيان

إشارة إلى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة:

اعلم أنك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء- وجدت بعضها متبوعة مكشفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الأعراض ويجمعهما الوجود إذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهومه- وفي حقيقته وروحه التي هي مثال «١»

عقلي هو مبدأ للعقلية التي هي أمثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأي أفلاطون في المثل النورية وكل عقل إنما يقع ظل منه في هذا العالم الهولاني كما تقرر وكلما هو أبعد من هذا العالم لكونه في أعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم - أخفى جوهرها وأنقص ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣١٣ جوهر مادي إنما هو نفس المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر وكل واحدة من هذه المراتب الثلاث في الجوهرية أي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الإلهية من حيث «١» قيويميتها كما أن الأعراض بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة أ لا ترى كما أن الذات الإلهية لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما أن الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الأسماء كلية كانت أو جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن أو مبدأ من مبادئ الخارجية من الصور المتنوعة في الخارج إليه يصير جوهرًا خاصًا يكون على رأيهم مظهرًا لاسم خاص من الأسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمان ما أو مكان ما يصير جوهرًا جزئيًا كالشخص وكمًا «٢» أنه —————

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣١٤

اجتماع الأسماء الكلية على نحو له جهة وحدانية يتولد أسماء آخر مركبة المعاني مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية- يتولد جواهر آخر مركبة منها تركيبًا طبيعيًا له صورة طبيعية وكما أن الأسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما أن «١» الأمهات من الأسماء منحصرة كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة وكما أن الفروع من الأسماء الإضافية غير

متناهية كذلك الأشخاص المادية أيضا غير متناهية ويسمى هذه الحقيقة الجوهرية الإمكانية في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والمادة الكلية وما تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الإلهية ولما كانت التجليات الإلهية وشئوناتها المظهرة للصفات متكررة بحكم كل يوم هو في شأن صارت الأعراض متكررة غير متناهية وإن كانت الأمهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على أن الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الأسماء أي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متميزة بعضها عن بعض وإن كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع أيضا اشتراك في مطلق كونها أسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما أن مظاهرها حقائق متميزة بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة في معنى العرضية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١٥

الزائدة وجوداتها على وجود الجوهر لأن كل ما في الوجود دليل وآية على ما

فـ

تنبيه واحكام:

إياك وأن تظن بفطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر
العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل
المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق
كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقة الحكيمة ناش عن
قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين وإلا فمرتبة
مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة
في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب وقد تقرر
عندهم أن علم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها
فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة
وما وقع في كلام بعض منهم إن تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه

إن تكذبهم بما سميت برهاننا وإلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفية فهذه المباحث السابقة وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوة ومشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نتحاشى عن إظهارها وإن كان المتفلسفون ومقلدوهم يأبون عن أمثالها وإن أردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرناه وتشوقت أن يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق في نبذ مما يتوهم أنها يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره ولا يسيء ظنك بأرباب الحق.

و اعلم أن «١» الاسم عندهم عبارة عن الذات الإلهية مع اعتبار صفة من الصفات أو تجل من التجليات والأسماء الملفوظة أسماء الأسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عن التحقيق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١٦

فإن معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطر النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقا- لحمل مفهومات تلك الصفات لا بأن يكون في اتصافه بشيء منها مفتقرا إلى عروض هيئة وجودية كما في حمل الأبيض على الجسم ولا إلى معنى سلبي كحمل الأعمى على الإنسان أو معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء أو اعتبار تحقق الذات بصورها عن الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضوع أو تعلق بالجاعل كما في حمل الوجود على ماهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء أيضا قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لأحد أن مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية- الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا أقول بحسب الهوية والوجود- وهذا مما لا يقبل النزاع لأحد فيه ومن هاهنا يعلم أن كون الاسم عين المسمى أو غيره يرجع إلى هذين الاعتبارين أي اعتبار الهوية والوجود

واعتبار المفهوم والمعنى - ولا يذهب عليك أنه لا يلزم من كون الأسماء الإلهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة - إمكان تلك الأسماء أو تعدد الواجب أو الجهة الإمكانية فيه أو التركيب في ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شيء من هذه المعنى علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا أن الجعل والإفاضة إنما يجريان بالذات والأصالة في نحو من أنحاء الوجودات لا في المفهومات الكلية كالأسماء والأعيان وكذا اللامجعولية واللامفاضية - إنما يتحققان في حقيقة الوجود لا في المعاني الكلية فهي كما أنها في المجعولية تابعة للوجود أي بالعرض فكذا في اللامجعولية فأسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لامجعولة فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلي لا الإمكان ولا التعدد في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال في الذات ولا الكثرة في جهات التأثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول إذ سبب تعدد

الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير وإذ ليس فليس وإن تعددت معاني

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣١٧
الصفات التي مصداقها ذات أحدية بسيطة صرفة بحسب نفس الأمر فقد تحقق بنور البرهان والعيان أن الذات الإلهية مشتركة بين الأسماء الحسنى كلها والتكثر فيها حسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه «١»
الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى لأنها مع كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لأن الذات الأحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يتصف عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين [يتفنن]
«٢» بها شئون الحق وتجلياته - وقد مر مرارا أنها ليست بموجودات عينية ولا يدخل في الوجود الأحدي أصلا فهي ثابتة في العقل معدومة في العين ولها الأحكام والآثار بوجه عرضي لأننا قد ذكرنا أن الأثر في الحقيقة لا يكون إلا

للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي إلى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع إلى وحدة حقيقة في الكل والتكثر بوجه يرجع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١٨ إلى التكثر في العلم الذاتي لأن علمه لذاته أوجب العلم بكمالات ذاتية في مرتبة أحدية ثم الجود الإلهي وفيضه «١» الأقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على انفرادها «٢» متعينا في حضرته «٣» العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه فصل (٢٧) في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية أن هويات «٤» الممكنات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣١٩

أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار - حتى أن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذات الكريمة القدسية والأشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين وذوات الأنبياء والأولياء والأجرام العظيمة المتعددة المختلفة جهة وقدرًا وآثارها المتفنة وبالجمل النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ثم إن لكل منها آثارا مخصوصة وأحكاما خاصة ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف - وأراد

أن يتقطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٠

فإنك إن كنت ممن له أهلية التفتن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالات ونقصانا فإن إمكانية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الأتم والجلال الأرفع- وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور- ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي السمات بالماهيات والأعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فإن هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة.

الأول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمع من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار «١» موجود ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات.

و الثاني ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود

و هذا حقيقة «٢» الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢١

و مع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار

ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الإطلاق وإن اتصف بها مطلقاً- لا بشرط الإطلاق ولا بشرط اللاإطلاق ولكونه عين المرتبة الأحدية وما حكم بوحده مع انبساطه وسرايته في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شيء- الذي ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئياً حقيقياً له مراتب متفاوتة.

و الثالث ملاحظة نفس تعيينها المنفكة عن طبيعة الوجود و هو جهة تعيينها الذي هو اعتباري محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا غبار عليه لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن- أمر متحقق في الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهني فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها تعيينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها أنها موجودات حقيقية لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتباري ولما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتهه على الأذهان ويختلط عند العقول ولذا طعنوا في كلام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٢

هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة وخصوصاً فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والأجرام وأنحاء وجوداتها المتخالفة الماهيات وما أشد «١» في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام العقل باطلة عند طور العقل ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئاً من المطالب الحققة مما يقدر فيها

ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم - وقد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف والأمور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعاً إذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق - دون الصناعات والتعليمات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبله العقل الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية قال الشيخ الفاضل الغزالي اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالاته نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٢٣

من أن يخاطب فيترك وجهه وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم أن العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجريين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل أي العقل الصحيح باستحالاته فالحق أن من له قدم راسخ في التصوف والعرفان - لا ينفسي وجود الممكنات «١» رأساً. و من النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الإحياء بعد ذكر المراتب الثلاثة في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحداً وهو مشاهدة الصديقين ويسقيه الصوفية الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً لا يرى نفسه أيضاً بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه. فإن قلت كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة.

فاعلم أن هذا غاية علوم المكاشفات وأن الموجود الحقيقي واحد وأن الكثرة فيه في حق «٢» من يفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والأرض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٤

و سائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد وأسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو أن الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحدا كما أن الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه وجسده وسائر أعضائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد إذ نقول إنه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد وكم من شخص يشاهد إنسانا ولا يخطر بباله كثرة أجزائه وأعضائه - وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين الجمع والملتفت إلى الكثرة في تفرقة وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار آخر سواه كثير بعضه أشد كثرة من بعض ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق «١» الغرض ولكن ينبه في الجملة على كشف الكنز - وتستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به إيمان تصديق فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وإن لم يكن ما آمنت به صفتك كما أنك إذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منه وإن لم تكن نبيا وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرأ كالبرق الخاطف وهو أكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه. و قال في موضع آخر من كتاب الإحياء وأما من قويت بصيرته ولم يضعف نيته فإنه في حال «٢» اعتدال أمره لا يرى إلا الله ولا يعرف غيره ويعلم أنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٥

في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله « ١ » أثر من آثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وإنما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الأفعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث إنه سماء وأرض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث إنه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له إلى غيره كمن نظر في شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف - ورأى آثاره من حيث إنه آثاره لا من حيث إنه خبر وعفص وزاج مرقوم على بياض - فلا يكون قد نظر إلى غير المصنف وكل العالم « ٢ » تصنيف الله فمن نظر إليها من حيث إنها فعل الله وأحبها من حيث إنها فعل الله لم يكن ناظرا إلا في الله - ولا عارفا إلا بالله ولا محبا إلا الله بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث إنه عبد الله فهذا الذي يقال إنه فني في التوحيد وأنه فني عن نفسه واليه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٢٦
الإشارة بقول من قال كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن فهذه « ١ » أمور معلومة عند ذوي البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدر العلماء بها عن إيضاحها وبيانها بعبارة مفهومة موصلة للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يغنيهم انتهى كلامه.

و إنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام وحجة الإسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان ودفعاً لما يتوهمه بعض منهم أن هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل والشرع أما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات وأما الشرع فلأن مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخالف النشآت وإثبات الأفعال للعباد ومعنى التوحيد أن لا موجود إلا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا التحرير أن هذه وحده يندرج فيها الكثرات أنها وحدة جمعية إذا نظرت إلى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق « ٢ » الذي يقال له مرتبة

الواحدية وإذا نظرت إلى الموجود الصرف البحث الذي لا يشوبه معنى آخر
ففي ذاته ولا تعين له في حقيقة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٧
أصلا فله أيضا إفاضات بنفسه ورشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات
والأحكام الثابتة المطابقة للواقع إلا أن منشأ موجوديتها وتحققها ليس إلا نفس
ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغني عما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح
فصل (٢٨) في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق
الخاصة
اعلم أن للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب
أولها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره

و الوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية
والغيب المطلق والذات الأحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به
معرفة وإدراك إذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة
في العقل أو الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وإدراك - يكون له ارتباط بغيره
وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء - وهو على ما هو
عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول
المطلق إلا من قبل لوازمه وآثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا مقيدا
بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول
والمشخصات وإنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في
ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الإطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع
الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتجدد [التحدد] في
وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنها
أمور اعتبارية عقلية.
المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره
و هو الوجود المقيد بوصف زائد - والمنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس

والأفلاك والعناصر والمركبات من الإنسان والدواب والشجر والجماد وسائر
الموجبات الخاصة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٨
المرتبة الثالثة «١» هو الوجود المنبسط المطلق

الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فإن الوجود
محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا أو عقليا يكون مبهما
يحتاج في تحصله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصله ويوجدته وليست
وحدته عددية أي «٢» مبدءا للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل
الممكنات وألواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد
معين من القدم «٣» والحدوث والتقدم والتأخر والكمال والنقص والعلية
والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا
انضمام شيء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات
الخارجية بل الحقائق الخارجية تتبع من مراتب ذاته وأنحاء تعيناته وتطوراته
وهو أصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف
الصوفية وحقيقة الحقائق - وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات
المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول
معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم أنه كلي وليس كذلك
والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات - واشتماله على الموجودات
قاصرة للإشارات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذي
لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلا من قبل آثاره ولوازمه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٢٩

و لهذا قيل نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى
الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس
الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من
وجه «١» مبعدة من وجوه واعلم «٢» أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير

الأسماء- منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار
 خصوصيات أسـمائه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٢

الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وإمام الأئمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينة- المتباينة المتخالفة الآثار فالأولية «١» هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات وإلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق وماهية خاصة ونقص وإمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة وتنزل خاص يلحقه إمكان خاص وكما أن الذات الواجبية باعتبار أحدية ذاته مقدس عن الأوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله جميع الأسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع أحديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير الماهيات والأعيان الخاصة إلا أن له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة لها لازم خاص وتلك الماهيات كما علمت مرارا متحدة مع أنحاء الوجود المطلق- ومراتبه من غير جعل وتأثير إنما المجمعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق- أي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا أي اتحاده بماهيته المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود وماهيته فالأحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الأسمائية إله العالم وجودا وماهيته فسبحان من ربط الوحدة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٣ بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة وهو يناهض

التأثير والإيجاد.

تنبيه تقديسي:

لما تكررت الإشارة سابقا إلى أن لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معانٍ - منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى. و منها المعنى المصدري الذهني فقد تبين أن الوجود بهذا المعنى لا يطلقه «١» أحد من العقلاء على ذات أصلا فضلا عن إطلاقه إلى ذاته تعالى الذي هو أصل الذوات ومبدأ الحقائق والموجودات وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول والوجود الإثباتي كما في قولك أوميرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب- وهذا الوجود النسبي كثير ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له في الخارج مع تقيده بالخارج وكما أن إطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقة عند الحكماء فذلك عند كثير من المشائخ الموحدين كالشيخين محي الدين الأعرابي وصدر الدين القنوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثير ما كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى وإني لأظن أن الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي إنما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة وممن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٣٤

أطلق لفظ الوجود وأراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في أشعاره الفارسية

حيث قال -

آن خداوندی که هستی ذات او است جمله اشیاء مصحف آیات او است

و قال فردوسي القدوسي في ديوانه كتابه -

جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه هر چه هستی توئی
و قال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثويه-
ما عدمهائيم «١» هستيها نما تو وجود مطلقى هستى ما

و أما عند علماء الظاهر وأهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه
تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز إطلاق الوجود بل «٢»
الموجود أيضا عندهم على
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٥
ذاته تعالى تسمية وأما إطلاقه توصيفا ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق
بينهم في- أن كل صفة أو فعل لا يوجب نقضا عليه ولا نقضا للواجبية فهل
يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا قيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم
الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات وأما ما ذكره صاحب العروة
من أن الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر أنه لم
يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي وبه يحمل منعه عن إطلاق الوجود
عليه تعالى وتكفره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء- إذ لا شبهة في أن
مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عينا للذات الأحدية فلا يصح حمله عليها بهو
هو حملا ذاتيا أوليا لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه-
الذي حمله ورتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب «١» كيف وجميع
المحققين من أكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن
وصمة النقص وامتناع إدراك ذاته الأحدية بالكنه إلا بطريق خاص عند
العرفاء هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن
تأمل في كتبهم وزيهرهم تأملا شافيا يتضح لديه أنه لا خلاف لأحد من العرفاء
والمشائخ ولا مخالفة بينهم في أنه تعالى حقيقة الوجود ويظهر له أن
اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في
حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٦
القنوي ترجع إلى مناقشات لفظية مع التوافق في الأصول والمقاصد.

فمن جملتها أنه ذكر الشيخ فيها أن الوجود المطلق هو الحق المنعوت
بكل نعت فكتب المحشي في حاشية كلامه أن الوجود الحق هو الخالق تعالى
لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر أن الشيخ «١» قائل بهذا
القول - والمناقشة معه ترجع إلى اللفظ فإما أن يكون مراده من الوجود المطلق
هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه أنه المنعوت بكل نعت كما مر
سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت إذ من
جملته نعوت المحدثات فإنه في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات
الكائنات وإما أن يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فإما أن يراد بكل
نعت أنه سبحانه منعوت بكل نعت كمالى - أو صفة واجبية هي عين ذاته
فإن ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة أو حيثية أخرى غير ذاته
مصدق لجميع أوصافه العينية ونعوته الذاتية أو يراد به أنه المنعوت بكل
نعت مطلقا أعم من أن يكون بحسب ذاته بذاته أي في المرتبة الأحدية أو
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٧
باعتبار مظاهر أسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل
شئونه من جهة سعة رحمته أو نفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته.
و منها ما قال في موضع آخر من كتابه ليس في نفس الأمر إلا الوجود
الحق - فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظهرة
فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللفيض وجود حق.
و قال في موضع آخر منه إذ الحق هو الوجود ليس إلا فكتب المحشي بلى
هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولأثره وجود مقيد.

و قال أيضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية الماهيات الممكنة
ولقد نبهتك على أمر عظيم أن تنبهت له وعقلته فهو عين كل شي ء في
الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء

أشياء وكتب المحشي في حاشيته بلى أصبت فكن ثابتا على هذا القول إلى غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كل منها إلى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض - وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها إذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه ماهية وعينه الثابتة ويقع الغلط من إطلاق لفظ الوجود أيضا باعتبار إرادة أحد من معنى الوجود الحق أو المطلق أو المقيد وإلا فمن تأمل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في أصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص أهل الله أمرا وراء طور العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر والفكر الرسمي فلهذا يتراءى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثمل هذه الاختلافات بحسب «١» الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٣٨ الظاهر قد وقع في الكتاب الإلهي والأحاديث النبوية وجعل كل طائفة من المليين - مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا.

قال الشيخ عبد الله الأنصاري في كتاب منازل السائرين للإشارة إلى توحيد الخواص وأما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصاصه الله لنفسه واستحقاقه بقدره وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن ثبته [يته] - فقطعت الإشارة على السنة علماء هذا الطريق وإن زخرفوا له نعوتاً بعباراتهم - وفصلوه فصولاً فإن ذلك التوحيد يزيد العبارة خفاء والصفة نفوراً والبسط صعوبة - وإلى هذا التوحيد شخص «١» أهل الرياضة وأرباب الأحوال وله قصد أهل التعظيم - وإياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه اصطلحت [اصطلمت] «٢» الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم يشير إليه عبارة فإن التوحيد وراء ما يشير «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣٩
إليه مكنون وقد أجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي-
ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعتة عارضة أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده ونعت من ينعتة لا حد

فصل (٣٠) في التتصيص على عدمية الممكنات بحسب أعيان ماهياتها
كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا
خاصيا وأذعنت بأن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات
والأعيان الإمكانية وجود حقيقي إنما موجوديتها بانصبابها بنور الوجود
ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجليه وأن
الظاهر في جميع المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات
ليس إلا حقيقة الوجود- بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه
وتكثر حيثياته والماهية الخاصة الممكنة كمعنى الإنسان والحيوان حالها
كحال مفهوم الإمكان والشئية- ونظائرها في كونهما مما لا تأصل لها في
الوجد عينا والفـ رُق بـين «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٠

القبيلتين «١» أن المصادق في حمل شي ء من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات- بشرط موجوديتها العيني أو الذهني وفي حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط وبأنه يوجد بإزاء الماهيات الخاصة أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا ولا يوجد بإزاء الممكنية والشيئية ومفهوم الماهية شي ء في الخارج- والحاصل أن الماهيات الخاصة حكاية للوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال الماهيات في أنفسها والقبيلان مشتركان في أنهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتأثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة

الماهيات أزلا وأبدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفاهيم عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو سمي بغيب الغيوب وظهور بذاته لفعله ينور به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور به أحكام الماهيات والأعيان وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة- وتخالفها من دون تعلق جعل وتأثير كما مر اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد- والكثرة بالعرض لا بالذات فيتعاكس أحكام كل من الماهية والوجود إلى الآخر- وصار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد «٢» وتكرار في التجلي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤١

الوجودي كما في قوله تعالى وما أمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ وإنما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل وتأثير فيها وتعدد الماهيات يتكرر ذلك النور كتكرر نور الشمس بتعدد المشبكات والرواشن فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع- لأن ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير وإفاضته بل الموجود هو الوجود وأطواره وشئونه وأنحائه والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها كما قيل شعرا- وجود اندر كمال خویش ساری ست تعینها امور اعتباری ست فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلا وأبدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي- بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات

الوجود مع بقائها على عديميتها الذاتية-
سبه روى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

ترجمة لقوله ع: الفقر سواد الوجه في الدارين
و في كلام المحققين إشارات واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٢

أزلا وأبدا وكفاك «١» في هذا الأمر قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ قَالَ الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا إلى تفسير هذه الآية عند كلامه
في وصف العارفين بهذه العبارة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن لا موجود إلا الله
وأن كل شيء هالك إلا وجهه لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات بل
هو هالك أزلا وأبدا لا يتصور إلا كذلك فإن كل شيء إذا اعتبر ذاته من
حيث هو فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من
الأول الحق رأى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجدة فيكون
الموجود وجه الله فقط فكل شيء وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه فهو
باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فإذا لا موجود إلا الله فإذا
كل شيء هالك إلا وجهه أزلا وأبدا وكتب العرفاء كالشيخين العربي وتلميذه
صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم
ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن إذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على
ميزان القرآن والحديث وجدنا منطبقة على ظواهر مدلولاتها من غير تأويل
فعلمنا أنها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تأويلات المتكلمين والظاهرين
من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحق طرحتها
وحملنا الآيات والأحاديث على مدلولاتها الظاهرة ومفهومها الأول كما هو
المعتبر عند أئمة الحديث- وعلماء الأصول والفقه لا على وجه «٢» يستلزم
التشبيه والتجسيم في حقه تعالى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٣

من أهل اللغة والحديث وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا إلى أن إلههم جسم أو جسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الأليق بحال أكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما صرح به صاحب الإحياء في كتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الإحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا أو منزها صرفا ومقدسا فحلا كما يقال كن يهوديا صرفا وإلا فلا تلعب بالتوراة وظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزها صرفا ومقدسا فحلا فبقي أن يكونوا مشبها مطلقا والحق أن كلا من طريقي الغالي والمقصر أي المؤول والمشبّه انحرف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظر في المظاهر بالعين العوراء- لكن المجسمة باليسرى والمؤولة باليمنى وأما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أن كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنه الفائض على كل شيء والظاهر في كل شيء فيعود إليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر إلى الخلق ويعلم أن ليس لها حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ولا شأن لها إلا قابلية الشئون والتجليات وهي في ذواتها أعدام ونقائص فينتهي إليها كل نقص وآفة وفتور ودثور قائلا لسان مقاله طبق لسان حاله في خلو ذات الممكن عن نعت الوجود شفيفها عن لون الكون وقبولها إشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود في ذاتها. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٥

رق الزجاج ورقّت الخمر فتشأبها وتشاكل الأمر
فكأنه خمر ولا قدح وكأنه قدح ولا خمر

وهم وتنبه:

إن بعض الجهلة « ١ » من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهّموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية - والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقيقة الإنسان الكبير « ٢ » والكتاب المبين الذي هذا الإنسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة - لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٦

محض وإفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم ولا يبعد « ١ » أن يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فإنهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجري عليه أحكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الإلهية كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القنوي في تفسيره للفاتحة أو الغيبي الخارج عن دائرة الوجود والجعل وما قال في مفتاح الغيب والوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الأحوال الذهنية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد لأن فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث وفيها أي في الظلمات توجد عين الحياة هذا القول منه إشارة إلى ما قال في مدارج المعارج واعلم أن فوق عالم الحياة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر أنه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي وإن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لأن الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ

الأكوان- ويمكن أيضا أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما ومخبرا
عنه _____ه_____و_____ك_____ل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٧

ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا
المعنى- فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لأحد من
الخلق قدم في شهوده وإدراكه فيصدق عليه أنه غير موجود لغيره على أن
الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان وهو أيضا مرجعه إلى الوجود
الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى إذ لا يمكن نيله وظهوره لأحد إلا من جهة
تعييناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده إنما هو بالفعل لا
بالقوة وبالوجوب لا بالإمكان فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الأحدية
الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا
الظهور ظهور آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في
المظاهر المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات
القيومية في المرئي العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف- وبمشاعر كل
ذكي وبليد وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء- وطبقات
المدارك كمالات ونقصا والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشئون- لا يقدر
وحدة الذات ولا ينتظم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الأزلي- عما
كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل-
و ما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعددا

فصل (٣١) في الإشارة إلى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي «١»

اعلم أن الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٤٨

وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي إليه إما في مرتبة علمه تعالى فالأعيان تابعة لوجود الحق تعالى - الذي هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالاً « ١ » وبماهيات الأشياء تفصيلاً منجهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى إذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرر سمعك برهانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى وأما في الخارج فكذلك لأن الفائض والمجعول ليس إلا أنحاء الوجودات بالذات والماهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء أن موجودة الأعيان - وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للأمر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة وأما الشبهة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٠

المنفية عن الإنسان في قوله « ١ » تعالى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً فهي شبيهة الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها - لئلا يلزم التناقض وكذا الشبهة المذكورة

في قوله ع: كان الله ولم يكن معه شيء

شيء هالك إلا وجهه وأعين كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدانية. فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول إن الماهيات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفصيل الوجودات لاحقا- لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي بحسب تمييزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة والإمكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع إليها الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل فتصير «٢» بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص إليه فعندم اعتبار الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٥١ الأعيان والماهيات أصلا منشأ للضلالة والحيرة والإلحاد وبطلان الحكمة والشرعية إذ باعتبار شيئية الماهيات واستتاد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات.

منها وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده وهاهنا سر القدر على أن بعض المحققين من الموحدين عدوا شيئية الأعيان من جملة شئونه باعتبار «١» بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه المسألة يحير العقول الضعيفة «٢» وقل من العلماء من لا يكون هذا السر ضرا مضره عليه- وفتنة مضلة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا تنزل قدمه عن سنن الحق وصراطه المستقيم وإلى ذلك أشار القونوي بقوله وإن كانت «٣» شئونه أيضا من أحكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وهاهنا بحار لا ساحل لها ولا مخلص منها إلا لمن شاء الله وقال أيضا ومطلق الظهور حكما للأشياء- مطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم «٤» بالنسبة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٢
إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه في مرتبة أخرى وحكمه
أيضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة أخرى وأن حصول الاشتراك في
الظهورين بأمر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت «١»
لشيء في شيء من شيء بشرط أو شروط أو المنتقي عنه لا يثبت له ولا
ينتقي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبة كان الشرط أو حالا أو مكانا أو
زمانا أو غير ذلك وأحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة إلى كل معين
من المراتب والأحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وإن تناهت
الأصول انتهى كلامه
فصل (٣٢) فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور
والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية

لعلك قد تظننت مما سلف ذكره بأنه متى تجلى الوجود الحق الأحدي
على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد
قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقا بحقيقته
[بحقيقته] ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من
مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا أن تلك الصفات
والنوعات الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالأعيان عند العرفاء
متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون
المفاض والمجوعول إنما يكون هو الوجود لا الماهية فالتخالف بين الماهيات
بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٣
التقدم والتأخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر
في كل شيء بحسبه كالماء الواحد «١» في المواضع المختلفة فمنه عذب
فرات ومنه ملح أجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه
بحسب الذات عن الألوان.

و قال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الأحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الأوصاف المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف فإذن ظهوره وتعيينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم إنما يكون بحسب قابلية الأمر المتعين والمرتبة المقتضية تعيينه وظهوره انتهى فقد ظهر أن كل ما نسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه إذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهية وجهة وجود وظهور - وليس للحق إلا إفاضة الوجود على الماهيات وله الحمد والشكر على إفاضة الخير على الأشياء وإذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهية ووجود وحيثيتين إمكان ذاتي ووجوب غيري وصحة إثبات ما ينسب إليه له وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت أيضا أن جهة الاتفاق والخيرية في الأشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي الماهيات فقد دريت أن التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام أنبيائه ع يرجع إلى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض وتأويل فالإيجاد والإفاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللفظ والرحمة من جنب الله وقدرته - والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب - من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض الفلاس رس حيس ث ق قال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٤

از آن جانب بود ايجاد وتكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل

و التفاوت في القوابل والحقائق الإمكانية والماهيات إنما يحصل لها بوجه من نفس «١» ذواتها وبوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك الماهيات في الخارج بإفاضة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٦

إلى ربه وفي قوله تعالى أيضا إِنَّ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إشارة إلى أن العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الأول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتائج أعمالها وأفعالها ومن لوازم أخلاقها الردية فكأنها هي حمالة حطب نيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن أدى نهمة إلى مرض شديد وأن المغفرة والرضوان من لوازم الوجود [الجود] الأول - ورحمته وإفاضة وجوده على الأشياء حسب إمكانيات قوابله

« ١ » في قول سيدنا محمد ص حيث ذكر في دعائه ع: الخير كله بيدك

والشكر ليس إليك

و في حديث آخر عنه ص: فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلهي نفسه ومن إلا نفسه

فقد ظهر أن ليس للحق إلا حمد وإفاضة الوجود وإخراج الماهيات من العدم إلى الكون والتحصيل ومن القوة إلى الفعل والتكميل ومن البطون إلى الظهور والله الهادي إلى سواء السبيل

فصل (٣٣) في كيفية كون الممكنات مرآيا لظهور الحق فيها ومجالي لتجليه

قد أشير فيما سبق أن جميع الماهيات والممكنات مرئي لوجود الحق تعالى - ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصة كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي صورة ما تجلى فيها إلا أن المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والإمكان فيها - لا يمكن لها حكاية الحق الأول إلا في غاية البعد كما ذكره معلم المشـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٧

أرسطاطاليس في أثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك أن للحق تجليا واحدا على الأشياء وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه «١» في مرتبة الأفعال فإنه سبحانه لغاية تماميته وفرط كمال فضل ذاته من ذاته وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته - وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولي لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة والإفاضة بعبارة أخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم - والعلية «٢» والتأثير في لسان قوم آخر والمحبة «٣» الأفعالية عند أهل الذوق - والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم الإجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرئي الماهيات بحسبه لا أن «٤» لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض وإلا يلزم انثلام الوحدة الحق تعالى عنه علـ

قال الشيخ محي الدين العربي في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه وأنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة أو

و لا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها فهي «١» منتفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة- أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحر في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة. أقول ونبه بذلك على أن تجليات الحق أدق وألطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال هل لهذا المدرك حقيقة أم لا فإن العقول لا يلحقه بالعدم الصرف وقد علمت أنه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت أنه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالإمكان البحت- فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد إلى كيفية سريان نور الحق في الأشياء وتجليه على مرآتي الماهيات وظهوره في كل شيء بحسبه- فإن وجود كل ماهية إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه وإمكانه ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه. ثم إنه كما ثبت أن تجليه تعالى على الأشياء تجل واحد وإفاضة واحدة إنما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد الماهيات واختلافها تحقق وتبين أنه لا تكـرار «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٥٩
في التجلي باعتبار مظهر واحد ومنه يستفاد أن العلم بكل حقيقة لا يكون إلا حضورها لا حصول شبح آخر منها لأن ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها وإلا لزم التكرار «١» وقد نفاه العرفاء كما قد تبين لك.

و من هاهنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة أخرى هي أنه قد اختلف
الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها واتصالها
بالمبدأ الفياض أ هو على سبيل الرشح أو على نهج «٢» العكس أي من
جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ
الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب أهل الفن وعند
التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا ولا ذاك بل بأن سبب
الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل
إنيتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٠
بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج لا
أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان وإلا يلزم التكرار في
التجلي الإلهي وهو مما قد ثبت بطلانه ومما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون
القائلون بأن وجود الأشياء في الأعيان - وهو بعينه نحو معلوميتها للحق
«١» من الحق لا من الأشياء وأن عالمية الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها
فيضانها عنه بإشراق نوره الوجودي فكل ما أدركه العارف المكاشف من
صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ما هي
عليها في الخارج لا أشباحها ومثالاتها وأما الناقص المحجوب فيرى الحق في
مرآة الأشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقده فإذا «٢»
تجلى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقده كذلك ينكره ويتعوذ
منه - ومن هاهنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق
فيه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦١
و إليه الإشـارة في قوله تعـالى
: أنا عند ظن عبدي بي

فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الإلهية وينكر ما لا يعطيه نشأته والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق إليه فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفاني عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق - لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لأجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الإلهية وتجلياته الذاتية والأسمائية وأما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع إلى التفصيل مستمدا من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه وصفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في أرض الحقائق التي أشرقت بنور ربها - فيكون علمه في هذا المقام بالأشياء من جهة العلم بمبدأ الأشياء ومظهر وجوداتها ومظهر أعيانها الثابتة وماهياتها فيصدق حينئذ أنه يرى الأشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السماوات والأرض «١» فثبت أنه كما أن الأشياء - بوجه مرآتي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقائق الأشياء لكن مرآتية كل واحد من المرأتين بوجه غير الأخرى وبيان ذلك أن كل واحدة من المرآتي التي هي غير ذات الحق كمرآتي ماهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومرآتي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية والجليلية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر للمحسوسات الأربعة إنما يكون مرآتيها - لأجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر ومرآتي لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرآتيها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد لوجودها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٦٢

ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه وإن لم تكن كاذبة أيضا من كل الوجوه فأنت إذا نظرت إلى خصوص ذات المرأة وكونها من حديد أو زجاج مثلا - حببك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها ولا

يكون هي عند ذلك مظهرها لها لتقيدها وحصرها وإذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج ولم تنتظر إليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنتظر إلى الصورة المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وإن لم يكن ملتقنا إليها فلأجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرأة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلف المرائي «١» صغرا وكبرا واستقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لأجل اختلاف خصوصيات المرأة تحديدا وتقعيرا وصقالة وكدورة وإن لم تكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الإمكانية.

و أما الحق «٢» سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة يفيض عنه صور الأشياء ومعقوليتها- يكون ذاته مظهرا يظهر به الأشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك أن ذاته بذاته من غير حيثية أخرى مبدأ للأشياء فكذلك شهود ذاته مبدأ شهود الأشياء لأن العلم التام بالعلة التامة يوجب علم التام بالمعلول وكما أن شهود ذاته ليس ولا يمكن إلا بنفس ذاته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٣

بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور إلا بعين وجودها إذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما أن وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته فثبت وتحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الأمر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات.

تفريع:

قد علم بما ذكر أنه لا يمكن معرفة شيء من الأشياء إلا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقا إذ وجود كل شيء ليس إلا نحوه واحدا لا

١٤٢٠ هـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٤

في الفصل الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات إلى الذاتية والأسمائية بهذه العبارة- أن التجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون- فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن أن تراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه كالمراه في الشاهد إذا رأيت الصور فيها- لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها ثم قال وإذا ذقت هذا الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق «١» فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن تترقى «٢» أعلى من هذا الدرج فما هو ثم أصلا وما بعده إلا العدم المحض «٣»

فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وأنت مرآته في رؤية أسمائه وظهور أحكامها
وليس _____ سوى عينه _____ انته _____
تعقيد _____ باب آخر _____ ر:
ثم انكشف لك مما ثلوناه عليك أن اختلاف المذاهب بين الناس - وتخالفهم
في باب معرفة الحق يرجع إلى اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجليات الحق
والرد والإنكار منهم يؤول إلى غلبة أحكام بعض المواطن على بعضهم دون
بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر فإذا تجلى الحق
بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ويسبحونه عن شوائب
التشبيه والنقص - ويمجدونه عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال كل من كان
من جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكماء وينكره كل من لم يكن من
المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في
درجة تلك القوى الإدراكية - بحسب ما يكون الغالب فيه كأكثر الظاهريين
والمشبهين إذ _____ ليس _____ من ش _____ أنهم إدراك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٥

الحق الأول إلا في مقام التشبيه والتجسيم وإذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس الناطقة لأنها مشبهة من حيث تعلقها بالأجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم إعطاء نشأتها إلا مرتبة البعد عن عالم التجسيم والتحاشي عنه فيقبل كل نشأة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الإلهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شأنها وذلك لأن كل أحد لا يشاهد الحق إلا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه إلا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق إلا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل « ١ » قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا يرى أفضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فإن كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعي أنه محيط بإدراك الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لأنه

بحسب قوته الفكرية لا يدرك إلا المفهومات «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٦

الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقائقها الخارجية وغاية عرفانه
ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بأن له ربا منزها عن النقائص
والصفات الكونية- وهو محتجب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية
وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في أقطار العوالم وكذلك الوهم يدعي السلطنة
ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعاني المتعلقة
بالجزئيات فكل من القوى نصيب من الشيطنة [السلطنة] وكذلك لكل واحد
من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصة من الشرك الخفي أو
الجلي لكونه يعبد اسما من أسماء الله- ولا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار
إليه في قوله تعالى سبحانه وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ
خَيْرٌ اطمأنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقلبَ عَلَى وَجْهِهِ وأما الإنسان الكامل فهو
الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه
فهو «١» عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان
لأنه قد شاهد الحق الأول في جميع المظاهر الأمرية والخلقية من غير تطرق
تكثر لا في الذات ولا في التجلي أيضا لما مر من أن تجليه تعالى حقيقة
واحدة والتكثر باعتبار تعدد شئونه وحيثياته «٢» المسماة بالماهيات والأعيان
الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتأثير بل لها مع أنحاء
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٧

الوجودات التي هي إضلال للنور الأحدي ورشحات للوجود القيومي
ضرب من الاتحاد- فيصير أحكاما لها ومحمولات عليها فالكاملون علموا
الحقائق علما لا يطرأ عليه ريب وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على
أرض الحقائق هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة
القاصرة عاجزة عن إدراك التجليات الإلهية في كل موطن ومقام وأما النفوس
الآبية الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله- فهم في الحقيقة في جحيم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٦٩
عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شي ء ولا حقيقة شي ء فيكون فيه
تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هذا خلف.
و تفصيله «١» أنه إذا قلنا إن الإنسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٠

و أن يكون من حيثية أخرى غير حيثية الإنسانية فإنه من حيث هو
إنسان إنسان لا غير وليس هو من حيث هو إنسان لا فرسا وإلا لكان
المعقول من الإنسان بعينه- هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل
الإنسانية تعقل اللافرسية إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من
الوجود وليس كذلك فإننا كثيرا ما نتعقل ماهية الإنسان وحقيقته مع الغفلة عن
معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الإنسان- أنها لا فرس في
الواقع وإن لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى
الإنسان فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئا من الأشياء غير
الإنسان وكذا «١» كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي إلا هي
ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شي ء من الأشياء
غير نفسها- فالإنسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس وهو إما فلك أو
غير فلك وكذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان وهكذا في جميع الأشياء
المعينة فإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب
ذلك المباين فيصدق على ذات الإنسان مثلا في الواقع سلب الفرس فتكون
ذاته مركبة من حيثية الإنسانية- وحيثية اللافرسية وغيرها من سلوب الأشياء
فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وأن يكون مركب الحقيقة
إذ لك أن تحضر صورته في الذهن وصور ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقا
فتقاس بينهما وتسلب أحدهما عن الآخر فما «٢»
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧١

به الشيء ء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو فإذا قلت ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب وإلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحثا بل لا بد وأن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وأمر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة أو استعداد أو إمكان أو نقص أو قصور وأما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجوب البحث والتمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم إلا أن يكون مركبا من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي «١» بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وإمكان أصلا فلا يسلب عنه «٢» شيء من الأشياء إلا سلب السلوب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٧٢ و الأعدام والنقائص والإمكانات لأنها أمور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء ء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه وبه ليس إلا نقائص الأشياء وقصوراتها وشرورها لأنه خيرية الخيرات وتمام الوجودات- وتمام الشيء ء أحق بذلك الشيء ء وأكد له من نفسه وإليه الإشارة «١» في قوله تعالى وما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وقوله تعالى وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وقوله تعالى هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

فصل (٣٥) في أن الإمكان وإن كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وإن كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهنما ليس من الأسباب الذاتية للوجود

فنقول أولا الإمكان أمر عدمي كما مر والأمور العدمية غير صالحة للسببية والتأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سببا ولا جزءا من السبب وذلك

برهان آخر لو كان الإمكان مؤثرا في شي ء لكان مؤثرته إما بمشاركة من موضوعه أو لا فإن لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لأن البرهان قام على أن ما كان غنيا في فعله عن شي ء كان غنيا في ذاته عن ذلك الشي ء فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهرًا مفارقًا هذا خلف وإن كانت مؤثرته بمشاركة من موضوعه- فيكون الإمكان جزءًا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التأثير «٣» أيضا إما أن يكون بمشاركة الموضوع أو لا بمشــــــــــــــــاركته والثــــــــــــــــاني محــــــــــــــــال
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٤

كما مر والأول مستلزم لأن يكون ذلك الإمكان جزءًا من هذا المؤثر وننقل الكلام إليه- وهكذا إلى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لأنه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة- فإن قلت فكيف ذهبت الحكماء إلى أن إمكان العقل الأول مبدأ صدور الفلك وإمكانات العقول مبادي الأجسام الفلكية فانتهضت الفرصة لأعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر أن الذي يقال من أن إمكان العقل الأول علة للفلك الأقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عما يدعي التحقيق. أقول معنى تأثير الإمكان في شي ء يرجع إلى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكما أن ذلك القول ليس معناه أن للعدم تأثيرا في الواقع بل أنه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الإمكان سببا للفلك أن العقل لكون وجوده موصوفا بنقص إمكانه لا يصدر «١» عنه ما يصدر إلا أمرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي أومأنا إليه فلم يلزم كون العدمي سببا للأمر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه أي بالعرض وكذا الكلام في إمكان الماهية وفي إمكانات الاستعدادية- فإنها ليست مؤثرة في وجودات الأشياء مبدعة كانت أو كائنــــــــــــــــة أمــــــــــــــــا كــــــــــــــــون الإمكانــــــــــــــــان غيــــــــــــــــر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٥

بالبعض وهو القوة البعيدة أ لا ترى أن المزاج مع أنه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له إنه استعداد لوجود الصورة الحيوانية أو النباتية أو الجمادية أي إمكان لها وذلك لأن تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما زال صرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوة قبول المادة لكمال آخر أقوى حتى إذا تم استعدادها للكمال الأقصى وهو بصيرورتها بحيث كأنها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المضادة أعني النفس الناطقة لأن المبدأ الأعلى فياض دائماً والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة فالإمكانات القريبة والبعيدة مصحات « ١ » للقابلية لأن معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الأضداد فقد ثبت وتحقق أن الإمكانات والقوى وكذا الأعدام « ٢ » كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الأشياء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٧

أصلاً وإنما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فإن كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وجعله من الأسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليتمكن قبولها اللاحقة وكذا الأمور « ١ » التدريجية لذواتها كالزمان والحركة - وما يستلزمهما لا بد في حدوث كل من أفرادها من زوال ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات في أن حضور كل جزء أو جزئي منها في مكان - يستلزم زوال الآخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب

فصل (٣٦) في أن القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل إلا بمشاركة الوضع لما ثبت وتحقق أن المفتقر في وجوده إلى شيء مفتقر إليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك « ٢ » لأن المادة وجودها وجود وضعي - وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع ولو بالتبع - فيكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع أعني فاعلية ذات

وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس إليه لم يفعل فيه.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٨

و إن أردت زيادة شرح فنقول كل قوة تقتضي أثرا وفعلا فلا يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون «١» تأثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر وإما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في محل مترتب على تأثيرها في محل آخر مثال الأول القوة النارية فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلها - فكلما كان أقرب إليه كان وصول السخونة إليه أشد وأقدم فالقوة متى كانت كذلك نعلم أن لها تعلقا بذلك الجسم إما لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوة النارية وإما لاحتياجها في فاعليتها إليه لا في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركة الوضع وأما القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون إفاضته غير مختصة [مخصصة] بشيء دون شيء من الأجسام وجب أن لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الأجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية.

و عند هذا التحقيق «٢» يظهر أن القوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لأن القرب والبعد ما لا حيز له ولا وضع ممتنع - وإذا ثبت هذا ثبت أن القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧٩
فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام.
و ليس لقائل أن يقول فكما لا تأثير للجسماني في المجرد لأنه لا وضع له بالنسبة إليه فكذلك يجب أن لا انفعال ولا تأثر للجسماني عن المجردات إذ لا

لأننا نقول «١» يكفي في تحقق تأثير المجرد في شيء كونه الأثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق الإمكان الذاتي فاض الأثر عنه سواء كان الأثر في نفسه ذا وضع أو لا وأما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كونه الأثر ممكنا فقط بل وأن يكون محل الأثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة إذا حدثت فيها صورة أو كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفعلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق. فإن رجعت وقلت أليس حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضوع للبدن بالنسبة إليه. قلت إنك «٢» ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن وأن علة حدوثها أمر مفارق والبدن حامل إمكانها بوجه كما «٣» سيجي بيانه فهو شرط على وجه- لفيضان المعلول عن العلة لا أنه مؤثر في ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل فيه- وكذا كل قوة حالة في محل فإنها غير مؤثرة فيه بل هي شرط لقبوله ما يقبل من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨٠ لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس إلى صاحبه

فصل (٣٧) في أن الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية

أما الأول فلأن غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبة إليه الوجود والعدم فلا يكون في ذاته بحسب ذاته موجودا- فذاته بذاته لا يصلح لأن يكون علة لوجود شي ء أصلا لا وجود ذاته ولا وجود شي ء آخر- فكل ما هو سبب لشي ء فلا بد أن يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشي ء- فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن

الماهية لكان أولى بالتأثير لأن الماهية ليست شأنها إلا الإمكان والحاجة وقد علمت أن لا تأثير للعدميات في شيء - كما أن القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص والأعدام على أن ذلك مطلب آخر والذي نحن فيه أن الوجود صالح للعلية مطلقا. و أما الشك الذي أورده الإمام الرازي وهو أن الوجودات إما أن يكون تباينها في العدد فقط أو هي متباينة في الماهية فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شيء علة لوجود شيء آخر إذ لا أولوية في تقدم بعض أفراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لأنها متساوية الأقدام في ذلك وإن كان الثاني فهو مستحيل لأن الوجود ينقسم إلى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضية ومورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحدا ولأن «١» المعقول من الوجود أمر بديهي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨١ و هذا الأمر المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات إنما تقع في أمور - خارجة عن هذا المفهوم وكل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج ولأن الوجودات إن كانت متخالفة الماهيات كانت «١» مركبة من جنس وفصل - فيلزم أن يكون وجود المعلول الأول مركبا فلزم «٢» أن يصدر عن العلة الواحدة - أكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل.

فأقول إن الأصول السالفة تكفي مئونة إبطال مثل هذه الأنظار الواهية وقد سبق أن حقيقة الوجود أمر واحد بسيط لكنه مشكك بالأشدية والأضعفية والتقدم والتأخر وأما كون الوجود صالحا للمعلولية فلأن الماهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذي يصلح لها أما نفس الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة - وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقي أن المعلول بالذات ليس إلا الوجود.

و اعترض الإمام الرازي هاهنا بأن الوجود ماهية واحدة فلو كان تأثير العلة فيه- لكانت عليـة صالحة لكل معلول بيانه «٣» أن الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مسخناً فتلك السخونة ماهية من الماهيات وحقيقتها في الوجود الفائض عليها من المبايـدي المفارقة إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزمت دوام وجودها - لأن الماهية قابلة والفاعل فياض أبداً فوجب دوام الفيض وإن توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة أو مَاهِيَّتْهَا والأَوَّل باطل لأن ملاقاته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢ ،ص : ٣٨٢

الماء شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة أيضا لأن ما كان شرطا لشئ ء كان شرطا لأمثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقة الماء لأن الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شئ ء عند حصول كل شي ء فلا اختصاص لشئ ء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلــك باطل يدفعه الحسن.

وأما الثاني وهو أن تكون الماهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب - فإن الماهية إذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعي سببا وعلة ولا محالة ينتهي إلى واجب الوجود فظهر أن الماهيات مجعولة بأنفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه .

ذلـك علـى كـبـير وا كـبـير. —
ثم ذكر أنا بينا فيما مضى أنه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلاً من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود وبيننا أن الوجود يتمتع- أن يعرض الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهية الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان وبسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها لا أن المحتاج الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨٣ هو نفس الوجود وأما ما قيل إن الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله.

أقول إن هذا الفاضل ومن كان في طبقتة زعموا أن المعلول في ذاته لا بد أن يكون له هوية قبل التأثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم أفاد العلة وجوده وليست هذه المعاني متحققة للوجود من حيث كونه وجوداً بل للماهية لأن نسبتها إلى وجودها نسبة القابل إلى المقبول والمادة إلى الصورة في ظرف التحليل فلماذا حكموا بأن أثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا أنه لو لا الوجود فمن أين نشأت الماهية حتى اتصفت أولاً بالإمكان وثانياً بالحاجة وثالثاً بالوجوب ورابعاً بالوجود وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة إلى أن نعيدها- وقد علمت أيضاً معنى الافتقار في نفس الوجودات وأنها أفقر إلى وجود الجاعل من نفس الماهيات إليه وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود.

و الذي ذكره فيما قبل في معنى كون الماهيات غير مجعولة أن المجعولية ليست مفهومها وذلك كما يقال في مباحث الماهية إن عوارض الماهية غير ثابتة لها إذا أخذت من حيث هي أي من هذه الحيثية ليست ثابتة لها لا أنها لا يثبت هي للماهية في الواقع فالماهية مجعولة بمعنى أن المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى أن المجعولية ليست عين ذاتها. أقول هذا مراده من التأويل وقد علمت من طريقتنا أن

الأول من المعنيين يؤدي إلى الثاني كما بيناه
فصل (٣٨) في أنه لا يشترط في الفعل تقدم «٢» عدم عليه
هذا المبحث كالذي في الفصل السابق وإن كان لا ثقا بأن يذكر في مباحث
العلم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٨٤
و المعلوم لكنه يناسب أيضا لمباحث التقدم والتأخر وما يتلوها فنقول إن لهذا
المطلب حيث تعصبت طائفة من الجداليين فيه لا بد من مزيد تأكيد وتقوية
فإن ذكر في
بـ راهين كثير

الأول أن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائما أو ليس إمكانه دائما
الثاني باطل وذلك لأن إمكانه إن لم يكن دائما لزم كونه ممتعا بالذات
لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتع لذاته لا ينقلب ممكنا ولأن
صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون «١» ممكنا
أزلا وأبدا أو لأمر خارج وذلك «٢» الخارج إن كان دائم الهوية فيكون
الإمكان دائما أو غير دائم - فالكلام فيه كالكلام في الأول ولأن «٣»
الامتناع الأزلي إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن لوازم الماهيات يستحيل
ارتفاعها وإن كان امتناعه لا لما هو هو فهو لأمر منفصل وذلك المنفصل
إن كان أزليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره وإن لم يكن واجب الثبوت
فالكلام فيه كالكلام في الأول حتى ينتهي بالأخرة إلى واجب لذاته ولزم
امتناع ارتفاع
فإن قيل ذلك الامتناع وإن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره في ذلك
الامتناع يتوقف على شرط فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٨٥
فنقول «١» ذلك الشرط إن كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع
الامتناع وإن لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي إلى موجود

واجب الوجود لذاته فثبت أنه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الأزل - وهاهنا إشكال وهو أن الحادث «٢» إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال إن إمكانه متخصص بوقت دون وقت - لما ذكرتموه من الأدلة فإذا إمكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث لأننا حيث أخذناه من حيث كونه مسبقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له إذ الذاتي للشيء لا يرتفع وإذا لم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث - من حيث إنه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هــ هذه الحجة.

أقول كلامنا ليس في شيء هوئته عين التجدد والحدوث بل في ماهية تعرض لها صفة الحدوث فإن كثيرا من الأشياء كأجزاء الحركة والزمان يستحيل أن يكون دائمة فهي ضرورية الحدوث وافتقارها إلى المؤثر من حيث إمكانها لكن إمكانها هو إمكان هذا النحو من الوجود إذ الوجود الدائم يستحيل عليها فإمكانها لا يكون إلا إمكان الحدوث وكون الشيء ممكنا إنما معناه جـواز مطلـق الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨٦ عليه لا جواز كل وجود فإن الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة وأمثالها يتسحيل عليها الوجود البقائي. برهان آخر المحتاج إلى العدم السابق

إما أن يكون وجود الفعل أو تأثير الفاعل فيه والأول محال لأن الفعل لو افتقر في وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن منافي للفعل ومنافي الفعل يمتنع أن يكون شرطا له - والثاني أيضا محال لأن وجود الأثر ينافي عدمه والمنافي لما يجب أن يكون مقارنا - يجب أن يكون منافيا أيضا والمنافي لا يكون شرطا البتة فإذا لا الفعل في كونه موجودا ولا الفاعل في كونه - مؤثرا مفتقرا إلى سبق العدم. برهان آخر أن الحوادث إذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها

يستحيل أن يقع إلا كذلك ولا يبعد أن يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع أمر ما على طريق الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨٨ الوجوب فإن الأربعة ممكنة الوجود إلا أن كونها زوجا أمر واجب لا يعلل فكذا وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبقا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فإذن المفتقر إلى العلة «١» هو الوجود فقط. برهان آخر للواجب تعالى صفات ولوازم

سواء كانت «٢» إضافية أو سلبية- كما هي على رأي الحكماء أو حقيقية وجودية كما هي «٣» عند أكثر المتكلمين- أو أحوالا وأعيانا كما هي عند المعتزلة والصوفية «٤» وليس شيء منها واجب الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا إلى ذات الأول تعالى فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا إن تلك الصفات والأحكام ليست من قبيل الأفعال ونحن نقول سبق العدم إنما يجب في الأفعال. فنقول هب إن ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت أن ما هو ممكن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٨٩ الثبوت لما هو هو يجوز استتاده إلى مؤثر دائم الثبوت مع الأثر وإذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم إلا أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود إلى فائدة علمية ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والألفاظ.

برهان آخر لـلـوازم الماهيات معلولات لها وهي غير متأخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات أيضا غير منفكة عنها لأننا لا نفرض زمانا إلا والأربعة زوج والمثلث ذو الزوايا والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول إن الأسباب مقارنة لمسبباتها- مثل الاحتراق يكون مقارنا للإحراق

والألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال - بل هاهنا شيء لا ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الفرض وهو كون « ١ » العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متراخية عنها آثارها فعلم أن مقارنة الأثر والمؤثر لا تبطل لجهة الاستناد والحاجة. برهان آخر أن الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود

و حال عدمه من حيث إنه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين - فلو نظرنا إليها وأخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة والوجوب « ٢ » مانع عن الاستناد إلى السبب فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع عن الحاجة فإذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص: ٣٩٠ ذاتها تحتاج إلى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا أن المحجوج هو الإمكان لا غير. برهان آخر جهة الحاجة لا بد وأن لا تبقى مع المؤثر وإن كانت قبله وإلا لبقيت الحاجة مع المؤثر إلى مؤثر آخر والحدوث « ١ » هو مع المؤثر كهو لا معه - فلو كان المحجوج هو الحدث لزم المحال المذكور وأما إذا كان الإمكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فإن الماهية مع المؤثر تصير واجبة في نفس الأثر فعلم أن المحجوج إلى المؤثر هو الإمكان لا غير. فهذه عشرة براهين في أن ماهية الممكن إنما احتاجت إلى السبب لأجل إمكانها وأما افتقار نفس الوجودات المعلولة إلى الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض لها ونحن مع ذلك قد أقمنا البرهان على أن العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زمني وكذا كل شيء منه كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

و أما المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسكات واهية.
منها أن إيجاد الموجود وتخصيل الحاصل محال
فلا بد «٢» أن يتحقق الحاجـة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩١
قبل الوجود.
و منها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر
أولـى مـن العكـس
«١» إذ لا مزية لأحدهما على الآخر.
و منها قد ثبت أن موجد العالم فاعـل مختار
»

٢» والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق إلا بالأحداث لأننا نجد من
أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن.
و منها أن البناء إذا وجد استغنى عن البناء والكتابة إذا وجدت استغنت عن
الكاتب.

أما الجواب عن الأول فبالنقض والحل أما النقض «٣» فباحثيا القادرية إلى
القدرة والأسودية إلى السواد وغير ذلك وأما الحل فتحصيل الحاصل بنفس
التحصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاء الوجود للموجود مرة
أخرى على أن ما ذكره مصادرة على المطلوب.
أما عن الثاني فكون الشيء علة ليس لأنه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية
أولى من قديم آخر كما أن كون الشيء معلولا ليس لأنه حادث حتى لا
يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩٢
أحد الحادثين أولى بعلية الآخر من الآخر فلا يكون جعل حركة اليد علة
لحركة المفتاح أولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية «١» ذاته
وحقيقته وهي لما هي تقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء

فالبضوء من الشمس لا الشمس منه وأما الشبهة بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعلة أولى من الآخر فقد «٢» مر وجهه اندفاعها. و أما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي إنما هو إلى ابتداء التكوين - واستمرارهما إلى استمراره لا إلى ابتدائه فلو استمر القصد والداعية واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المطلوب. و أما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع وليست أسبابا لحفظ الأشكال وثبات الأوضاع وبقيائها وإنما علتها القريبة والبعيدة أمور أخرى كما نذكره في مقامها فصل (٣٩) في أن «٣» حدوث كل حادث زماني يفترق إلى حركة دورية غير منقطعة

و اعلم أن العلة التامة للشيء لا يمكن أن يتقدمه بالزمان ولا أن يتأخر عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩٣

فالحوادث لا بد وأن يكون أسبابها القريبة حادثة إذ لو كانت قديمة لزم من قدم الأسباب لها قدمها فإن كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلوم عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا إذ المحال بالذات لا يصير معلولا لشيء فيكون وجود ذلك المعلوم حين ما يوجد مستدعيا لعلّة زائدة إذ فرض أولا علة قد يعدم معها المعلوم وقد يوجد فنسبتها إلى طرفي الوجود والعدم للمعلوم نسبة واحدة فما دامت النسبة إمكانية يحتاج أحد الطرفين إلى ضمنية وهكذا الكلام مع الضمنية - حتى ينتهي إلى ما يخرج به ماهية المعلوم عن الإمكان فيجب وجوده مثلا وتمام التقرير قد عرفت في باب نفي الأولوية الذاتية وغيره فتبين أن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالقلام في الأول ويلزم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩٤

التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته أو « ١ » حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبائع المنقطعة الوجود التي عديمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبقة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الأزلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدرتي حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل وقالوا هذا التسلسل إما أن يكون دفعة وإما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض والأول باطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني قالوا فتلك إما أن تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود وتكون زمانية الوجود والأول يلزم منه تتالي الآتات وهو محال - وعلى تقدير جواز تتالي الآتات كانت الآتات متفاصلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هذا خلف وإن كانت زمانية سيالة فهي الحركة والتحقيق في ذلك أنه إذا حدث في مادة أمر لم يكن كصورة إنسانية في مادة منوية فقد حصلت لعل ذلك الأمر إلى تلك المادة نسبة لم تكن ولا بد ها هنا من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المـؤثرة.

و توضيح هذا المقام أن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما العلة المعدة فيجوز تقديمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة وأما المؤثرة فإنها يجب مقارنتها للأثر ومرجع العلة المعدة إلى شيء متجدد الوجود متشابه الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منه يمتنع إلا بعد زوال سابقه مثـال ذلـك مـن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩٥

الحركات الطبيعية أن الجسم الثقيل في سقوطه إلى أسفل لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا وبصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لو لا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة إلى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لأنه قبل الانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك ولما تحرك إلى الحد المذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد إنما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلة إلى معلولاتها ومثاله من الحركات الإرادية من أراد أن يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطىء بقدمه موضعا من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطأه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة المقربة والمبعدة هي المشي وكذا من أراد أن يمضي إلى الحج فإن تلك الإرادة الكلية تكون سببا أصلا لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مقربا إلى الأخرى فإنه لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا وانتهائه إلى ذلك الحد وسيلة لأن يحدث قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الذي يليه والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية- المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث وإذا عرفت هذا عرفت أن للعلة المؤثرة معية واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الأفراد المتجددة وهي ملاك العلية والإيجاد لتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتأخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتأخر لا بجعل وتأثير بل الجعل والتأثير في نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فمنازل سقوط الجسم الثقيل في المثال الأول كقالب روحه الثقل

و كذا انتقالات الضوء على وجه
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٩٦
الأرض كقالب روحه نور السراج وغيره والإرادات الجزئية كشخص روحه
الإرادة الواحدة الكلية فكذلك نحن نقول لكل من الطبائع الحادثة أفرادها
وجزئياتها سبب قديم أزلي هو الواهب لصورها المتجددة ولكن فيضه في كل
فرد مرهون بوقته- موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد
لقبول ذي الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن إنما هو بواسطة
الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة
لأن يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فإذا لا يمكن أن يوجد شيء من
الأشياء إلا بواسطة تجدد أمور سابقة مرتبطة بالحادث- فلا غنى عن وجود
أمور متسابقة لا أول لها على الاتصال التجديدي فلا بد من وجود أمر-
يحتمل الدوام التجديدي على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من
وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع وأخرى باقية عند الله والذي يحتمل
الدوام التجديدي- من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط الإبداعي والذي
يحتمل الدوام من الأعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لأن باقي الحركات
والاستحالات منقطعة إلى حد فاصل عن غيرها وستعلم أن فاعل هذه الحركة
أمر غير جسماني دائم الشوق إلى عالم الربوبية من الله مبدؤه وإلى الله
مصييره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجراها ومرساها
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢
الجـزء الثالث
تتم السـفر الأول [
تتم المسـلك الأول [
بسم الله الرحمن الرحيم
المرحلة السابعة في القوة والفعل

ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير وإلى ذلك
اللازم وهو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوة أسود أي يمكن أن
يصير أسود ثم إنهم سموا الحصول
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤
و الوجود فعلا وإن لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا بل انفعالا وتأثرا فإنه لما كان
المعنى الموضوع له اسم القوة أولا كان متعلقا بالفعل فهاهنا لما سموا الإمكان
بالقوة- سموا الأمر الذي يتعلق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم
إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعا لمربع
خاص وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا «١» ذلك المربع قوة ذلك الخط
كأنه أمر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو
بحركة ذلك الضلع على نفسه وإذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت أن ضد
القوي إما الضعيف وإما العاجز وإما السهل الانفعال وإما الضروري وإما غير
المؤثر وإما أن لا يكون المقادير الخطي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥
ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة
أخرى- فأما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى وإن كان
هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود
أو للعدم أعني الوجوب والامتناع لما سيتضح في إثبات المادة لكل ذي
حدوث وتجدد وأما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفية
وسياتي تفصيل القول فيه وأما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكأنها أنواع
للقوة بمعنى الصفة المؤثرة
فصل (٢) في تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أن القوة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء آخر من
حيث هو آخر- وإنما وجب التقييد بهذه الحيثية لأن الشيء الواحد لو فعل
في نفسه فعلا كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة

وتركيب وإلا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب أيضا فضلا عن البسيط- اللهم إلا أن لا يكون هناك قوة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم الماهيات ورأى أن فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا مع أن التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستتبينة. و بالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أن الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغير في نفسه لأنه لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا أن مبدأ تغيره لا بد أن يكون غيره وبهذا يثبت أن لكل متحرك محركا غير—

ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور وإرادة وقد لا تكون وكل واحدة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٦ تنقسم أقساما وقوة المنفعل أيضا قد تكون في الأجسام وقد تكون في الأرواح- وكل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الإمساك وقد تكون قوة عليهما كالشمعة وكالأرض. و أيضا قد تكون قوة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية أو أمور محدودة كقوة الحيوان أو أمور غير متناهية بل جميع الأمور كقوة الهيولى الأولى وكذا قوة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد وقد تكون على أمور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد تكون على جميع الأمور كالقوة الإلهية إنه على كل شيء قدير.

و ضابطه القول في القيلتين أن الشيء كلما كان أشد تحصلا كان أكثر فعلا وأقل انفعالا وكلما كان أضعف تحصلا كان أكثر انفعالا وأقل فعلا

فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكيد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا لكل وغاية لكل - وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود - غاية الإبهام كالجنس العالي لتعريفها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادئ للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل كل قسم لست أقول فيها استعداد كل شيء إذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل إلا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة - وإنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة و أما تقسيم القوة الفاعلة فهو أن نقول من رأس « ١ » القوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون - فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٧

الأول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور وذلك على قسمين فإنها إما أن تكون صورة مقومة وإما أن لا يكون كذلك بل يكون عرضا - فإن كانت صورة مقومة فإما أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية وإما أن يكون في الأجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب - مثل الطبيعة المبردة التي في الأفيون والمسخنة في الفرفيون وأما إن كان عرضا - فذلك مثل الحرارة والبرودة.

القسم الثاني القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية.

القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية.

القسم الرابع القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال

و ذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضية فهذه أقسام القوة ويظهر مما قلناه أن القوة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأن بعض أقسامها صور جوهريّة وبعض أقسامها أعراض ولا يمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور وأما القسم الأول فإنما نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة وأما القسم الثاني والثالث فإنما نتكلم فيهما في علم النفس وأما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب أن يعلم « ١ » هاهنا بعد أن علمت - أن القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الإحراق فقط الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٨ و قد تكون على أشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار أن مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجة - فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل « ١ » وما بالقوة معا لكن لا تبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل فأما على هذا الشخص فإنها تعد مع عدم الفعل وهذا كما أن المعنى المعقول إذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه وأما إذا تناول شخصا مستندا إلى أمر مّشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب إلى الإمكان قد مر أنها نسبة كمال إلى نقص - فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كـمـا عـرـفـت

فصل (٣) في أن القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا زعمت طائفة أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك فقال في إلهيات الشفاء القائل بذلك القول كأنه يقول إن القاعد ليس يقوى على القيام - أي لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة أعمى.

الأثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئاً واحداً بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل والترك معاً لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدأ للفعل بخصوصه فمبدأ القوة والقدرة على الصحة والإمكان شيء ومبدأ الفعل والوجود على البت والوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل ودين الفطرة أن يقول القوة على الشيء لا يكون إلا مع الفعل ومن تأمل قليلاً في مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم أن مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوباً للعدم والإمكان بالقياس إلى ما هو مبدأ له لأن مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغي أن يقال فيه إنه مبدأ التغير في شيء آخر - وســـنزيدك أيضاً -

فصل (٤) في إيضاح القول بأن كل واحدة من القوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب

إن القوة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي إذا كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دائماً من غير تخلف أو لا.

و المتكلمون زعموا أن القدرة ليست إلا لما من شأنه الطرفان الفعل والترك - فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادراً.

و الحق خلاف ما اعتقدوه اللهم إلا أن يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويمكن ويصح منه الترك حتى يكون في كل من الأمرين ممكناً ناقصاً - كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها إلى مرجح وداع ينضم إليها

تم

معه فاعليته وأما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وإرادة فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشيئة لازماً لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم

منهــــــــــــــا الفاعــــــــــــل بالقصـــــــــــــد
و هو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمة أخرى كعلم جديد أو وجود قابل أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح واستواء سطحه أو آلة كحاجته إلى القلم وحاجة النجار إلى المنحت أو معاون كحاجة النشار إلى نشار آخر أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصيف أو داع كحاجة الأكل إلى الجوع أو إلى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ إلى زوال الوسخ أو في غيرها كحاجة الغسال للثوب إلى زوال الغيم واعلم أن الداعي غير الإرادة فإن الفاعل بالإرادة قد يكون له داع وقد لا يكون «٢» فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الأحوال «٣» موصوف بأنه فاعل بالإرادة.
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢
ومنــــــــــــــــها الفاعــــــــــــــــل لـ «١» بالعنايــــــــــــــــة
و هو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والوجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين.
و منها الفاعل بالرضا

و هو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجموعه
عين هوية مجعوله كما أن علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند
الإشراقين لكونه نورا عندهم ونوريته «٢» التي هي علمه بذاته سبب ظهور
الموجودات في الأعيان منه تعالى ومجعولاته بالذات هي الأنوار القاهرة
والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الأنوار العرضية ومواضع الشعور
المستمرة وغير المستمرة- إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى
ينتهي إلى الغواسق والظلمات- كما فصلوه في زبرهم وهذه الثلاثة كلها

مشتركة في أن كلا منها فاعليته بالاختيار - وأنه يفعل بالمشيئة والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه أو لازما لذاته زائدا على ذاته أو عين «٣» ذاته وما سوى «٤» هذه الثلاثة فاعل بالجبر وهي أيضا ثلاثة أقسام. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣

منه الفاعل بـ الطبع

و هو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى وطبعه - من غير عائق.

و منه الفاعل بالقدر

و هو الذي يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه حينما هو مخلى

ونفسه بتحريك كاسر وتحويل محمول.

و منها الفاعل بالتسخير

و هو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها - فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية - فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والإحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فإن صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلا ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية إياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف أيضا للإرادي من حيث إنه إرادي مثال ذلك أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس ولها نسبة فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختيارية وإذا نسبتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية وهذه الثلاثة أيضا مشتركة في أنها مجبورة في فعلها ولو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤

نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض إلا الباري جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع إلى ما كنا فيه فنقول

هذه القوى التي هي مبادئ الحركات والأفعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن يفعل لا محالة- كيف وكما أن المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبة واحدة- فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها إلى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة عقلية الإنسان واللاإنسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية أن يتوهم أمر اللذة والألم وأن يتخيل المذموم والمؤلم ويتصور الشيء وضده فهي كلها « ١ » في ذاتها قوة على الشيء وضده- وبالحقيقة لا تكون تلك القوى تامة الفاعلية إلا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد- أو رأي فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي أو غضبي وبالجمله لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهي التي تسمى بالإجماع- الموجب لتحريك الأعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لأن تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل وغير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا وأما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق والتخيل فهي أيضا مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك إذا كانت الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥

تامة رفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية أيضا التي تجب إذا لاقت القوة الفاعلة أن يحدث منها الانفعال وهي القوة الانفعالية التامة لأنها أيضا كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والأولى هي القريبة ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة أن يصير رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغه حد الرجولية إحداها المحركة إياها إلى الصبوية وثانيتهما المحركة إياها إلى حد الرجولية بخلاف القوة

المنفصلة التي في الصبي فإنها يكفيها أن تلقاها قوة محرّكة إلى الرجولية فقط وأبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لأن يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعلا للمعقولات التي دونه كما سيجي ء إثباته في موضعه إن شاء الله تعالى

فصل (٥) في تقسيم آخر للقوة الفاعلية
و هو أن القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ «١» الحركة-
والإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيدة والطبيعيون يعنون
مبدأ الحركة على أقسامها والأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأن مبدأ
الحركة لا يخلو من تجدد وتغير عما كان أولا فهو كالآلة المتبدلة ولذلك هو
محرك متحرك- فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل وإن سألت «٢» الحق
فالحقيق باسم الفاعل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٦

ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء ويزيل النقص والشر أصلا وهو
الباري «١» جل ذكره لأن فعله إفاضة الخير وإفاضة الوجود على الإطلاق من
غير تقييد بما دام الذات وما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون
وقت بل ضرورة أزلية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد
وأما القوى التي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلا
الإعداد وتهئية المواد وتخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها
عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة والإيجاد
فصل (٦) في طور آخر من التقسيم
و اعلم أنك كما ستقف في مباحث العلة والمعلول أن العلة قد تكون علة
بالعرض فاعلم ها هنا أن أكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة
وذلك كالأب للأولاد والزارع للمزروع والباني للأبنية فليست هي عللا مفيدة
لوجود ما ينسب إليها بل إنها معدات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا
بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه

بقوله أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ فَأَشَارَ إِلَى أَنْ الْجُمْهُورُ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧
ما يسمونه فاعلا ليس إلا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في الموارد
ومحركها وأما فاعل الصور ومعطي الوجودية فهو الحق عز اسمه
فصل (٧) في طور آخر من التقسيم

إن القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة
وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق أما التي تحصل
بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس
ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة
النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد أن الملكة ربما
تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث وأما
التي بالعادة فهي ما تحصل في أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة أو
غضب أو رأي ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجيه الأفاعيل
إليها بالأصالة إذ لا يلزم «١» أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك
الأفاعيل في النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدي لحصول أمر آخر فيها
ليس من قبيلها لأنها معدات والمعد لا يلزم أن يكون شبيها بما هو معد له
فملكة الفعل غير العادة الناشئة من الفعل - ولا يلزم أيضا أن يكون عادة
آلات ومواد معينة فإن عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع
ذلك «٢» من دقق النظر يجد أنه يرجع حصول العادة والصناعة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨
إلى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير
الحيوانية - ومنها ما يكون في الأجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق «١»
والجزاف والعبث - في مباحث العلّة الغائية

فصل (٨) في أنه هل «٢» يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعلية أم لا اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقاً أن يكون مسبقاً بالعدم كما زعمه المتكلمون «٣» وذلك لذهابهم أن علة حاجة الممكن إلى العلة هي الحدوث دون الإمكان فقط اللهم إلا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩

التسع العرضية أعني مقولة أن يفعل وهو التأثير التجديدي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود وأما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقاً - فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الإمكان وأما الفعل التجديدي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه أنه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له - ويصدق فيه أيضاً أنه لا يفتقر إلا في الإمكان لأن إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد كما سيأتي وأما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرحوا بأن الباري لو جاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند المحققين أن وجود المعلوم وجود تعلقي لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنها غير مجعولة ولا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته أنه بعد العدم والضروري غير معلل فإذن تعلق الحادث بعلمته إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام - إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علمته هو تمامه وكمالها وينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرناه فكل ما سواه متعلق به مفتقر إليه وقد مر أن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها ولو كانت الحوادث

تامة القوة على قبول الإفاضة لهوياتها لكانت موجودة دائما لكنها إنما يتم إمكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فتمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر أن كل فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الأول أن الفعل الزماني لا

يكون إلا لفاعل زماني وقال إذا أردت أن تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زماني أو غير زماني فانظر في حال فعله فإن كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله أيضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٠

فصل (٩) في أن القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء وبيانه أن المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات- أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع- إلا أنها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها وإذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنه أضعف منها لأنها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا «١» أنها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة إياه بإيراد ما يستحيل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الأفعال المتخالفة الأوضاع- فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من أفق أرفع من أفق المزاج وهذا المبحث أليق بالطبيعيات

فصل (١٠) في الحركة والسكون فإنهم يشبهان القوة والفعل

وهما بالمعنى الأعم «٢» من عوارض الموجود «٣» بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعا خاصا طبيعيا أو

فنقول الموجود إما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه- وإما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود إلا فيما كان له فعلية القوة- فيكون فعله مضمنا في قوته ولهذا من شأنه أن يتقوم ويتحصل بأي شيء كان- كالهيولى الأولى وإما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى ولا محالة ذاته مركبة من شيئين بأحدهما بالفعل وبالأخر بالقوة ولله من حيث هو بالفعل سبق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢

ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة وستعلم عن أن جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع أنحاء التقدم ثم القسم الأول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة إلى حالة أصلا يجب أن يكون أمرا بسيطا حقيقيا- ومع بساطته لا بد أن يكون كل الأشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه- والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره وإلا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج إما بالتدريج أو دفعة والخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات- فإنه لا مقولة إلا وفيها خروج عن قوة لها إلى فعل لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي- أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا أو بالتدريج أو لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة.

و ليس لك أن تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذه التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وهو

الدور المستحيل- وكذلك إذا قلنا يسيرا يسيرا أو بالتدريج فإن كلا منهما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة.

لأننا نقول كما قال بعض الفضلاء إن تصورات هذه الأمور أي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية بإعانة الحس عليها وإن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان «١» فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن للذين أحدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هـ_____ هذه الأمور الأولى_____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣

التصور وهكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهرة «١» الإنية خفية الماهية- وحينئذ لا يلزم الدور وهذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الإمام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على أمر ممتد تدريجي الحصول- ولذلك قال الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك مسلكاً آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء فإن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقة لها- إلا التعدي إلى الغير والسلوك إليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان إحداها أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهاً إليه الثانية أن ذلك التوجه ما دام كذلك فإنه «٢» بقي منه شيء بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة- فإذاً هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل وأما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن

الشيء إذا كان مربعا بالقوة صار مربعا بالفعل فحصول المربعة هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضي ويستعقب شيئا وأيضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء شـ يـ ء بـ القوة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقائدية الاربعه، ج ٣، ص: ٢٤

فإذا عرفت هذا فنقول الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان والثاني إمكان التوجه إليه وقد سبق أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالاته فإذن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب - وإلا لم يكن الوصول إليه على التدرج وكلامنا فيه فإذن التوجه كمال أول للشيء الذي « ١ » بالقوة لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كمالاته في جسميته « ٢ » وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فإذن الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس - وأما أفلاطون الإلهي فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن وبعده وأما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف الحركة أنها عبارة عن الغيرية « ٣ » وهذا قريب مما ذكره أفلاطون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥
فيه إشارة إلى أن حالها في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل
ذلك الآن وبعده.

و يمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدرج «١» الاتصالي فيه فإن الشيء إذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أمورا متغايرة تدرجية على نعت الوحدة والاتصال فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد ولا يرد عليهما أن

كلا من هذين المعنيين أمر بسيط- لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شي
ء منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور وقال
في الشفاء إن الحركة قد حدثت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الأمر في
طبيعتها «٢» إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى أن
يكون قبلها شي ء قد بطل وشي ء مستأنف الوجود- فبعضهم حدها بالغيرية
إذ كانت توجب تغير الحال وإفادة لغير ما كان ولم يعلم أنه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٦
ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو نفسه غيرية فإنه ليس كل ما
يفيد شيئاً يكون هو إياه ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركاً وليس
كذلك- وقال قوم إنها طبيعة غير محدودة والأحرى أن يكون هذا إن كان
صفة لها صفة «١» غير خاصة بغير الحركة كذلك أيضاً كاللانهاية والزمان
وقيل إنها خروج عن المساواة كأن الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر
بالقياس إلى كل وقت يمر عليه- وإن الحركة لا يتساوى نسبة أجزائها
وأحوالها إلى الشيء ء في أزمنة مختلفة فإن المتحرك في الأين في كل آن له
أين آخر والمستحيل في كل آن له كيف آخر- وهذه رسوم إنما دعا إليها
الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها ومناقضتها
فإن الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه.

أقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أن الحركة
ليست نفس الغيرية وإنما هي مفيدة الغيرية فليس «٢» بذلك إذ الحركة نفس
التجدد- والخروج من حاله إلى غيره لا ما به يتجدد الشيء ء ويخرج بل نفس
خروج الشيء ء عن حالة نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وإن تغايراً في
المفهوم وذلك كاف في الرسوم- وأما الذي نقل من قوم وزيفه وهو أنها طبيعة
غير محدودة فستعلم في موضعه من إثبات تجدد الأكوان الجوهرية وتحول
الطبيعة «٣» السارية في كل جسم وأن تجددتها وتبدلها في ذاتها وجوهرها
أصل جميع الحركات والاستحالات الأرضية العرضية.

و أقول إن بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلا إياها عن سبقه من
الأقدمين - وأبطلها بأنها إنما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير
موجودة في الأعيان - والموجود من الحركة إنما هو التوسط المذكور وهو
ليس إلا أمرا سيالا لا يكون متقضيا ولاحقا وجمهور المتأخرين سلكوا هذا
المنهج زاعمين أنه منهج الحكمة إلا مولانا وسيدنا الأستاذ دام ظلّه العالي
حيث أفاد أن النافين للحركة بمعنى القطع - قائلون بأن التوسط المذكور يرسم
في الوهم أمرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨

و إن اجتمعت هناك أجزاءه الحادثة على التدريج وإذا كان حصول
الشيء الواحد - على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان
في الأعيان أو في الأوهام - وهذا القياس المغالطي لو صح لكان حجة
ناهضة هناك أيضا إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلا واللازم خلف
وقد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم «١»
وعدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعية كما سيجي في مباحث
الجوهر وخروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس وذلك الخروج
أمر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة
منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن
إنكارها فالحري قلع أساس الإشكال وتخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه وذلك
غير متعسر على من وفق له - بل ميسر لمن خلق له فإن وجود الشيء
بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان إذ قد يكون للشيء وجود في الزمان
وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء
خارجة عنه لأنه عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء لا تأبى ذلك أصلا لأن
الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الأمور الضعيفة الوجود التي وجود
كل جزء منها يجمع عدم غيره «٢» والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود
الشيء - الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضا متصل واحد

شخصي في نفسه- بل إنما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الآن
ثم لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو أو جزء منه في ذلك الآن
وهوذا الغلط إنما نشأ من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩

اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فإن لفظ الابتداء قد يطلق
على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء
الدفعي الحدوث المستمر الذات أولاً والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر
فليس لها أن أول الحدوث ولا لجزء منها لأن جزء الحركة أيضاً حركة بل لها
طرف ونهاية يختص بأن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما
ذكره الشيخ في النجاة وهو أن الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا
على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به إليه وهو بالقوة أو بالفعل.
فلنبين قيود هذا التعريف واحترازاته فقله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من
حال غير قارة إلى حال غير قارة أخرى كانتقال من متى إلى متى أو من
فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قارة
والانتقال منها ليس حركة كما أن التلبس بها ليس بسكون «١» وقوله في
الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القارة للنفوس المجردة «٢» من صفاتها
وإدراكاتها إذ ذلك لا يكون حركة- لا عن تبدل الهيولى الأولى في صفاتها
على ما قيل فإن للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال إن
المتحرك في الحركة الكمية ليس إلا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه
ومادته وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبديلاً لا يكون كذلك في الجسم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠

و تبدل الهيولى في صورها الجوهرية فإن ذلك عند الشيخ وجمهور
الحكماء لا يمكن أن يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه
وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احتراز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلاً
والانتقال عنه يسيرا يسيرا إلى الظلمة فإنه وإن كان فيه تبدل في حال قارة

تدرجاً إلا أنه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء وأراد بالسببية المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية- احترازاً عن تبدل أحوال قارة تدرجاً لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أولياً أو ذاتياً كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من أن الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جدة إلى جدة أو من إضافة إلى إضافة- إذ كل منهما وإن كان تدرجياً إلا أن شيئاً منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما وإنما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل- كما لا تدوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدرجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل.

و من تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الإسلام وفاقاً للمتقدمين وهو أن الحركة زوال من حال أو سلوك من قوة إلى فعل وفي الشفاء أن ذلك غلط لأن نسبة الزوال «١» والسلوك إلى الحركة ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها إذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت أولاً لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت إلى الأحوال. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١ و أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود «١» بالقوة على الاتصال- والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكره فصل (١١) في تحقيق القول في نحو وجود الحركة

قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك- من المبدأ إلى المنتهى وذلك مما لا حصول له في أعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا وجدت فقد انقطع وبطل فإذا لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن

وذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه- وإلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بأن الصورتين معا على أنهما شيء واحد وأما في الخارج- فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود والحالة التي بينهما لها وجود قائم. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٢ الثاني وهو الأمر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير أصلا بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركا لأنه في حد معين من الوسط وإلا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة- وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود «١» ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لأنه يصح أن يقال له في كل يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه.

و الذي يقال من أن كل حركة في زمان فإما أن يعني بالحركة الأمر المتصل فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي وإن كان يباينها بوجه فإن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي- كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا وإن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى أنه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان- فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطته

و فيه موضع أبحاث نقضاً وإحكاماً. الأول أنا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود

و كونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقق حدها فيه كما ذكره
«٢» الشيخ فـي باب المضـاف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣
و إنه موجود في الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه ولا
يعنى بموجودية الشيء إلا ذلك ومن هذا القبيل ماهية الحركة والزمان والقوى
والاستعدادات وغيرها والعجب أن الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل في
الخارج «١» لأنه الذي ينقسم إلى السنين والشهور والأيام والساعات والحركة
بالمعنى الأول يطابقه- والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعوم كيف يكون
محـلا للموجـود وعلـة لـه.

الثاني أنا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول

أن الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من
زمان وجوده- والحركة لا وجود لها في الآن ولو كان ذلك المعنى نعنا للجسم
يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك
الموصوف عن الصفة التي وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من
الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول لتبدله
وتجده مع ثبات الجسم لكننا نقول إن محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما
هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة- المتأثرة أنا
فأنا كما أن فاعلها أيضا سواء كانت طبيعة أو قسرا أو إرادة لا بد وأن يلحقه
ضرب من تبدل الأحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجبا
لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لأن علة المتغير
متغير وعلـة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤
الثابت ثابت لا محالة وكذلك حكم القابل للشيء
الثالث أن نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح
فكيف حكم بنفيها والأولى أن يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفي أن يكون

و الشيخ قدس سره أجل شأننا وأرفع محلا من أن يناقض نفسه في كتاب واحد
« ١ » إذ ظهر من كلامه أن الحركة أقوى في الوجود بوصف في الأعيان

بنحو من الوجود مطلقا أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أن معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي أومأنا إليه. الخامس أن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان

لأنه كلي والكليات بما هي كليات أي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين وذلك أمر آني- ولهذا ذهب جمع إلى أن الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية- فيلزم تتالي الآتات وتشافع الحدود وهو باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كاملا أوليا بل هو الكمال الثاني لأن الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين والطلب له لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك إليه غير الحصول في الشيء.

و الجواب أن الحركة بهذا المعنى وإن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل إلا أنها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع «٢» ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين «٣» والمبدأ الخاص

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٦ و المنتهى الخاص وهي أيضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر وإن كان فيها ضرب من الاشتراك فإن نسبة تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي ونسبتها إلى معنى القطع المتصل- نسبة الأجزاء والحدود إلى الكل. السادس أن لقائل أن يقول الحركة إما مركبة من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك و الأول باطل كما بين في مباحث الجسم والمقادير - والثاني أي كونها قابلة للقسمة أبدا فالأجزاء الفرضية منها لا توجد بأسرها دفعة- لأنها غير قارة فلا

محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له أيضا أمر غير منقسم بالحركة إذن مركبة من أمور غير منقسمة هذا خلف وإن كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هذا خلف.

أقول هذه الشبهة من الإمام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط إنما نشأ من الذهول عن أن وجود الشيء مطلقا أعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الأخير وهو أن الموجود من كل جزء من الحركة أمر منقسم بالقوة إلى أجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٧
بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزئة والقسمة.
السابع أن الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منها اتصال بين موجود وموجود

و الجواب أن الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود «١» التي وجودها يشابك عدمها «٢» وفعليتها تقارن قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فإن الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وهذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود كما أن للإضافات ضربا من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها أجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٨
فصل (١٢) في إثباتات المحرك الأول
إنك قد عرفت حد الحركة فهي فعل أو كمال «١» أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك «٢» بما هو متحرك بمنزلة

الفصل المقوم له- ويقابله السكون تقابل العدم والعينية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية- لا بد لها من قابل وكونها حادثة بل حدوثا لا بد لها من فاعل ولا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا فعلا وقبولا تجديدين واقعين تحت مقولتين متخالفتين وهما مقولة أن يفعل وأن ينفعل والمقولات أجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستقيضا بعينه فـالمحرك لا يحرك نفسه «٣» بل الشيء ء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩

لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال والمسخن لا يسخن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوة فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلا لا بد وأن يكون بالفعل «١» فيما يحرك الشيء ء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة «٢» ولا بالقوة «٣» إذ ليست الحركة كما لا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة «٤» مستعلم بها وهي أنه لا بد في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء ء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠

و ذاتياته وذلك لأن فاعل الحركة المباشر لها لا بد وأن يكون متحركا وإلا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته «١» إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدى ذلك إلى التسلسل أو الدور وسنرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إن شاء الله تعالى فالآن نقول قولاً مجملاً إن قابل الحركة أمر بالقوة إما من هذه الجهة أو من كل جهة- وفاعلا أمر بالفعل إما من هذه الجهة وإما من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور أو التسلسل كما أن جهات القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلا كونه

بالقوة لأن القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت أن في الوجود طرفين «٢» أحدهما الحق الأول والوجود البحت جل ذكره والآخر الهيولى الأولى والأول خير محض وهذه شر لا خيرية فيه إلا بالعرض «٣» ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض ومن هاهنا ظهر أن الجسم مركب من هيولى وصورة لأن الجسم فيه قوة الحركة وله الصورة الجسمية أعني الاتصال الجوهرى وهو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة - يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١ فصل (١٣) في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك إن الموروث من الحكماء في إثبات هذا المرام حجج متكثرة. الأولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه لأن ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم. الثانية لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لأن معلوم الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة. الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخلو إما

أن يكون له مكان أو حالة ملائمة أو لا يكون فعلى الشق الأول لم يكن طالبا لذلك المكان أو ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا أيضا حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب وذلك محال أو لا يتحرك أصلا هذا خلف وإن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركا لذاته. الرابعة لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب أو لأنه جسم مخصوص بالمحرك هو تلك الخصوصانية. الخامسة ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل

فالمحرك إذا حرك لم يخل إما بأن يحرك لا أن يتحرك أو بأن يتحرك فعلى الأول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمعنى أنه يتحرك «١» أنه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢ فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا محال. السادسة أن نسبة المتحرك القابل إلى الحركة بالإمكان و نسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والإمكان متتافيان فالمحرك غير المتحرك

[الجواب عن الحجج]

قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثالث الأول أ ليست الطبيعة محركة لذاتها مع أنها لا تحرك أبدا ولا يبقى الأجزاء المفروضة في الحركة- وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم محركا لذاته ولم يلزم شيء مما قلتموه فلئن قلتم إن الطبيعة إنما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية أو زوال حالة ملائمة فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة- والسكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم والعلّة إن كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب لفوات ذلك الشرط فنقول إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فإن احتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول إن كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى أما مقداره فهو الأبعاد الثلاثة ولا شك أنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها وأما الصور الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد في الأجسام كلها وذلك لأن الصورة

الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية «١» لهذه الأبعاد لأنها أمر إضافي والجسمية من مقولة الجوهر - فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣ هذه القابلية وإذا ثبت أن الجسمية أمر يلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفا في الأجسام وإن كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الأبعاد والأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

ثم قال وإن سلمنا أن الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب أن الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز أن يكون علتها هي مادتها المخصوصة.

أقول كون الأجسام مشتركة في الجوهر القابل للأبعاد «١» أمر بديهي لا حاجة إلى إقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لإثبات المبادئ الطبيعية والمحركات الخاصة إذ يعلم أن الحركات والأوضاع والأيون كلها عوارض وأوصاف لذلك الأمر المشترك فإن الكون في المكان لا يوصف به إلا الجسمية أعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع أعني نسبة أجزاء الشيء بعضهما إلى بعض وإلى بض وإلى أمـر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤

خارج وكذا الانتقال من مكان إلى مكان فالقابل لهذه الأوصاف والانتقالات هو الجسم لا محالة وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الأوصاف من سبب فاعلي أيضا لكن لهم في إثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتنى «١» على إثبات الإمكان والقوة لوجود هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشيء يجوز أن يكون الفاعل والقابل فيه أمرا واحدا وبعضها يبتنى على إثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كموصوفه متفقاً فى الكل إذ لازم الماهية لازم لجميع الأفراد وهم مع ذلك قد أقاموا

البرهان على أن الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين أنواع الأجسام وأجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره.

و أما قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول أن ذلك إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا أن قابلية الأبعاد وإن كان أمرا نسبيا فإنما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف «٢» فيه وذلك معنى مشترك بين الأجسام ضرورة واتفاقا وإن كانت الأجسام متخالفة الماهيات وبعض تلك الطرق يدفع كون الهوليات المتخالفة في الأجسام مبادئ للحركات والآثار المتفنة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوة والاستعداد وليست هي أيضا مختلفة إلا من جهة اختلاف الطبائع والصور وبهذا يدفع قوله لم لا يجوز أن يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادة إلا بصورة سابقة عليها- وستعلم أن الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدم. ثم قال إن الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٥

و المقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة أيضا لجسميته وإن لم يكن كل جسم متحركاً- وإن كان لأمر «١» موجود في الجسمية فذلك الأمر إن لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما لجسميته وإن كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع إلا بأن يقال- تلك الأوصاف غير لازمة لجسمية الفلك فيه تجويز للخرق والفساد أو إنها لازمة للجسمية المطلقة إما بغير واسطة أو بواسطة ما يلزمها مع أن تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة أيضا كذلك وإن قيل إن تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فإن الأفلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية لتلك

الأشكال والمقادير الجسمية أيضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الأمور فعلى هذا نقول لم لا يجوز أن يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة- مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الأجسام ففـي ذلـك. أقول أما الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن أحوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه في النوع المحصل في الذهن «٢» وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن معرفة أن الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الأجسام محصلة لجسميتها لا أن الجسمية فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية أو النارية أو المائية وبالجملة للخواص واللازم المخصوصة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦

في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور وأما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة إلا اسمها دون معناها فإن المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا نعني بالصورة إلا مبدأ الآثار المختصة ولا نعني بالطبيعة إلا مبدأ الحركة الذاتية ولا حاجة بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان- ثم قال فالحاصل أن الحجة المذكورة لا تدل على إثبات القوى والطبائع إلا إذا بينا أن المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة. فإن قيل إن المادة لا تصلح أن تكون مبدأ الحركة لأنها من حيث هي قابلة والشـي ء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا. قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الأصل وبتقدير صحته «١» يكون كافيا في إثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة وليكن البيان فيه وأقوى ما يتوجه عليه- أن الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه. أقول قد علمت بيان اختلاف جهتي أن يفعل وأن يفعل واختلاف جهتي القوة

والفعل أعني الإمكان الوقوعي والإيجاب بلا مرية وأما النقض بلوازم الماهيات
فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل
ووقوعه تارة- بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧
فصل (١٤) فى تقسيم القوة المحركة وفى إثبات محرك عقلي

إن من المحرك ما يحرك بالذات «١» ومنه ما يحرك بالواسطة
كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وأن يفيد صفة
الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بأن يفيد الذات المتحركة لا
حركتها فقط كما ستعلم وأيضا منه ما يحرك بأن يتحرك ومنه ما يحرك لا
بأن يتحرك كالمعشوق إذا حرك العاشق والمعلم إذا حرك المتعلم ولاستحالة
وجود أجسام بلا نهاية يستحيل أن يتحرك متحركات معا إلى غير نهاية وبيان
ذلك أما أولا فإن المتحرك يحب أن يكون جسما أو ماديا- ويلزم لا تنتهي
الأجسام وأما ثانيا فلأن العلل يجب أن تنتهى وذلك لأنه «٢» إن كان
متحرك أخير ويحركه محرك وهو أيضا متحرك فمحال أن يتحرك إلا بعد أن
يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه
الخاصية وهو أنه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة أو كثيرة
متناهية أو غير متناهية فإنه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة
فيجب أن ينتهى إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨

محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج الأمور من القوة إلى
الفعل- والموجد ينتهى إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمرا بالفعل وموجودا
بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك إما أن يحرك بأن يعطي للجسم المتحرك المبدأ
القريب الذي به يتحرك أو يحرك على أنه غاية يتم بها وخير يتوجه إليه
ومعشوق ومعلوم أن كل قوة فى جسم يحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض
فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح أن تكون قوة جسمانية وقد علمت إثبات

أن كل جسم يفعل فعلا خاصا أو حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق أو قسر فإنه بقوة زائدة على الجسمية فهي إما طبع أو إرادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد أن يكون لتلك القوة تعلق بالجسم - ولا تكون مفارقة عنه بالكلية فإن الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير مخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمرا ليس له وهذا باطل كما علمت فإن إن كان مفارق مشاركا له في التحريك فإنه يحرك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية فصل (١٥) في أن المبدأ القريب لهذه الأفاعيل والحركات المخصوصة ليس أمرا مفارقا عمن الممادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخلو إما لأنه جسم أو لقوة فيه أو لقوة في المفارق «١» أما الأول فيلزم أن يشاركه فيه كل جسم كـ عـ رـ فـ ت الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩

و ليس الأمر كذا وأما الثاني وهو أن يكون بقوة فيه فهو المطلوب وأما الثالث فتلك القوة في المفارق إما أن يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وإن كان على سبيل الإرادة فلا يخلو إما أن يكون الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه أو لا بل أثر فيه جزافا فإن كان تأثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيما الأفلاك على هذا النظام الدائمي أو الأكثرى - إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا أكثرية لكن الأمور الطبيعية أكثرية أو دائمة وليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم أن جميعها متوجهة نحو أغراض كلية فليست إذن باتفاقية فبقي أن يكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة - كما لاتها الثانية من أحيائها وأشكالها وغير ذلك وسنتكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالماء إذا سخن والأرض إذا

ارتفعت والهواء إذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدأ الغريب-
والقاسر إلى حالتها الطبيعية وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى
برودته- والأرض إلى مكانها الأسفل والهواء إلى قوامه ورقته وكذا الأبدان إذا
انحرفت أمزجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعة
المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق ومن هاهنا أيضا يعلم أن النفس ليست
بمزاج فإن المزاج المعلوم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية لاستحالة إعادة
المعـ

فصل (١٦) في أن كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها
كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه
و كل كائن بعد ما لم يكن بعدي لا يجامع القبلية فإنه يسبقه مادة وذلك لأنه
«١» قبل وجـوده يكـون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠

ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتعا «١» لم يكن يوجد أصلا ولو
كان واجبا لم يكن معدوما فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه «٢» لأن
كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه
فإن إمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن وهذا الإمكان
عرض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة «٣» والاعتبارية الصرفة
لأنه إضافة ما منسوبة «٤» إلى ما هو إمكان وجوده «٥»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١
فيكون الإضافة مقومة له وليس إمكان الوجود المطلق «١» جوهرًا ولا عرضًا
غير نفس الإضافة ولو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجود خاص مع قطع
النظر عن الإضافة ولو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه
وكذا لو كان عرضًا قارا «٢» فقد علم «٣» أنه ليس لإمكان الوجود مطلقا
وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان
الوجود هو الإمكانيات المخصوصة حتى يكون مضافا مشهوريا «٤» لا

حقيقيا فهي أعراض لموضوعات والإضافة مقومة لإمكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض «٥» فيجب أن يكون موجودا في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٢ موضوع فلنسم هذا الإمكان قوة الوجود «١» وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتباريات فهذا الإمكان أمر وجودي وأن صحبة العدم وهو عام عموم التشكيك- مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولة الأسامي يعبر عنها بإمكان وجود كذا وكذا فإن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من أسباب الحدوث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب أن يكون الهيولى للكائن والفاقد واحدة وإلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسا وهذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل «٢» وهذا محال إلا على وجه ستقف عليه «٣» من تجدها مع تجدد الصورة على الاتصال

و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعا و إلا يسبقه موضوع آخر وكذلك إلى ما لا نهاية له لأنه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان- ومما يجب أيضا أن يعلم أن الإمكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة إمكان آخر سبقا زمانيا إلى ما لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي مادة لها قوة أن يصير بالفعل شيئا لا على أن يوجد وإمكان الصورة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٣ هو أن يوجد لا على أن يصير بالفعل شيئا فإنها هي فعل فنقول إن إمكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها إذا عقلت تلك الصفة عقلت إنها إمكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فإنها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن وأحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم فبهذا ينحصر شئ بهمة من يقول «١»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٤
إن الموجود كيف يكون مضافا إلى المعدوم فإن حد المضاف كون الشيء
بحيث إذا عقل عقل معه انضاف إليه وإن قيل إن سعة الحوض وضح
الدار كـ لـ منهم
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٥
معنى وجودي والقوة معنى عدمي «١» كان كل منهما بالقياس إلى ما يسعه
وهو الماء مثلا لا إلى الوجود هو معنى عدميا والقوة التي هي بالإطلاق
معنى عدمي هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقا.
تنبيه إن بعض الحوادث «٢» يكون إمكان وجوده

بأن يكون موجودا في المادة وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن
يكون مع المادة لا فيها فالأول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الإنسانية
ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة- كما ستعلم في علم النفس والمادة
هي المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته
على الوجود والعدم سواء فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد
الطرفين لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك
بين الوجود والعدم فتبين لك أن المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا
غير إذ المادة يحتاج إليها لوجهين أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عنها وهذا
ليس للنفس النطقية والثاني لأن يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج
إليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لأن يحمل إمكان
الوجود لـ لـ رجح وجـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٦
ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الأمر الممكن هو صورة فبأن في بعض
الصور أنها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث وثانيهما لأن
يتقوم بها وجود الصورة وأما النفس الإنسانية فإنما يحتاج إليها للحدوث وزيادة
التحقيق في هذا المعنى وحل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكره في

باب بيان بقائها بعد الموت واعلم أن المفارق المحض لا إمكان له بحسب الواقع وإلا لكان لوجوده حامل - وإنما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كاية له فيجد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مر فصل (١٧) في أن الفعل مقدم على القوة إن الفصول الماضية أوهمت أن القوة متقدمة على الفعل مطلقا وهذا مذهب أكثر الناس وجلهم حيث زعموا أن المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه وماهية الممكن قبله وجوده وليس الأمر كذلك. «١» و الشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا أن القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا أحزابا.

فمنهم من جعل للهولى وجودا قبل الصورة ثم ألبسها الفاعل كسوة الصورة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقالية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٧ إما ابتداء أو لداع دعاه إليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال إن شيئا كالنفس وقع له فلتة إن اشتغل بتدبير الهولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها البارى فأحسن تصويرها. و منهم من قال إن هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها البارى طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام. و منهم من قال إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك. و منهم من قال بالخليط الذي يقول به أنكساغورس «١» وذلك لأنهم قالوا إن القوة قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع. فنقول إن الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والإنسان من أن للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه

ما لم يصّر بالفعل لم يكن مستعدا لشيء فإن ما ليس موجودا مطلقا ليس
ممكنا أن يقبل شيئا - ثم إن في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة
أصلًا كالأول تعالى والعقول
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٨

الفعالة ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث - فإنه يحتاج إلى مخرج آخر وينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تناهي العلل وأيضا فإن الفعل يتصور بذاته والقوة يحتاج تصورها إلى تصور الفعل وأيضا فإن الفعل قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل «١» فذلك الفعل كمالها والخير في كل شيء إنما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة والشيء لا يكون من كل وجه شرا وإلا لكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشر وإنما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنه يوجب في غيره عدما كالظلم - فالقوة لأن لها في الخارج ضربا من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت «٢» مقدم على الماهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا - فقد بان أن الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان «٣» وبالحقيقة كما أومأنا إلىه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقائدية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٩

وهـ _____ م وانـ _____ دفاع

فإن قلت إن القوة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل شر من القوة فإن القوة على الشر خير من الفعل الذي بإزائه والكون بالفعل شر أشد من الكون بالقوة شرا كما أن الكون بالفعل خير أخير من الكون بالقوة خيرا إذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشر فيه بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا أمر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهي شر كما أن الفعل الذي بإزائها كالظلم والمرض وأشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود

خير لكن الفعل من حيث يؤدي إلى عدم ما عرض له أنه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة أنها عدم أمر يؤدي وجوده إلى عدم شيء آخر كانت خيرا من فعله حيث إن عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت أيضا إلى الفعل كما أن جهة الشرية في فعل الشر رجعت إلى القوة

فصل (١٨) في تحقيق موضوع الحركة وأن موضوعها هل الجسم أم

غيره
لما علمت أن الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض - يلزمها أمر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور والجمعية إلا في الوهم يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فأما أن يكون هذا الثابت أمرا بالقوة أو أمرا بالفعل ومحال أن يكون بالقوة «١» إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي أن يكون موضوعها أمرا ثابتا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٦٠
بالفعل وذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك والأول محال - إذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة أصلا - وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركا إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يتمتع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة إذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمرا وأيضا الحركة أمر طار على الشيء المتحرك - ويجب أن يكون في الشيء الذي يطرأ له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهر مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم.

و اعلم أنه لا يجوز أن يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجبه من الوجود. الأول لأن الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنها متحركة الشيء بالمعنى النسبي لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح أن يكون صورة لموجود جوهري ولا يتحصل الشيء بما هو أنقص وجودا منه. و الثاني لأنك علمت أن موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح أن يوجد جسم عام مبهم إلا في العقل «١» بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا.

و الثالث لأن «٢» الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقرة وما يوجد بالفعل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٦١ لا ينوع أمرا بالفعل. و الرابع أن الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم أجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج إلى ثابت بالفعل فثبت أن الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه تنوير القالب

فصل (١٩) في حكمية مشرقية اعلم أن الحركة لما كانت متحركة الشيء لأنها نفس التجدد والانقضاء- فيجب أن يكون علته القريبة أمرا غير ثابت بالذات وإلا لم ينعدم أجزاء الحركة «١» فلم تكن الحركة حركة والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاو لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات وكل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنه وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم- بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة «٢» من العوارض التحليلية- لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد أن يكون ثابت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٢

الوجود وستعلم أن العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهي «١» كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا أن كل جسم أمر متجدد الوجود سيال الهوية وإن كان ثابت الماهية وبهذا يفترق عن الحركة لأن معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر أعراضها «٢» فلكية كانت أو عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من أن موضوع الحركة لا بد وأن يكون أمرا ثابت الذات صحيح إذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لأن موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد أو عني به موضوع «٣» الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر أيضا فيه من أن موضوع الحركة مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل وهو أن الموضوعية والعرض إن كانا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٣

في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق أن موضوعها «١» مركب في الخارج- من أمر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن أمر يكون «٢» بالقوة متحركا لأن كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن- ويزول عنه وهو هو بحاله وإن كان العروض بحسب التحليل العقلي «٣» كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك أمر واحد والقوة والفعالية جهة واحدة أي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر وكما أن ثبات الحركة عين تجددها- وقوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة- وهي الطبيعة الكائنة في الأجسام فإنه عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام أنه لما كانت حقيقة

حالة إلى حالة لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة- فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٥

تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا أيضا على أن كل ما يقبل الميل من خارج «١» فلا بد وأن يكون فيه ميل طباعي فثبت أن مزاوول الحركة مطلقا لا يكون إلا طبيعة وقد علمت أن مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بأن الطبيعة ما لم تتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة- إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية- وكتجدد الإرادات والأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة

أقول ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فإن تجدد هذه الأحوال وتغيرها في آخر الأمر ينتهي لا محالة إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة- وعلمت أن النفس لا تكون مبدأ الحركة إلا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتبهة إلى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي مبدأ له يسـتدعي تجددها البتة

فإن قيل إنهم صححوا «٢» استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين إحداها سلسلة أصل الحركة والأخرى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٦
سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية

قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر من الأخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم.

أقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم- فإن الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد في كل معلول من علة مقتضية لفرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصة لأجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لأصل الحركة فإن الحركة معلولة وكل معلول لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للأخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا إلا بأن يدعى بأن الطبيعة جوهر سيال إنما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الإفاضة والإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البديل على الاتصال وأيضا من راجع إلى وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع أجزائهما ولا محالة أنهما جميعا متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم أن الكلام في لحوقهما معا بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتا والأعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الأحاد- ما سوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد والانقضاء لذاته- فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل ومم حصل تجدد السلسلتين على أن مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة أخرى هي ليست غير نفس الحركة فإن تجدد القرب والبعد ليس أمرا غير الحركة جعل وجودا فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير

لأن الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية وأما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين

الطبيعة كـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٧
سيجي ء وأما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية وأما
نفس الحركة «١» فقد علمت أنه لا هوية لها إلا تجدد أمر وتغيره لا المتجدد
فهو نفس نسبة التجدد لا الذي به التجدد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٨
فصل (٢١) في كيفية ربط المتغير بالثابت «١»

لقائل أن يقول إذا كان وجود كل متجدد مسبقا بوجود متجدد آخر
يكون علة تجده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته
فيؤدي ذلك إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدأ الأول
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكننا نقول إن تجدد شيء إن لم يكن صفة ذاتية
له ففي تجده يحتاج إلى مجدد وإن كان صفة ذاتية له ففي تجده لا يحتاج
إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جاعلا بسيطا لا مركبا
يتخلل بين مجعول ومجعول إليه ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة
للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شيء
ثبات ما وفعلية ما وإنما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فإذا كان ثبات
شيء ثبات تجده وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الأول
عليه - هذا النحو من الثبات والفعلية كما أن لكل شيء نحو من الوحدة وهي
مساوقة للوجود وعينه فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة أو بالفعل كانت
الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين والذي من
الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة والذي فعليته عين القوة الهيولى
والذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد والذي وحدته عين قوة الكثرة هو
الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت وبما هي

متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات- وحدثت الحادثات كما أن الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة إبداعا ومن حيث إنها قوة وإمكان يستصح بها الحدث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيتين واسططان للحدث الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٦٩ و الزوال في الأمور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الإشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه فصل (٢٢) في نسبة الحركة إلى المقولات

إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها أربعة أحدها أن المقولة موضوع حقيقي لها «١» والثاني أن الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة- الثالث أن المقولة جنس لها الرابع أن الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبديلا وتغيرا على التدرج والحق هو «٢» هذا القسم الأخير دون البواقي. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٧٠

أما الأول

فنقول التسود ليس هو أن ذات السواد يشتد فإن ذات السواد إن بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وإن حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته «١» وقد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف وإن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم أن موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرج من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كل نوع آخر أو صنف آخر وكذا الحركة في المقدار فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أو لا يكون فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تتضمن إليه من خارج الأول باطل لاستحالة التداخل ولأنه على فرض ذلك لم يزد

المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني أيضا باطل لأن ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان أولا «٢» وإن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعني الهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاضدة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة. و اعلم أن الإمام الرازي لما نظر في قولهم إن التسود يخرج سوادا من نوعه- زعم أن معناه أنه يخرج به إلى غير «٣» السواد ولأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٧١

اشتداد السواد يخرج به من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول به في الحركة المقادير.

أقول فساد ما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست أدري أي حد من حدود السواد سواد عنده «١» والبواقي كلها غير سواد مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون وإذا لم يكن سواد فأشياء كـ

ثم اعترض على قولهم إن للمتحرك في المقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمانين وإلا لم تكن الحركة فيه بأنه يلزم عليهم القول بتتالي الآتات قال والذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوة فيه نظر لأن الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل

يكذبها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٧٤
الحس أيضا فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول.
و أما بطلان القسم الثاني فهو أيضا يعلم مما ذكر لأنه إذا لم يجز كون شيء موضوعا لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض إلا أن يعني بكونه واسطة معنى آخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما أي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية.
و أما القسم الثالث

و هو كون المقولة جنسا لهذا فقد ذهب إليه بعض فزعموا بأن الأين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد- كما أن السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن هاهنا شيء وهو أن ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هي من «١» العوارض التحليلية والعوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول بأن الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وأن الكيف السيال حركة- بمعنى أن ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضا غير بعيد.
ثم إن «٢» هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيال والثبات مخالفة نوعية محتجين بأن السيالية داخلية في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لمسا ليس بسيال.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٧٥
و منهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط والحجتان

غير صحيح فإن وصول الفلك في الحركة اليومية إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الأمسي عنده بالشخص «١» والهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايضة إلى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية فإن كلا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء آخر واعلم أن تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على «٢» المسامحة فإن تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوة إلا أنها قوة قريبة من الفعل أما تعلق الحركة بما فيه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٧٧

الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة إلى أنها «١» نفس المقولة التي وقعت فيه الحركة- وليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة نعم هي «٢» بعينها «٣» مقولة أن ينفع إذا نسبت إلى القابل ومقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل «٤» ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما لأنها الخروج عن هيئة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٧٨ و الترك لهيئة فهي يجب أن يكون خروجا عن هيئة قارة لأنها لو وقعت في هيئة غير

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٧٩ قارة لما «١» كان خروجا عنها بل إمعانا فيها وبالجملية معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة وليس لتينك المقولتين فرد آني مثلا «٢» إن وقعت الحركة في التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخينه متبردا- مع أنه لم يخرج عن التسخين [التسخين] حتى يكون متحركا فيه وإن كان في أثناء حركته ترك التسخين فالحركة في غير مقولة أن ينفع وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى وأما الإضافة فإنها وإن وقع فيها التجدد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود

الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فإن حركتها تابعة لحركة
أينية في العمامة أو نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا
أربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والأين والوضع
والسكون يقابلها «٣» تقابل الضد أو العدم وتفصيله
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٠

في كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح أن يعطي رسماً من الوجود
لأن الذي هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلاً والجسم الذي ليس فيه
الحركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زائد يتميز به عن غيره ولو لم
يكن زائداً لما فارقه إذا تحرك - فإذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا
محالة له فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به إلى شيء كعدم
القرنين في الإنسان مما لا ينسب إلى وجود وقوة بخلاف عدم المشي له فإنه
يوجد عند ارتفاع علة المشي وله وجود بنحو من الأنحاء وله علة هي بعينها
علة الوجود بالقوة ومن هاهنا يعلم أن علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم
كما مرت الإشارة إليه وهذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل
هو لا شيء شيء في شيء ما معين بحال ما معينة وهي كونه بالقوة
فصل (٢٤) في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس
أما الأيون
فوجود الحركة فيه ظاهراً
و كذا الوضع
فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه -
أما الجسم الذي لا يحيط به مكان
كالجسم الأقصى الذي لا يحف به خلاء ولا ملء إذا استدار على نفسه يكون
حركته لا محالة في الوضع «١» إذ لا مكان له عندهم وأما الذي في مكان
فإنه أن يبين كليته مكانه أو يلزم كليته المكان ويبين أجزائه أجزاء
المكان فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل

وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد «٢» أن يقبل الاشتداد و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨١

الاستكمال وهذا في الأين والوضع غير ظاهر عند الناس «١» وذلك
متحقق فيهما- فإن كلا منهما يقبل التزيد والتنقص وأما الحركة في الكيف
فهو اشتداده أو تضعفه واعلم أن الحركة كما ذكرناه مرارا هي نفس خروج
شيء من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه ولذلك قالوا إن التسود
ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته «٢» قالوا فليس في
الموضوع سوادان سواد أصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثليين
في موضوع واحد بل يكون له في كل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٢

حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد إذ لا
يخلو لنا إذا فرضنا سوادا فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد
عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجودا فإن لم يكن موجودا فمحال
أن يقال ما عدم قد اشتد لأن المتحرك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان
السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من أنها كيفية واحدة سيالة فظهر
من هذا أن لها في كل آن مبلغا آخر فيلزم أن اشتداد السواد يخرج من نوعه
الأول إذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه وزيادة عليه مضافة إليه بل كل ما
يتعلقه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة أقول إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط
يمر على سطح فها هنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال
الحركة بمعنى التوسط ونقط أخرى يتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة
منها بحيث تعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود
فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة- وأشياء كنقط مفروضة
من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح أن يقال
من السواد شيء كالأصل مستمر وله وحدة ضعيفة وأشياء كل منها يشتمل

إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق أن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد- ولو كانت الماهية موجودة والوجود أمرا معقولا انتزاعيا كما ذهب إليه المتأخرون- لزم في صورة الاشتداد «١» وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٨٤

محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ كما يظهر بالتأمل.

و الثاني أن السواد لما ثبت أن له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية

ظهر أنها مع وحدتها وشخصيتها تتدرج تحت أنواع كثيرة وتبديل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماله أو نقصه وهذا ضرب من الانقلاب وهو جائز لأن الوجود هو الأصل والماهية تبع له كاتباع الظل للضوء- فليجزم مثله في الجوهر.

و الثالث أن هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد- منقسم ففهم في المنقسمات عند القائلين بها

إلى سابق ولاحق وله أفراد بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آت ولكل من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه أيضا كل من تلك الأبعاض والأفراد الآنية فله وحدة سارية في الأعداد لأنها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فإن قلنا إنه واحد صدقنا وإن قلنا إنه متعدد صدقنا وإن قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدقنا وإن قلنا إنه حادث في كل حين صدقنا- فما أعجب حال مثل هذا الوجود وتجده في

كل أن والناس في ذهول عن هذا- مع «١» أن حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال وهم متجددون في كل حين لأن إدراكه يحتاج إلى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحدا بعينه ولنصرف العنان إلى إثبات الحركة في الجوهر تنميما لما سبق ذكره فيه. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٥

فنقول لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شئون وأطوار ذاتية وله كمالية وتنقص والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بأن الحركة الواحدة أمر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي واستدلوا عليه بأن الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدأ ومنتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة شخصية يتعين بفاعلها وقابلها وسائر ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئية وإنما له أجزاء وحدود بالقوة- فنقول إذا جاز في الكم والكيف وأنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة- مع كون الوجود المتجدد أمرا شخصيا من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكمالته في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته ووحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كل آن يفرض وأما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهرى «١» من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا أو لا يبقى فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد أحدث جوهرًا آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرًا آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال في الجوهر وإنما جاز في السواد والحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم وأما في الجوهر الجسماني

فلا يصح هـ _____ إذا إذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٦
لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى.

فأقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد- إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنه باق على الوجه الذي مر لأن الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زمني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وإن أريد به أن المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده أولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار «١» أنه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين- فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل- بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آفات مفروضة في زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما استكمالا تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما أو كيفا أو جوهرًا- ودعوى الفرق بأن الأولين ممكنان والآخر مستحيل تحكم محض بلا حجة فإن
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٧
الأصل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع «١» كل حركة وإن وجب أن يكون باقيا بوجوده وتشخصه إلا أنه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخص «٢» بوجود

صورة ما وكيفية ما وكمية ما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٨

فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها «١» أ ولا ترى أن تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بأن العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقة في كل آن إلى صورة أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة شخصية بعينها إلى تلك المادة فإذا جاز ذلك في أصل الجسمية وهي نوع «٢» أي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة وإن لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الأجسام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٨٩ المتخالفة إذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز» مثل ذلك في النوعيات الصورية- التي مادتها «٢» القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل إشكال الحركة في مقولة الكم الذي اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكرها صاحب الإشراف ومتابعوه- حيث قالوا إضافة مقدار إلى «٣» مقدار آخر يوجب انعدامه وكذا انفصال جزء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٠

مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس أيضا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة «١» حيث قال في بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه- وقد سألته عن هذه المسألة بهذه العبارة أما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان ولي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف- وأما في النبات فالبيان أصعب وإذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة «٢»

وليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسبها مادة وأكثر منها- وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة «٣» الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى يثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩١

و أجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية- دون قوة البعض الآخر فلعل قوة السابق وجودا هو الأصل المحفوظ لكن «١» نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل «٢» بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض «٣» منه التالي شبيها به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس «٤» ولعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصح في النبات- لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه أو لعل «٥» للحيوان والنبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا أو لعل «٦» المتشابه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٢
بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر «١» الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقسامه لا يعدمه مع ذلك اتصالا وفيه المبدأ الأصلي أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه أشراك وحبائل إذا حام حوليها العقل وفرع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصا إلى جانب الحق وأما ما عليه الجمهور من

أهل النظر فليجتهد كما عنيينا في أن يتعاون على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله انتهى كلامه.

فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره- إن أنعم الشيخ أدام الله علوه بإتمام الكلام في إثبات شي ء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان وفي النبات كانت المنة أعظم فكتب في جوابه إن قدرت انتهى فعلم أن ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره ووجه الانحلال أن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد إلى حد كما قالت الأطباء في عرض المزاج الشخصي- والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل والوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٣ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم «١» أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لأن وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معيناً وأما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة أخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المتنوعة التي هي مبدأ الفصل الأخير له مع جسمية ما التي بإزاء جنسه القريب والجنس يعتبر مبهماً والفصل محصلاً فتبدل أحاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية «٢» وقولهم انضمام شي ء مقداري إلى شي ء مقداري يوجب إبطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر وغير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية

فصل (٢٥) في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الأخير متعين وباقي المقومات لماهية من الأجناس والفصول التي «٣» هي من لوازم وجوده

وأجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٤

فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال وقبول الابعاد مثلاً فصل
للجسم بما هو جسم- بالمعنى الذي هو به مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله
قوة كالهيولى الأولى إذ هي قوة الاتصال ومقابله وتماमितه هو كونه بالفعل
وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذلك النامي فصل للجسم
النامي وبه تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته
وحامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر
النامي لأنها معتبرة فيه على وجه العموم والإطلاق لا على وجه الخصوصية
والتقييد وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس- وكذا كل ما يقوم
وجوده من شيء كالمادة ومن شيء كالصورة مثل الإنسان بحسب نفسه
وبدنه فالنامي إذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها ولا يتبدل
ذاته وجوهره النامي بشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم
شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا هو
ولا جزؤه لأن ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسمية في أي فرد تحققت على
الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس
فيه وهو نفسه الحساسة- ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية
والشخص بعينه باق فإذا أحكمت هذه القاعدة وتقررت لديك فقد علمت بوجود
الحركة في الكم وأن الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم
نوعى «١» وأما في التخلخل والتكاثف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٥

فهى الهيولى الأولى وعلمت أيضاً أن جوهريات الأشياء الواقعة في
عالم الكون وهو جملة ما في عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير والدثور بعد
ما كان منحفظاً فيها شيء كالأصل والعمود وهو كوجود الفصل الأخير في
الطبائع المركبة لأن وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة

بذاتيات هذا النوع التي تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية «١» فبدأ الفصل الأخير للنوع الكامل كالإنسان مثلا له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الأنواع- التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لأن هذا تمام تلك الأنواع وتمام «٢» الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما سيتضح زيادة الاتضاح بالبراهين فلا جرم «٣» حكمنا أيضا بأن لكل طبيعة فلكية أو عنصرية جوهر عقليا ثابتا كالأصل وجوهر يتبدل وجوده ونسبة ذلك الجوهر العقلي إلى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام إلى النقص ونسبة الأصل إلى الفرع والله أقرب إلينا من كل قريب وتلك الجواهر العقلية بمنزلة أضواء وأشعة للنور الأول الواجبي لأنها صور ما في علم الله وليس لها وجودات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٦

مستقلة بأنفسها لأنفسها وإنما هي وجودات متعلقة الذات بالحق مثال ذلك الصور «١» العلمية التي توجد في أذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك أمر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وإن اشمأز عنه طبائع القاصرين وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول الحق أن الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية وكما أن كلا من هذه الأعراض القارة وغير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك في ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكما «٢» أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٧

الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن أن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس - التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد «١» فإن تسخير النفس واستخدامها للأولى ذاتي لأنها قوة منبعثة عن ذاتها وللأخرى عرضي قسري وإنما يقع الإعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس أحيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان «٢» إحداهما طوعا والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٩٩ و الأخرى كرها «١» ولها أيضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية كمبادئ الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والإمساك والهضم والإحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا وإسلاما وتفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادئ الحركات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٠ الاختيارية الأينية والوضعية كالكتابة والمشي والقيود والقيام «١» وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية- ولها بما هي نفس عقلية جنود «٢» وخوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعا ورضا وهي كمبادئ الإدراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادئ الأشواق والإرادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة «٣» المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والأخرى بائدة هالكة وفي هذا سر المعاد الجسماني - كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠١ فصل (٢٦) في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم أن الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئا من الأمور الطبيعية «١» فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة

الجسم- والتالي باطل فالمقدم مثله أما بيان بطلان التالي فلأنها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة وأما بيان حقية الملازمة فلأن الطبائع والقوى لا تفعل إلا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه أن الإيجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو إيجاده متقوم بها ثم إن وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها- وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هذا خلف ويلزم من هذا أن لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها وإلى ما حل في ذاتها وإلا لكان لذي الوضع وضع آخر هذا محال فكل ما يفعل المادة أو يفعل في المادة فيمتنع أن يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعل في مادتها وإلا لتقدمت المادة الشخصية على المادة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٢

فإن «١» جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية- كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتأثير بينها وبين هذه الأمور فلا بد أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة ولوازمها وآثارها- ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين في الوجود «٢» فالطبيعة يلزم أن تكون أمرا متجددا في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددتها اللازم وكذا كيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها وكذلك في سائر الأحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٣

في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء إلا أن فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة إنها شريكة علة الهيولى - لا أن «١» الصورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدمة عليها لأنهما معا في الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الأجسام فإن الأوضاع المتجددة للفلك تجدها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية التي في العنصریات من البسائط والمركبات. برهان آخر مشرقى:

كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق أنها علامات للتشخص ومعنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي «٢» بالفصل المنطقي كالنامي للنبات - وكالحساس للحيوان والناطق للإنسان فإن الأول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإن كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٤
منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمة الذاتي وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإن الشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه الشخصيات كلا أو بعضا كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها «١» بل عينه بوجه فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه

بالذات أنه الجوهر المتصل المتكتم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض ع_____رض.

تنبيه تمثيلي:

إن كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله أيضا أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد وهذا كما أن الروح الإنساني لتجرده باق وطبيعة البدن أبدا في التحلل والذوبان والسيلان وإنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال والخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق من جديد وكذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وصورتها المفارقة الأفلاطونية باقية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٥
أزلا وأبدا في علم الله تعالى ولست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا ببقاء الله تعالى إياها «١» وبين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه- فالأول وجود دنيوي بئد دائر لا قرار له والثاني وجود ثابت عند الله غير دائر ولا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين «٢»
فصل (٢٧) في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من أن الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجهه آخر
حاصل ما ذكره كما مر أن الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعا وذلك لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقيا ف_____في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٦

وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وأن يحصل عقبيها صورة أخرى فتلك الصور المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلك الحركة وإن لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود- ويمكن تحليل «١» هذه الحجة إلى حجتين إحداها أنه يلزم تتالي الآتات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره الثانية أن الحركة تستدعي وجود الموضوع- والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لأن الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه فإذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام «٢» الأول لغوا ضائعا فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها أن الحركة في الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها أكثر من آن- وعدم الصورة يوجب عدم الذات فإذا لا يبقى شي ء من تلك الذات زمانا وكل متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث لأنه منقوض بالكون والفساد فإن قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات إن عني بها أن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة- بل المتحرك هو المحل مع صورة ما أية صورة كانت كما أن المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما وإن عني أن عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك وإلا لكانت المادة حادثة «٣» في كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية أو تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فإن لم يوجد هناك شي ء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة- وإن وجد فيها شي ء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٧

ثم من العجب أن الشيخ لما أورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو أن الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم

المادة.

أجاب عنه بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة- لا بالوحدة الشخصية فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة- فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق أن المادة باقية والصورة أيضا باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا تنافي «١» الشخصية كما صرحوا في بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم «٢» أن كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصور في تبدلها الاتصالي. ثم إن الشيخ أورد حجة أخرى غيرهما وبين ضعفها هي أن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضد إلى «٣» ضد ثم قدح فيها بأننا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وإن لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأن المائئة والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غايمة الخ لاف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٨
فصل (٢٨) في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للأجرام
السمائية والأرضية

و لعلك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير القار منحصر في الزمان والحركة واختلفوا في أن أيهما غير قار بالذات والآخر كذلك بالعرض فالجمهور «١» على أن هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في عدم قرار الذات وذهب صاحب الإشراق إلى العكس وأما كون الطبيعية جوهر غير ثابت الذات فلم يقل به أحد. فاعلم أولا أن المتبع هو البرهان والعقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا.

و ثانيا أن كلامهم يحمل على أنه مبني على الفرق بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان أمر ماهيته ماهية التجدد والانقضاء والطبيعة إنمّا وجودها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٠٩ وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة.

و ثالثا أن الحركة عبارة عن خروج الشي ء من القوة إلى الفعل تدريجا «١» لا الشي ء الخارج عنها إليه وهو معنى نسبي والأمور النسبية والإضافية تجدها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه وثباته فضلا عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فهنا ثلاثة أشياء تجدد شي ء وشي ء به التجدد وشي ء متجدد والأول معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع وكذا خروج الشي ء من القوة أو حدوث «٢» الشي ء لا دفعة معاهما غير معنى الخارج من القوة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث «٣» وكما أن فى الأبيض أمورا ثلاثة أبيضية وهي معنى نسبي انتزاعي وبياض وشي ء ذو بياض - فكذا فيما نحن فيه فالخروج التجدي من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة ووجودها فى الذهن لا بحسب الخارج وأما ما به الخروج منها إليه أولا فهي نفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٠ الطبيعة وأما الشي ء القابل للخروج فهي المادة وأما المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي وأما قدر الخروج فهو الزمان فإن ماهيته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجي ء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه.

و أما رابعا فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم فأول حكيم قال فى كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ «١» وقال بَلْ هُمْ فِي

لَبَسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ وَقَوْلُهُ «٢» إِمَارَةٌ إِلَى تَبَدُّلِ الطَّبِيعَةِ يَوْمَ تَبَدَّلُ الْأَرْضُ
غَيْرَ الْأَرْضِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أَنْتِ يَا طَوْعَاءُ أَوْ كَرْهَاءَ قَالَتَا أَنْتِنَا
طَائِعِينَ وَقَوْلُهُ كُلُّ أَتَوَّهٍ دَاخِرِينَ وَقَوْلُهُ عَلَى أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالُكُمْ وَتُنْشَأَكُمْ فِي مَا لَا
تَعْلَمُونَ
وَقَوْلُهُ إِنَّ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١١

يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * «١» وَقَوْلُهُ كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ إِلَى غَيْرِ
ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْمَشِيرَةِ إِلَى مَا ذَكَرْنَاهُ وَمِمَّا يَشِيرُ إِلَى تَجَدُّدِ الطَّبَائِعِ
الْجِسْمَانِيَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا
جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ - تَوَفَّيْتُهُ رُسُلَنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ وَجِهَ الْإِمَارَةُ أَنَّ مَا وَجُودَهُ
«٢» مُشَابِكٌ لِعَدَمِهِ وَبِقَاوِهِ مُتَضَمِّنٌ لِدَثْوَرِهِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَسْبَابُ حِفْظِهِ وَبِقَائِهِ
بَعِينُهَا أَسْبَابُ هَلَاكِهِ وَفَنَائِهِ وَلِهَذَا كَمَا أَسْنَدَ الْحَفِظَ إِلَى الرِّسْلِ أَسْنَدَ التَّوْفِي
إِلَيْهِمْ بَلَا تَقْرِيطٍ فِي أَحَدِهِمَا وَإِفْرَاطٍ فِي الْآخَرِ وَفِي كَلِمَاتِ الْأَوَائِلِ تَصْرِيحَاتُ
وَتَنْبِيهَاتُ عَلَيْهِ فَلَقَدْ قَالَ مُعَلِّمُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَةِ فِي كِتَابِهِ الْمَعْرُوفِ بِكِتَابِ
أَثُولُوجِيَا مَعْنَاهُ مَعْرِفَةُ الرَّبُوبِيَّةِ إِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ جَرَمٌ مِنَ الْأَجْرَامِ ثَابِتًا
قَائِمًا مَبْسُوطًا كَانَ أَوْ مُرَكَّبًا إِذَا كَانَتِ الْقُوَّةُ النَّفْسَانِيَّةُ غَيْرَ مُوجُودَةٍ فِيهِ وَذَلِكَ
أَنَّ مِنْ طَبِيعَةِ الْجَرَمِ السَّيْلَانُ وَالْفَنَاءُ فَلَوْ كَانَ الْعَالَمُ كُلُّهُ جَرَمًا لَا نَفْسَ فِيهِ وَلَا
حَيَاةَ لِبَادَاتِ الْأَشْيَاءِ وَهَلَكَتْ هَذِهِ عِبَارَتُهُ وَهِيَ نَاصَةٌ عَلَى أَنَّ الطَّبِيعَةَ
الْجِسْمَانِيَّةَ عِنْدَهُ جَوْهَرُ سَيَالٍ وَأَنَّ الْأَجْسَامَ كُلَّهَا بَائِدَةٌ زَائِلَةٌ فِي ذَاتِهَا وَالْأَرْوَاحُ
الْعَقْلِيَّةُ بَاقِيَةٌ كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ «٣» وَقَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْهُ إِنَّ كَانَتِ النَّفْسُ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٢

جرما من الأجرام أو من خير الأجسام [الأجرام] لكانت متقضية
سيالة لا محالة لأنها تسيل سيلانا تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت
الأشياء كلها إلى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي «١» علتها
بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرما محضا وهذا محال انتهى وهذا أيضا

الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم
من الكمية والكيفية لكن المكانية إما
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٤

مستقيمة أو منعطفة أو راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها
لنتاهي الأبعاد المكانية كلها والأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل
حركتين متخالفتين جهة والسكون لا يكون إلا في الزمان لأنه قوة الحركات
كما مر وقوة الشيء لا بد أن تكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر إلى
حركة حافظة له وهو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجديدي
الاتصالي والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي
غنية عن سائر الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي أقدم
الحركات وأما أن المستديرة أدومها فلما مر أن غيرها منقطعة إلى سكون لأنه
عدمها وهو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة أو ملكة- مفتقرتين إلى قابل
زمانى متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها وقد
علم أن حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور وأما أنها أتمها فلأنها في
نفسها لا يحتل الزيادة في الكمية كباقي الحركات ولا الاشتداد ولا التضعف
في السرعة والبطء لما ستعلم في مباحث الأفلاك ولأن فاعلها وغايتها ليس
أمرا محسوسا بل أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه والبعد عنه لكونه
خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الأينية وتشتد
حركتها أخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية يضعف أخيرا
كلما بعد من القاسر وذلك لأن الشيء كلما هو أقرب من مبدئه وأصله فهو
أشد وأقوى وكلما بعد منه فهو أضعف وأوهن وأما أنها أشرف منها فلأنها
تامة والتام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد
ظهر أن الجرم المتحرك بالاستدارة وجب أن يكون أقدم الأجرام وأتمها وأشرفها
طبيعة إذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه
فبقوته الممسكة له تجدد جهات الحركات الطبيعية- الأينية المستقيمة وجهات

الأبعاد المكانية كما سيجي ء موعد بيانه في مباحث الجهات- ومباحث
الفلكيات

إن شاء الله تعالى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٥
فصل (٣٠) في إثبات حقيقة الزمان وأنه بهويته الاتصالية الكمية مقدار
الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها
أما إثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي «١» لنا على طريقة الطبيعيين «٢»
مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ
والترك تارة- ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما أو في
أحدهما تارة أخرى فحصل لنا العلم بأن في الوجود كونا مقداريا فيه إمكان
وقوع الحركات المختلفة أو المتفقه- غير مقدار الأجسام ونهاياتها لأنه غير
قار وهذه قارة فهو مقدار لأمر غير قار وهو [هي] الحركة وشرح ذلك
موكول إلى علم الطبيعة وأما على «٣» طريقة الإلهيين- فلأن كل حادث
هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجمع به البعدية لا كقبلية الواحد على
الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٦

مما يجوز أن يكون قبل ومع وبعد ولا العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم
لاحق بل قبلية قبل يستحيل أن يجمع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية إلا وبين
القبل بهذه القبلية وبين الذي هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقعة
عند حد- ومثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم والتأخر فيه تجدد قبليات
وبعديات وتصرم تقدمات وتأخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات
على نعت الاتصال بمحاذاة الحركات في المسافات الممتعة الانقسام إلى ما
لا ينقسم أصلا فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو
كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية «١» متصلة غير قارة وعلى التقديرين
«٢» فإما جوهر أو عرض فإن كان جوهر «٣» فلاشتماله على الحدوث

و اعلم أنه سيجي ء إثبات أن الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات «١» المقتضية للأشواق والإرادات التي بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى.

قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة «٢» إلا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وإن كانت متجددة- فإنها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار تكون كالثابتة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١١٩

و قال في موضع آخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص «١» الذي يتكون بعده كما يكون هو أيضا غاية لطبيعة أخرى جزئية وأما الأشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات.

و قال أيضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس التي له تصورا بعد تصور- وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الآخر أي يستعد بالأول للثاني ويصح «٢» أن يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص أو تصورات مختلفة.

و قال أيضا فيها هذا التصور الثاني مثل الأول نوعا لا شخصا يجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثليين لكانا واحدا «٣» وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد.

و قال أيضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعاً وسببه تجدد توهم بعد الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٠

توهم هذه عباراته بألفاظه وهي في قوة القول بإثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين.

الأول أن التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره أن صورة الجوهر

جوهر وتصورات الأفلاك إنما يكون لمبادئها المحركة إياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم أن غرضها في الحركة ليس أشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صوراً جوهرية أشرف من الجواهر العنصرية. «١»

و الثاني أن الوضع لكل جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرحوا به «٢» وجميع أوضاع الفلك طبيعية له لا أن بعضها طبيعي والبعض قسري إذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت أن المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق أن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٢١ نعت الاتصال التدرجي. و قال أيضاً في التعليقات طبيعة الفلك من حيث إنه طبيعة الفلك تقتضي الأين الطبيعي والوضع الطبيعي لا أيناً مخصوصاً «١» فيكون النقل منه قسراً.

و قال أيضاً هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعية له انتهى أقول لما خرج من هذا الكلام إن كل وضع من أوضاع الفلك طبيعي وكل أين من أيونه طبيعي ومع كونه «٢» طبيعياً ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك إلا بأن يكون طبيعة الفلك أمراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الأوضاع والأيون وسائر اللوازم وهذا وإن لم يكن يذهب إليه الشيخ ومتابعوه إلا أنه الحق الذي لا محيص عنه والذي «٣» يناسب آراءهم أن طبيعة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٢٢

الفلك تقتضي أولاً وبالذات الوضع المطلق والأين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما وإنما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم أما أولاً فلما تقرر عندهم

أن مقصود الطبيعة لا يكون إلا متعينا شخصيا إذ المعنى الكلي لا وجود له في الأعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس في بيان تسميتهم الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى وأنواعها بالثانية وأجناسها بالثالثة أن الوجود يتعلق بالشخص أولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا وأما ثانيا «١» فلما علمت في مباحث الوجود أن الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه أما الماهيات التي يقال لها الطبائع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن إلا بتبعية الوجود والحاصل أن الوضع والأين من جملة الشخصيات ولوازم الوجودات والتبدل فيهما إما عين التبدل في نحو الوجود أو لازم له وليس كما «٢» ظن في المشهور أن هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان والحركة وإلا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زمني فهو متشخص بالزمان وفاعل الشيء غير متشخص به- ولا مفقور في وجوده إلى ذلك الشيء فعله الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبته الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٢٣

إلى أجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا- ويكون علة حدوثه وعلة بقاءه شيئا واحدا إذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات- بقاءه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا أن كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والأين «١» وسائر العوارض المادية «٢» أمور سائلة زائلة إما بالذات وإما بالعرض ففاعل الزمان على الإطلاق لا بد وأن يكون أمرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية فجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجددية ينفع تارة عنه ويفعل أخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصة وذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التي لها وجهان فالتبيعة العقلية أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجدها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديمه

وبه يتجدد «٣» ويتعين الزمانيات وبجرمه يتجدد الجهات والمكانيات بمثل
البيان «٤» المذكور إذ كل جرم شخصي كما يفتقر إلى الزمان والحركة في
إمكانه الاستعدادي وحدوثه التجديدي كذلك يحتاج في مكانه ووضع جهته إلى
ما يحيط به ويعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعاً «٥» فإن هذه الأمور كما
أشرنا إليه إما من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٤

الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالأكوان
الجسمانية مطلقاً أكوان ناقصة تحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد
علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات والوجود عنها
فلا يجوز أن يكون علة الزمان زماناً قبله ولا علة المكان مكاناً قبله وعلة
الوضع وضعاً آخر وهكذا في الكم وغيره فهذه «١» الأمور مع أنها حوادث
متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلا أمراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً
عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه
الإلهية أو كلماته التامات التي لا تنتفي أو عالم أمره الذي إذا قال شيء كن
فبك

فصل (٣٢) في أنه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء إلا الباري عز
مجد

لما علمت أن الزمان وما يقترنه ويحتف به أمور تدرجية وأكوان متجددة
الخصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما
أي تقدماً لا يجمع بحسبه القبل للبعد يكون زماناً أو ذا زمان «٢» فيكون
قبل كل زمان زمان - وقبل كل حركة حركة وقد ثبت أيضاً فيما مر أن علة
الشيء لا بد وأن تكون - غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء «٣» فلا
يتقدم على الزمان إلا الباري و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٥

قدرته وأمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم
وأخرى بالملائكة عند آخرين وبالصور الإلهية عند الأفلاطونيين وللناس فيما
يعشقون مذاهب وأيضا لو تقدم على الزمان والحركة شيء هذا التقدم
التجديدي لكان عند وجوده عدمها وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه
ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجبا أو ممتنعا وكلاهما يوجب
انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع إمكان
الحركة لا بد وأن يكون من شأنه الحركة كما مر ولكن لا يكون إلا جسما أو
جسمانيا وكل ما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يوجد حركته فإما لعدم علته أو
لعدم شيء من أحوال علته أو شرائطها التي بها تصير محركة فإذا وجدت
الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في
حدوث تلك الحركة وهكذا إلى لا نهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعة
معا أو متعاقبة على التوالي وكلاهما محال عندنا «١» وعند محققي
الفلاسفة أما الأول فللقواطع البراهين كالتطبيق والتضاييف وبرهان الحيثيات
وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها
شيء حادث لا بد لها من علة حادث وأما الثاني فلأن كل واحد منها لو كان
موجودا في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا يلزم تتالي الآتات وتشافع
الحدود وستعلم استحالة في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وإن كان كل
منها في زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها
عن بعض فلا وجود لها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٦

و لا لأزمنتها لا خارجا ولا ذهنيا وما لا وجود لها لا ذهنيا ولا خارجا
فلا ترتب بينها- ولا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر وإنما قلنا لا
وجود لها في الخارج لأن الموجودة من الزمان ليس فيه أمور منفصلة بل
الموجود منه أمر متصل بشخصي كما مر وإنما قلنا لا وجود لها في الذهن
فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة وزمانيات- متكررة غير متناهية بالعدد

وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين - فيكون ذهنا كاذبا والكلام في أسباب وجود الشيء الواقع في نفس الأمر وإن كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار - فالمتصل «١» بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان وأما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها وسنخها المتوسط أبدا بين حدودها وأجزائها التي هي أيضا جزئياتها بوجهه والآن السيل الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها فها هنا أمر عقلي «٢» هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا لما علمت مرارا أن كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو إما نفس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٢٧

أو عقل أو ذات الباري لا سبيل «١» إلى الأول لأن النفس بما هي متعلقة بالجسم - حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجسمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات - المتجددة المتصرمة على الاستقلال إما الباري ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله وما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ونسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الأمر والكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم - فله الخلق والأمر فعالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما أنه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو أمر خالق أبدا سرمدًا إلا أن أمره قديم وخلقته حادث - لما عرفت من أن الحدوث والتجدد لا زمان لهوياتها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان

أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا* ولم يقل خلق الله مفعولا «٢» ونسبة عالم أمره إليه- نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب- فإن وجود كل صورة كتيبة متأخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليهما جميعا إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٨ فصل (٣٣) في ربط الحوادث بالقديم «١»

قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في
ارتباط الحوادث بالقديم
[أسد الاقوال في المسألة]

و الذي هو أسد الأقوال الواردة منهم وأقرب من الصواب هو قول من
قال إن الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة
إلى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زمني فهي دائمة باعتبار وبه استندت
إلى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فإن سألنا عن كيفية
استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنا حكمنا حكما كليا أن كل
حادث فله علة حادثة- قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو
الماهية التي عرض لها الحدوث- من حيث هي معروضة له والحركة ليست
كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى أن ماهيتها الحدوث والتجدد فإن كان ذلك
الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن «٢» مفتقرا إلى أن يكون علة حادثة ونحن إذا
رجعنا إلى عقولنا لم نجد لها جازمة بوجوب حدوث العلة إلا للمعلول الذي
يتجدد أما المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلا نجد لها حكما عليه
بذلك إلا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم
يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدث العلة التي يفتقر إليها المعلول الحادث
لا يلزم أن يكون حدوثا زائدا وإلا لم يصح «٣» استناد الحوادث إلى الحركة
الدائمة فالحاصل أن كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته نفس

التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٩
صح أن يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير هي الحركة ولهذا عرفها قوم بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى.
[شكالات ايجان قنول]
أقول هذا الكلام وإن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنه فيه «١» بعد خلل كثير

الأول «٢» أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث

و لا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً - فبالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل ذلك الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدث «٣» الحادث بما هو حادث.

الثاني أن الحركة لكونها أمراً بالقوة لا يمكن «٤» تقدمها على وجود حادث موجب بالفعل
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٠
و الكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً متقدماً عليه طبعاً ويجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجبة بالفعل.

الثالث أن كلام «١» هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة وهذا غير صحيح إذ الأمر التجديدي البحث ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قديماً وأما الماهية الكلية فهي غير مجعولة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣١

و لا جاعلة فلا عبـرة باسـتمرارها كما سـبق.
الرابع أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق
بشخصه

و كذا ما فيه من الأجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها
الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح «١» وكذا
قوله إنها غير مفتقرة إلى علة حادثة غير صحيح «٢» أيضا فالحق الحقيق
بالتصديق أن الأمر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية
التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدرجية في الهيولى التي
هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وإن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث
لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث- كما أن الجوهر ماهيته في الذهن
غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغني القوام عنه فقد
يكون للوجود نعت لا يكون للماهية إذا جردت عن اعتبار الوجود وكما أن
وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية والأضعفية
وماهيته ليست كذلك فكذا بعض الوجودات تدرجي الهوية بذاته- لا بصفة
عارضة إلا بحسب الاعتبار والتحليل وليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة-
المحصلة للأجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام
الشخصي لا يكـون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٢
إلا متدرج الحصول لست أقول إن ماهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع
النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأننا قد نتصور طبيعة من
الطبائع الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والانقضاء والحدوث كما
لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة
لها وذلك لأن مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهية الشيء ووجوده لأن
حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مرارا من أنه متشخص بذاته
وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا

في الذهن لكان الجزئي كلياً والخارج ذهنياً والوجود ماهية والكل ممتنع
تنبيه فيه تنوير:

و اعلم أن كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه أو متخيله وذلك مثل « ١ » الزمان والحركة والدائرة والقوة فإن هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذلك المقادير والتعليميات كالجسم التعليمي فإن نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي - سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة أو كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة - ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكـون ممتـدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٣

متقدرا ولا فى ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شائعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده وإن سألت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركبة مما لا مطابق لها فى العقل لأنها هويات شخصية لا تحتل الشركة وما فى العقل أمور كلية يحتمل الشركة فكذاك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لأن الصور المنوعة للأجرام التي هي مبادئ لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هي آليات دائرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالماهيات وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وإن كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت ونحن سنقيم البرهان فى هذا الكتاب على أن الصور المنوعة للجواهر ليست داخلية تحت أجناس مقولة الجوهر ولا تحت شي ء من مقولات الأعراض- بل إنما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات وأجناسها وأنواعها لأنها وجودات محضة فائضة من

شئونات الحق الأول وهي آثار لأشعته العقلية وظلال لإشراقاته النورية.
 بحث وتحصيل:

و لك أن «١» ترجع وتقول إن هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فإن صدرت من غير قابل مستعد إياها «٢» لزم أن يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالاته يستلزم خلاف المفروض والتناقض- إذ التجدد ينافي الوجود المفارقي وإن صدرت عنه في قابل مستعد فإن «٣»

كل ما كان قابلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٤
حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل «١»
إلى لا نهاية وإن كان قديما «٢» فإما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم
ذاته كافية في القبول فتكون الصورة ثابتة أيضا لا متجددة «٣» والمفروض
أنها متجددة وإن لم يكف ذاته ولا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من
استعدادات لاحقة متجددة- فيلزم عليك الاعتراف بقدّم المادة ولزوم التسلسل
«٤» في المتعاقبات وأنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك
قدّم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٥
الصورية فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصورية على أن الكلام
«١» عائد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر أن ما بالقوة متقوم
بما هو بالفعل مفتقر إليه فإن الاستعداد الخاص «٢» إنما يحدث بصورة
بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لأنها علة موجبة له بالذات لا معدة له
ففقول لك «٣» أن ما أسلفناه
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٦
من الكلام يفى بحل هذه الشبهة ونظائرها فإن المادة القابلة إن كانت هيولى
أولى- فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لأن معناها الجوهر بالقوة «١»

والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة عدمية يتحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق أية صورة كانت وإن كانت مادة أخرى فهي أيضا من حيث كونها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٧
مادة حكمها حكم الهيولى الأولى فإن جهة القوة والنقص راجعة إلى معنى واحد «١» فهي أيضا إنما تتحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها إلا أن تحصلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة يتحصل بها مادة- فتلك الصورة أقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية وأما من جهة تشخصها المادي فيتحد بها المادة وتتعدد بتعدداتها وتتحدد بتحدداتها لست أقول من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزما لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده إلا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضية- وبالجمل لا يلزم مما ذكر مما ذكر قدم شي ء من الهيوليات أصلا وقد أشرنا إلى أن لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها «٢» العقلية لا يحتاج إلى مادة ولا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لازمة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٨

لوحدها العقلية الموجودة في علم الله وإذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا- وذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عدمي غير مفترق إلى علة معينة «١» بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوة «٢» قوة لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات وأما من حيث استعدادها الخاص القريب فيفتقر إلى صورة معينة هي جهة استعدادها

وقوته القريبة على أمر مخصوص وصورة مخصوصة «٣» فإذا خرج القابل من هذه القوة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وإمكان له وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقتها وتبطل هي أيضا بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجديدي وأما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي - فجوابه أن ذلك الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقا ولا لاحقا حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص - وأما إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وإن كان واردا لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وأن يكون معه وفي وقته الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٩

و هكذا إلى أن ينتهي العلل إلى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بأمر زائد - لأن الكلام في الأسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية وحاصل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفة لذواتها «١» وقد يختلف أيضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الأصلية «٢» مثال الأول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الإنسان ووجود النار ووجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها وغيره مثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانية وكذا أفراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الأعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض -

وإن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها ولكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم أنه ربما كانت في الحقائق الوجودية- المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتأخر الذاتيين اللذين لا يجمع القليل البعد لذاتها لا بقبليّة زائدة وبعديّة زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدّمات والمتأخّرات- المتفاوتة في القبليّة والبعديّة وذلك كالزمان المتصل عند القوم «٣» فإن له عندهم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٤٠

هوية متفاوتة في التقدم والتأخر والسبق واللاحق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا أن هذه هوية جوهرية والزمان عرض والحق أن الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان لأن الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدّر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان «١» ولها مقداران أحدهما تدريجي زمني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخر زمانيين والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم «٢» وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال «٣» التعليمات المادية بغير اتصال ما هي مقاديرها فكذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٤١

اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجسمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا ومن تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا

و منهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة «٢».

و منهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٤

و منهم من جعل عودة الفلك زمانا أي دورة واحدة «١» فهذه هي المذاهب
المسلوكة- في الأعصار السابقة في ماهية الزمان التي أحصاها في
الطبيعيات وذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الزمان «٢» مقدار الوجود
والأشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب ومن الذاهبين إلى الرابع
من تخيل للزمان وجودا مفارقا على أنه واجب الوجود بذاته وإليه ذهب جمع
من متقدمة الفلاسفة ومنهم من يضع إدراجه في الطبائع الإمكانية لكن لا
على أن يعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن
المادة وهذا الرأي منسوب إلى أفلاطون الإلهي وبعض أشياعه ومشرع
الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلا ما لم يعتبر نسبة
ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات
لم يكن فيها إلا الدوام والسرمد وإن حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة
التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم إن اعتبرت نسبته
إلى الذوات- الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد
وإن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه
فذلك هو الدهر الدهر «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٥

و إن اعتبرت نسبته إلى التغيرات المقارنة «١» إياه فذلك هو المسمى
بالزمان وصاحب المباحث المشرقية تحير في أمر الزمان وتشبث في شرحه
لعيون الحكمة- للشيخ الرئيس بذيّل أفلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد
ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم أنني إلى الآن ما وصلت إلى
حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما
يمكن أن يقال من كل جانب وأما تكلف الأجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك

لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسألة. و قال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك أن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون والأقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمدًا ودهرًا وزمانًا. ثم قال وأما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب «٢» وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله. و قال أيضا موردا على مذهب أرسطاطاليس إن بداهة العقل حكمة بأن إله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وأنه الآن موجود معه و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٦

أنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعديّة يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلتن قلتم لو لا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعديّة فنقول قد جوزتم أن يكون الشيء محكوما عليه بالقبلية والبعديّة والمعية بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك «١» وهذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه إلا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد وأما إن حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء انتهى ما ذكره. و أقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها ووجود تجدها والشبهات التي أوردتها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل

الله حيث يحين حينها في موضع أليق بها والحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية «٢» بالقياس إلى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها إلا معية أخرى غير الزمانية وهي المعية القياسية المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا أراد به ليس أنه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به أنه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٤٧

إليه ومن جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته وهو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعة باعتبار تجدها الذاتي ولوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه أراد به الحقيقة العقلية - المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر ويمتد بحسب وجودها التجديدي المادي - لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمدًا ومن ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل وأرفع ممما فهمه الناس

وقد ورد في الحديث: لا تسبوا «١» الدهر فإن الدهر هو الله تعالى وفي الأدعية النبوية: يا دهر يا دهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد ونسبة الثابت إلى المتغير دهر ونسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبة الباري إلى أسمائه «٢» وعلومه وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٨
موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة
معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية
فصل (٣٤) فى أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن كل حادث يسبقه عدم لا يجمع وجوده «١» وما به القبلية
ليس نفس عدم لأن عدم يكون بعد أيضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد
فليس عدم بما هو عدم قبل ولا بعدا وليس أيضا ذات الفاعل لأن ذاته توجد
مقارنة أيضا ولا شيء من الأشياء التي يصح أن يوجد مع المتأخر قبل
لذاته هذا النحو من القبلية- فإذن كون عدم سابقا هو أن ذلك عدم للشيء
مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية
زمان آخر وهكذا القياس في آن يفرض نهاية فإذن ليست لمطلق الزمان بداية
ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة- من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه
من حيث لا يشعر وقد علم أن الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم
الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم إلا بمادة وجسم
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٩
فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضي ولا يحصى وإن
تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا مع أن كل زمان «١» وكل حركة حادث وكذا
كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق واللاحق كما مرت
الإشارة إليه وهذا غريب «٢».
فإن قيل هذا التقدم أمر وهمي مقدر كما أن فوقية عدم خارج العالم وهم
محض فكما لا يلزم من تناهي المكان أن يكون عدمه في مكان فكذلك لا
يلزم من تناهي الزمان أن يكون عدمه في زمان.
فنقول إن العقل يدرك ببداهته ترتبا بين وجود شيء وعدمه حيث لا يجتمعان
«٣» وليس ذلك الترتب بالعلة لأن العلة والمعلول يجب أن يكونا معين- ولا

بالطبع لأن المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعة و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٠

ظاهر أنه ليس بالشرف والمكان فتعين أن يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه وإن حصل كان عدم الزمان في زمان البتة وأما الفرق بين ذلك وبين الأحياء المتهمة خارج العالم فهو أن الحيز في كونه متناهي لا يفنقر إلى حيز آخر وأما في كونه محدثا فيتوقف على

مسـ بوقيته بالعـ دمـ

فإن قال قائل إن هذا «١» يوجب أن يكون إله العالم زمانيا وأن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الأزمنة إلى لا نهاية. فنقول أما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضا فإن ذاته تعالى وإن كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية زمانية يرجع إلى الفيئية لكنه لما كان مع كل شيء لا بمزاولة ولا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه أنه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده وأما كون كل زمان «٢» مسبقا بزمان آخر بمعنى أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥١

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا إلى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشؤه أن هذه الأشياء- من الأمور الضعيفة الوجود التي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلا فى الزمان.

فإن قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي أن يكون المعان فى زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذي يسبقه أو يلحقه يستدعي زمانا غيرهما.

فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا وأما المعية بين الزمان وشي ء فلا يقتضي زمانا آخر إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعيينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات- فإن هذه الساعة لا يتصور إلا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها أو بعدها وكذا غيرها من أفراد الزمان وأجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلًا بسيطًا فإذن وقوع كل شي ء مع زمان لا يقتضي زمانا آخر وأما وقوع شي ء مع شي ء آخر ليس واحد منهما زمانا فإنه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما- وكذا القياس في التقدم والتأخر فإن الزمان لذاته يقتضي التقدم والتأخر لأن ذلك من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنة قبل وقبليته بالنسبة إلى آخر وكذلك بعد وبعديته بالنسبة إلى آخر ومع ومعيته بالنسبة إلى ما يقارنه. و ليس لقائل أن يقول يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف. لأننا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشي ء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شي ء ويتأخر لذاته عن شي ء وفرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولًا آخر وما وجوده يتعلق بوجود شي ء آخر أو بعدمه فالتقدم والتأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لأن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٢

وجودها «١» وجود التقدم والتأخر وماهية التقدم والتأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتأخر بمعنى ما به التقدم والتأخر لا وجود نفس الإضافة. و هاهنا إشكال آخر وهو أن أجزاء الزمان لا بد وأن تكون متخالفة الماهية- مع أن أجزاء المتصل لا بد وأن تكون متشابهة وذلك لأن كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم والتأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

و الجواب عنه أن تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا
اختلاف لها- فيما يقتضي ماهية «٢» الاتصال فإن كون بعض المتصل
بحال وبعضه بحال آخر- يقتضيهما نفس التشابه والاتصال من ضروريات
نحو وجودها الاتصالي فكما أن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال
غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل
ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان
واتصاله

فصل (٣٥) في احتجاج من يضع للزمان بداية
أن المثبتين للزمان بداية احتجاجاً بأمر- الأول أن الحوادث الماضية يتطرق
إليها الزيادة والنقصان وكل ما كان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٣
كذلك فله بداية فللحوادث بداية.
الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث
اليومي- على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال
بالمشاهدة فكذلك المقدم.
و الثالث أن كل واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون لكل أول.
و الرابع أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيًا هذا خلف.
و الخامس أن الأزل إما أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد والأول محال وإلا لم
يكن الحادث حادثاً وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فوجد حاله لم
يكن فيها شيء من الحوادث موجوداً فإن كل الحوادث مسبوق بالعدم.
و السادس أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود «١» وما دخل في
الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصوراً متناهيًا فهي متناهية.
و السابع أن كل واحد من الحوادث «٢» إذا كان مسبوقاً بالعدم الأزلي فإذا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٤

يصح وقوعه فأما في الماضي فلم يكن حاله فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا وكان مسبقا بما لا يتناهى - وإن أريد بهذا التوقف أنه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطـلان نفسه.

و أما ما ذكره ثالثا فهو مغالطة «٢» نشأت من إجراء حكم كل واحد على الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٦ الكل ومما لهم أن يتقنوا له للاحتجاج به أن النفوس الناطقة الماضية مجموعها- يجب أن يكون مسبقا بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فذلك المعلوم «١» الذي هو المجموع هذا وإن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلوم إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث «٢» للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كل الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٧ حين ولا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب عما ذكره رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها- من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب آخر فإن حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أن في جانب البداية لها نهاية.

و الجواب عما ذكره خامسا أن الأزل ليس وقتا محدودا له حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الأولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يتمتع وقوعه في الأزل «١» مع أنه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال وإن لم يكن فللصحة مبدأ وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة أعني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٨
الْقِدْرَةُ «١» فَكُنْ ذَا هَاهُنَا.
و عَمَّا ذَكَرَ سَادِسَ
أن المراد بالحصار أن يكون للشيء طرف ونحن نسلم أن الحوادث محصورة
من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث- وعما ذكره
سابقا أنه إن عنيت بما ذكرتم أنه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث «٣»
ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى
يكون الجسم موصوفا بها وإن عنيت به أنه في كل وقت من الأوقات- يكون
موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل
بعدم غيره من الحوادث فلا تتناقض فيه لعدم وحدة المحمول.
و عما ذكره ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق أن في مقدماته على الوجه
الذي اشتهر بينهم وجوها من الخل.
أما المقدمة الأولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عني بالعالم
مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات وغيرها وإن عني به المجموع
«٤» بم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٩
هو مجموع فقد مر أن ذلك وإن كان صحيحا فإن لأعداد الحوادث في كل
حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم وإن عني به كما يقولون ما سوى الواجب
الوجود- فالبرهان قائم على أن في الموجودات الممكنة أمور لا تتغير أصلا
فيكون المقدمة الأولى منقوضة باطلة. «١»

و أما المقدمة الأخرى وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا
يسبقها «٢» ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم
على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة «٣» وإن أريد به أنه لا يسبق
جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شيء فقولهم إن ما
لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا

يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا أي ما خلت عن آحاد الحركات قط وإن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الأبحاث والمناقضات بين الطرفين - ونحن بفضل الله وتوفيقه قد أوضحنا هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الأجسام وطبائعها ونفوسها وأعراضها بالعدم الزماني السابق عليها وصححنا هاتين المقدمتين «٤» أعني كون جواهر العالم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٠ لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني - فالعالم بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد وسنعود إليه إن شاء الله تعالى.

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنهم أن عنوا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه وأكده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وإن عنوا به أن العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم عدم عليه تقدما زمانيا وإن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود وإن عنوا أن العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفي وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور وإن عنوا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت وإن قال واحد منهم أردت به أنه ليس

بأزلي- يستفسر الأزلي وعاد التردد والمحذور المذكور وإن قال الذي في
الذهن «١» متناه يسلم له أن القدر الذي في ذهنه من أعداد الحركات متناه
ولكن لا يلزم من ذلك «٢» توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم إذا
فرض لها مجموع ما «٣» فهي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦١

أيضا حادثة وإن قال أعني بالحدوث أنه كان معدوما فوجد إن أراد
بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه «١»
لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وإن أراد به السبق
الذاتي فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على
وجوده تقدما ما «٢» وإن قال إن الباري مقدم «٣» على العالم بحيث يكون
بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير
ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي «٤» الذي هو
في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين «٥» إنه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٢
توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول
الآخر يكفي- وحينئذ يتبين المشرك من غير المشرك واعلم أن مسألة إبطال
التعطيل وإثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات- من دون سانح على
ذاته وحادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات وأفضل العلوم والمسائل
فإن من لم يعرف توحيده في الفعل «١» لم يعرف توحيده في الذات ولا في
صفة وجوب الوجود ولا القدرة «٢» ولا العلم ولا الإرادة ولا الحكمة ولا غيره
من الصفات وإذا علم الإنسان هذه المسألة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية
معادها ورجعها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم
شيئا عظيما- ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسألة إذا عرفت
وأحكمت وعلمت أسباب حدوث الحادثات ودثور الدائرات وأن هويات الأجسام
وطبائعها متجددة لحظة فلحظة كما أشار إليه القرآن وقومه البرهان من غير

أن يختل بها قاعدة حكمية- فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا بأوضح طرق طريقة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٣

و أحكم سبيل والناس يتحIRON في أن الواجب الوجود إذا لم يتغير ولم
يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الإنسان معتمدا إليه في
البحث ما لم يتيقن هذه المسألة وأخواتها وإذا ثبت مسألة العلة والمعلول صح
البحث وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجرافية لا يبقى
للباحث كلام ولا يثبت معها معقول أصلا.
قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل
تحتة- إذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فأما أنه يقول عنيت به الأجسام كلها
كالسموات والأهات وأما أنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عني
بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم
غير متوقف الوجود «١» على الزمان وإن عني به المعنى الأول فلم يجز
أيضا لأن معناه أن الأجسام موجودة- مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر
بأن الزمان «٢» سابق على الأجسام في الوجود وليس كذلك فإن الأجسام
سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر عنها وإن كان ذلك بالرتبة والذات
وإن قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله إلا ما فهمنا وقد
تكلما على ما فهمناه وأما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن
العميان وإن زعم أن الأجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم
لأن الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن
صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطىء خطأ عظيما فحيث
الحق بأحدية ذاته لا زمان ولا مكان وإن لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة
من ذرات العالم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٤

فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن ولا غير معه «١» فهو سابق الوجود على وجود العالم- كما أنه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه وهو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وإن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول إن ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكية وأمّهات العناصر قائلون بأن نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضي وليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس إلى موجدته ومع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك وغيرها «٢» ولهم أن يفسروا قدم الأجسام بأن وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه ما أورده أصلا فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه وتفردنا بإثباته في هذه الدورة الإسلامية إذ حكماء الإسلام وسائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام وإلا لاشتهر منهم ذلك لأن الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة وأقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصاري وهو أن العالم متناهي «٣» القوة وكل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٥

متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزليا فالعالم يستحيل أن يكون أزليا ولا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأننا نقرر أن العالم متناهي قوة البقاء- لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لأن علته دائمة وهي يمدّها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها أقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته- كلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به أنه

بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفاض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل إذ ربما ادعى أن وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا أنها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة وإن أراد به أن ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوة إلا أنه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار فنقول هـذا يمكن على وجهين.

أحدهما أن وجودها الشخصي «١» المتناهي في القوة والقدرة لا يبقى دائما- لكن يصدر منه الآثار والأفاعيل الغير المتناهي بإمداد المبدأ العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه وهو فاسد فإن وجود الأعراض والآثار والأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهرى أقوى في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود لا يصل إليها إلا بعد أن يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار «٢» والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا قريبا- أو قوة قابلية أو آلة أو موضوعا ولا ينتقض ما ذكرناه بالهيولى الأولى التي تقبل آثارا غير متناهية لأنها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية- وليست وحدتها الباقية إلا وحدة مبهمه تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى- وثانيهما أن وجودها في كل وقت وإن كان متناهي القوة إلا أنه يفيض من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٦

المبدأ في كل وقت على مادتها قوة أخرى وهوية غير التي فاضت أولا فهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون كل شخص منه مسبقا بعدم زماني أزلي وهو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعني التهود والتتصر والإسلام نعم لو منع قول القائل إن العالم متناهي القوة بأن من العالم ما لا ينتهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه إلا أنك ستعلم من طريقتنا أن الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة- من جملة ما سوى الله فلا يقدر قولنا

العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهوية فصل (٣٦) في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم أن الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع «١» عليه الزمان أما الآن بالمعنى الأول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه. أما كيفية وجوده فلما علمت أن الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فإنها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثة - القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع «٢» في الزمان لما عرفت - فبقي الإمكان لأحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة أمرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب وإما بحسب فرض الفرض بقوته الوهمية. و إما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في الشفاء وغيره

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٧

و هي أن وجود الشيء «١» الواحد الزماني أو عدمه إما أن يكون دفعيا بأن يحصل - أو بعدم دفعة في آن يختص به فإن استمر «٢» كان ذلك الآن أول آتات حصول الوجود أو العدم وإن لم يبق «٣» كالأمر الآتية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول - وأما أن يكون تدريجيا بأن يكون الشيء الواحداني له هوية اتصالية لا يمكن أن يتحصل إلا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة بل هو شيء واحد - من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس إلا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأن

وجوده ممتنع الحصول - في طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان - وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء - فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له أن ابتداء الحصول - بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه وإما أن يكون زمانياً «٤» بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل إنما يختص حصوله بذلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٦٨
الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد «١» أو يفرض في ذلك الزمان أن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلًا فيه ولا يكون لذلك الحاصل أن أول الحصول أصلاً لا طرف ذلك الزمان ولا أن آخر فيه وتقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمن به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص أن وجود الشيء بتمامه أو عدمه إما أن يحصل شيئاً فشيئاً فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة فيكون في آن قطعاً وهو أن أول الحصول لوجوده أو عدمه - وكذلك نقول وجود الشيء أو عدمه إما أن يحصل «٢» دفعة فيكون في آن هو أول الآتات لحصوله ضرورة أو لا دفعة بل قليلاً قليلاً فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه - فكيف يتصور هناك الوسطة فكيف يتصور حدوث ليس له أن أول فإنه مندفع بأن كلا من هذين القسمين أعني وجود الشيء أو عدمه يسيرا ووجود الشيء أو عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه ليس مقابلاً صريحاً للآخر ولا لازماً لمقابله وإن مقابل الذي يوجد يسيرا يسـ

إمـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٩
لا يوجد يسيرا يسيرا وهو أعم من أن يوجد مختصا حدوثه بآن ومن أن يوجد
لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن أعم من أن يوجد يسيرا
يسيرا- ومن أن يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهي أن يكون الشيء «١»
موجودا بتمامه- في جميع الزمان وفي كل جزء من أجزائه وحد من حدوده لا
على الانطباق ولا يكون موجودا في مبدأ ذلك الزمان والبرهان والفحص أوجبا
وجود الواسطة في حدوث الوجودات وكذا حال حدوث الأعدام في الثلاث
المذكور كما سنبين فسيبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما في
الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك «٢» بين زمانين في أحدهما الأمر
بحال وفي الآخر بحال أخرى ومن المعلوم أن الذين هما في قوة المتناقضين
أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الأمور
ما يحصل في آن ويتشابه حاله في أي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج
في كونه إلى أن يطابق مدة كالمماساة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة
فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف
به.

و منها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا
يحتمل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٠
كالحركة التي لا يتشابه حالها في آتات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في
كل آن- قرب جديد إلى الغاية وبعد عن المبدأ وهي إنما يحصل بعد الآن
الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آتاته
وكذلك ما لا يقع إلا بالحركة- كاللامماساة التي هي الفارقة بعد المماساة
فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آتات التحقق- وإلا فإما أن يتصل «١» ذلك
الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآتات أو يتخلل بينهما زمان
فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماساة واللامماساة

مثلا وبالجمله الحركة التوسطية موجودة قطعاً ولا يحصل في الآن الذي هو طرف الزمان الحركة القطعية الحادثة لأنه آخر آتات السكون - وأيضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها «٢» فكيف يصدق أن المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها وأما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها أن من آتات زمان الحركة ولا جزء من أجزائه ولا يمكن أن يتلو ذلك الآن أن آخر فيقع التالي بين الآتات فإن هي موجودة في زمان ما وفي كل أن منه وليس لها أن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركة «٣» ولا يستدعي قدرا معيناً من الحركة القطعية وأيضا ما يختص وجوده «٤» بـ_____ أن فـ_____ ط ك_____ الأمور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧١

الآنية الوجود فهو إنما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآتات - الذي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمه أن أول يختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآتي إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يكون تدريجياً «١» وكان منقسماً فيكون الآن زماناً والآتي زمانياً هذا خلف وإن كان دفعة فإما أن يكون أن عدمه مقارناً لأن وجوده وهو التالي الآتين وذلك ممتنع وإما أن يكون متراخياً عنه وحينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآتين زمان متوسط فحينئذ يكون الآن مستمراً في ذلك المتوسط وإما أن لا يكون بينهما متوسط «٢» فيلزم تشافع الآتات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ويلزم منه تركيب الزمان عن الآتات المتتالية والكل محال فالحق أن عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث مـ_____ن الحـ_____دوث وهـ_____و صـ_____حيح.

فإن قلت هب أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إما أن يحصل تدريجاً أو دفعة فيعود الإشكال.

قلنا الابتداء للشيء له معنيان «٣» أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه
ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٢

الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه أولاً فنقول إن ابتداء عدم ذلك
الآن بالمعنى الأول هو نفس وجود ذلك الآن وأما الابتداء بالمعنى الثاني فلا
يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت أنه لا يلزم أن يكون لكل حادث
ابتداء يكون هو حاصله فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة
فيه وكذلك السكون «١» واعلم أنه يندرج في النوع الأول أعني ما يكون
حصوله دفعة الآن وجميع الأمور الآتية كالوصلات إلى حدود المسافات
«٢» والوصول إلى ما إليه الحركة والترجيع- والتسديس وسائر الأشكال
والتماس وانطباق إحدى الدائرتين على الأخرى وأحد الخطين على الآخر وكل
ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زماناً ويقع في النوع الثاني أعني
الحصول التدريجي «٣» الحركات القطعية ومقاديرها من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٣
الأزمنة وكل ما يتبعها من الهيئات «١» الغير القارة بالذات أو بالعرض
كالأصوات وأمثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق
عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامطة الحادثة بين خطين متطابقين
موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازية إلى المسامطة وكذا الانفتاق
والافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام والتقاطع بعد الانطباق وحدوث
اللاوصول واللامماسة وبالجمله كل ما لا يتم إلا بالحركة من غير أن ينقسم
حصوله وعدم الأمور الآتية والأعدام الطارئة للحوادث بعد آخر آتات «٢»
وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع
وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل بأحد الوجهين «٣»
المذكورين.

و أما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسييلانه فتحقيق وجوده أنا نقول أن المسافة والحركة والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسييلانه- كما يفعل النقطة الخط بسييلانها وكذا في الحركة فقد عرفت أن الأمر الوجودي التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة «٤» يفعل بسيلانه الحركة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٤ بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شي ء سيال يفعل الزمان بسييلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما أن النقطة الفاعلة غير النقط التي هي الحدود والأطراف وكذا الحركة التوسطية غير الأكوان الدفعية والوصلات الآتية «١» فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسييلانه الزمان فتلتطف ففى سىرك «٢» فصل (٣٧) فى كيفية عدم الحركة وما يتبعها اعلم أن القول فى عدم الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال. فمنهم من ذهب إلى أنها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم فى غير ذلك الزمان أزلا وأبدا قائلان إن معنى عدم الحركة أن وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد فى غيرها فيكون فى غير ذلك الزمان معدومة أزلا وأبدا. و فيه بحث أما أولا فلأن الكلام «٣» فى زوالها أى طريان عدمها ونحو ح ذلك عدم فلا يصح القول بأن ذلك فى الأزل والأبد.

و أما ثانيا فإن عدم الوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا أيضا يجتمعان فى شي ء واحد فإذا قلنا إن هذا التدريجي الوجود وإن وجوده

يحصل شيئاً فشيئاً فكل جزء حصل منه «١» بطل العدم الذي بإزائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضاً وارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم أن الشيء التدريجي كما أن وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي ألا ترى أنه وقع الاستدلال على أن عدم الآن ليس تدريجياً - وإلا لكان وجوده تدريجياً فكذلك حكم العكس فظهر من هذا أن وجود الشيء إذا كان تدريجياً كان عدمه أيضاً كذلك فوقع الإشكال واحتيج إلى تدقيق نظر فنقول أولاً يجب أن يعلم أن الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزمانى من أفراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه وغيرهما - وجوده الزمانى ضعيف مختلط بالعدم فكما أن وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه «٢» فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أن الحركة لها الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٦ اعتباران أحدهما اعتبار أنها خروج شيء آخر من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا - فالمنظور إليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي والثاني اعتبار الحركة فى نفسها والنظر فى نحو وجودها وهو غير النظر فى نحو وجود المقولة والشيء الزمانى التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفى هذا النظر ليس وجودها تدريجياً حتى يكون عدمها تدريجياً أيضاً بل هي بهذا الاعتبار دفعية «١» الوجود ولها ماهية هي تدريج شيء آخر - وليست تدريجاً لنفسها فإن وقوع الحركة فى الحركة محال كما مر «٢» وكذا الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٧

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشيء تدريجاً وليس مقدارا لنفسه ولا مقدارا لماهية كون الشيء التدريجي الوجود ومعناه فى كل من الحركة والزمان وما يجري مجراهما يعقل وجودان وعدمان أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدرج وثانيهما وجود نفس التدرج أو وجود الشيء

ء المأخوذ مع صفة التدرّج- على قياس الكلي المنطقي والعقلي والأول
تدرّجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بأن الحركة وجودها في الذهن وأما
العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدرّجي وعدم عارض له بما هو كذلك
فقد خرج من هذا التفصيل أن من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها
فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها- وزمان حدوث
عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضا.
و اعلم أنه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وأنت تعلم أنه ليس
للمتحرك- والساكن والمتكون والفاقد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون
أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية.
و اعترض عليه صاحب الملخص وقال أما أنه ليس للمتحرك والساكن أول-
يكون فيه متحركا أو ساكنا فهو حق وأما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول أن
يكون فاسدا أو متكونا فليس كذلك فإن الكون والفساد إنما يكون بحدوث
الصورة وعدمها والشيخ معترف بأن حدوث الصورة وعدمها يكون دفعه وفي
الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي.
أقول أما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأن حصوله دفعي وأما الفساد فلم
يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب إلى أن الأكوان الصورية
دفعيات- أن يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا أول لحدوثها فيكون من
القسم الذي- هو واسطة بين الدفعي والتدرّجي لكن الحق عندنا أن الكون
«١» والفساد كلاهما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٨

مما يقع تدرّجا وإلا فيلزم خلو الهيولى «١» عن الصورة فإن الماء إذا
صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في آن هو آخر
زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم إما تتالي الآتين وهو محال وإما
تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق
حيث دل كلامه بأن كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية

فصل (٣٨) ففي أن الآن كيف يعد الزمان العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعنى ما يهيئ الشيء لقبول العد بالمعنى الأول «٢» والآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحدة ومعط له الكثرة بالتكرير فقد عرفت أن الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى والتجزئة لا تحصل إلا بإحداث الفصول وإذا حدثت الفصول صار المتصل منقسما إلى أقسام ويمكن تعديده بشيء من أجزائه - كالخط إذا جزئ بأجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى أنه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال في نسبة العادية إلى الآن وإلى أقسام الزمان في أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر. قال بعض الفضلاء إن الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر - أما كونه فاصلا فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل وأما كونه واصلًا فإنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل «٣» ولأجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٩

يعلم أنه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لأن مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل وأما من حيث كونه واصلًا - فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لأنه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما

فصل (٣٩) في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر «١»

أما المطلب الأول فقد عرفت أن اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك أن وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة

لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه فالحركة عادة للزمان «٢» على معنى أنها توجد أجزاءه المتقدمة والمتأخرة والزمان عاد للحركة من حيث إنه عدد لها لأن الحركة تتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك «٣» أن وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة وأما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فإن العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزماني

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٠

كالحركة فإن الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده- لا من جهة كونه مقدارا فإن كون المقدار مقدارا ليس بعلّة فالزمان يقدر الحركة على وجهين أحدهما يجعلها ذا قدر «١» والثاني بدلالاتها على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى أنه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدير والتقدير

و بين الأمرين فرق وأما الدلالة على القدر «٣» فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال- وتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال كما أن المسافة قد تدل على قدر الحركة- فيقال مسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو أحدهما «٤» وهو الذي بذاته قدر وكمية ولأنه متصل في جوهره صلح أن يقال طويل وقصير ولأنه عدد بحسب المتقدم منه والمتأخر صلح أن يقال إنه كثير وقليل.

حكمة مشرقية:

اعلم أن المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوهما والحركة هي تجددتها وخروجها من القوة إلى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعيينه أو هي باعتبار التعيين المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل - بعلية

بعضها لبعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨١
فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك أن اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة «١» بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا إلى الحركة- فالمسافة كما أنها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء «٢» وأما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لأن ماهيته الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلة ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني أن اتصالها من حيث إنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان فصل (٤٠) في الأمور التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره أن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يوجدان أولا وبالذات إلا للحركة ولذي الحركة ثانيا وبـ العرض.

و أيضا فيه قد يقال لأنواع الشيء وأجزائه إنها فيه «٣» والآن في الزمان «٤»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٢

كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات والأيام كالاثنين والثلاثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان- كموضوع المقولات العشر في العشرية وأما السكون فهو أمر عديم لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لأجل أن الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر «١» فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان. أقول ما من جوهر إلا وله أو فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى وبذلك الجهة يقع في الزمان

لذاته «٢» ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القسوى ثم بالحركة المستديرة- التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجزم الأقصى ويتقدر به سائر الحركات الأينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم «٣» وأما تجدد غيرها من المقولات كالإضافة والملك وما يجري مجراها حتى الأعدام والإمكانات- فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض «٤» وأما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية يسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٣ حيث تغيرها بل من حيث ثباتها «١» إذ ما من شيء إلا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية أيضا دهرية وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمذ وليست بإزاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر- ولا استحالة في ذلك فإن شيئاً منها ليس مضطرباً للمعية حتى تسلياً تلزمهما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٤ المرحلة الثامنة في تنمة أحوال الحركة وأحكامها «١»

فصل (١) في ما منه الحركة وما إليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي إليه في الكيف والكم يتضادان أو يكونان كالمتضادين «٢»

أما في الكيف فالحركة من السواد إلى البياض وهما متضادان بالحقيقة والحركة من الصفرة إلى النيلية وهما كالمتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض- والآخر إلى السواد وأما في الكم فمثل الحركة من الأكثر حجماً «٣» في طبيعته إلى الأقل حجماً فيها وهما الطرفان والحركة من الذبول إلى النمو الذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين «٤» وأما في الأين

فالأيون وإن كانت في ذاتها متشابهة- إلا أنها بحسب الجهات يقع فيها
التضاد فالحركات الطبيعية في الأيون إن وقعت من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٥

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد إذ لا
جهة طبيعية إلا هاتين وإن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين «١» وأما
التي لا تكون بالطبع فطرفاها- لا يخلوان عن التضاد بوجهين أحدهما أن
الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد وثانيهما مبدئية المبدأ
ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف- فحينئذ يصير الطرفان
متضادين بالعرض وأما الحركات المستديرة فليس المبدأ والمنتهى فيها كما
توهمه بعض أنه نقطة «٢» بل جوهر الحركة مما يستدعي كل قطعة منها
مبدأ ومنتهى لا يجتمعان ففي الوضعيه كل وضع من أوضاع الجسم
المتحرك يصح أن يفرض مبدأ ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما «٣»
فعلم أن الذي يعرض له المبدئية أو المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد
يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس إلى الحركة
وقياس إلى الآخر فقياس كل منهما إلى الحركة قياس بالتضاييف إذ المبدأ مبدأ
لذي المبدأ وأما قياس كل منهما إلى الآخر فليس بتضاييف إذ ليس إذا عقل
المبدأ عقل المنتهى ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها أو لا نهاية لها
كحركات أهل الجنة وإذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والإيجاب ولا
بالعدم والملكية فلم يبق إلا التضاد.
فإن قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والأضداد من حقها عدم الاجتماع.
قلنا الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية
والمنتهائية ليس الجسم بل أطرافه وحالاته
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٦
فصل (٢) في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات
قد مر كلام إجمالي في هذا ونزيدك بياناً فنقول

أما المضاف
فطبيعة غير مستقلة- بل تابعة فمتبوعها إن تحرك تحركت أو سكن فسكنت
أو زاد فزادت أو نقص فنقصت- أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت كل
ذالك بـ العرض لا بالذات. «١»
و أما متى

فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون
الحركة فيه فإذا كان كل حركة في متى «٢» فلو كانت فيه حركة لكان لمتى
متى آخر «٣»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٧
هذا خلف وقال في الشفاء يشبه أن يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لأن
الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة أقول قد مر تحقيق
كون الحصول التدريجي لشيء إذا اعتبر نفسه يكون دفعيا «١» واستشكل
كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح
الهداية ثم قال وقد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة- في أن الانتقال
لا يكون فيه «٢» بل يكون أولا في كيف أو كم ويكون الزمان ملازما لذلك
التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار أقول تابعة الزمان للمقولة-
ليست كتابعة الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعي آلي كما للمقولة بخلاف
الإضافة إذ يحتمل الآنية والزمانية والزمان لا يحتملها ولا أحدهما فإن
الحركة نفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٨
تجدد المقولة التي فيها الحركة لا أنها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى.
و أما الجدة
فصح القول بأنها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها.
و أما مقولة أن يفعل وأن ينفع
فبعضهم أثبت الحركة فيهما وهو باطل إلا أن يعنى بذلك كونهما نفس

التحرك والتحرك أي الحركة من جهة «١» نسبتها إلى المحرك تارة وإلى المتحرك أخرى وأما لو أريد غير ذلك فلم يصح لأن الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن «٢» فلا يخلو إما أن يكون التبرد باقيا فيه فهو محال - وإلا لزم أن يتوجه شيء واحد إلى الضدين في زمان واحد وإن لم يبق التبرد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار. أقول ويمكن البيان بوجه أشمل وأوجز وهو أن الحركة في مقولة «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٩
عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه وإلا لكان الآني زمانيا بما ل الآن زمانيا.
«١» ولقائل أن يقول إن الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل. فنقول ذلك إما لأجل أن قوته تقتدر يسيرا يسيرا إن كان الفعل بالطبع وإما لأن العزيمة تنفسح يسيرا يسيرا إن كان بالإرادة أو كانت الآلة تكل إن كان آليا - وفي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة أو الإرادة أو الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى
«٢»

فصل (٣) في حقيقة السكون وأن مقابل الحركة أي سكون هو وأنه كيف يخلق الجسم عنهم جميعا
اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٠
أين أو كم أو كيف أو غيره والثاني عدم حركته التي من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ولهم في ذلك حجتان.
الأولى أن السكون مقابل للحركة

بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق إلا إذا كان مفهوما السكون عدما
لما تقرر أن حدود المتقابلات متقابلة فإذا حددنا الحركة أولا بأنها كمال أول
لما بالقوة لا بد أن يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف
فإذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال
فحينئذ يتعين أن يذكر في حده ما يقابل أحد القيدتين الآخرين فيما أن نقول
إنه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن
يكون قبل كل سكون حركة وإلا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم أن يكون بعد
كل سكون حركة وإلا لم يكن أولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي أن نورد
في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي لا محالة وأما إذا رسمنا
السكون أولا «١» وعيننا به الأمر الوجودي وهو حصوله في الحيز فلا بد
من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما
يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا أو أكثر من آن أو
الحصول في شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه وكل ذلك لا يعرف إلا
بالحركة التي فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون «٢» فيلزم الدور وهو محال
فبقي أن يكون الرسم للحركة أولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه
يكون مقابلا له وذلك لا يتأتى إلا إذا كان عدما.
و أمّا الحجة الثانية

فهي أن في كل صنف من أصناف الحركة أمرا عدما يقابله
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٩١

فلننمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما
أن السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل
للاستحالة هو كيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل
للحركة الأينية ولغيرها وليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم
زعم بعضهم أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها
وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء ولكل من القائلين حجج على

صحة رأيه والحق أن السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة إليه جميعا فإن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس- ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعية إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت- والمقابل للحركة التي إلى أسفل هو السكون في أسفل لما علمت فحينئذ المقابل للحركة هو السكون في المنتهى. و أما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك ففي ثلاثة أمور.

الأول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة أيضا لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيائها لا ساكنة ولا متحركة.

و الثاني كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ولا ساكن أيضا لأنه غير ثابت في مكان واحد زمانا- والسكون لا ينفك من ذلك.

الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لأن الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٢

أقول في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر أما الأول فقد مر أن القبول والإمكان المأخوذ في تعريف عدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب- فكليات العناصر يمكن أن يسمى عدم حركتها في الأين سكونا. و أما الثاني فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان

سطحا- يمكن أن يقال إن كلا من السمك والطير ساكن في مكانه وإن تبدلت عليه السطوح- لأن ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة «١» فإن الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر وقابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك إلا السكون فقط. «٢» و أما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون «٣» وإن لم يتصف بالحركة في الآن. فإن قلت إذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون. قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بأن يكون في الآن قيذا للحركة لا للعدم فلا يلزم أن يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلوا الجسم في كل آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لأن الزمان مأخوذ في حـ د كـ لـ منهمـا.

و أيضا رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم والحركة في الآن أخص من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٣ الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن في طبيعة الأخص ولا يلزم منه رفعه رفـع طـبـيـعـة الأعم

فصل (٤) في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة

قد عرفت أن الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت أنها متعلقة بأمور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور أما وحدتها الشخصية فلا يخلو عن وحدة الموضوع ووحدة الزمان إذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير موجود في الجسم الآخر وإذا عاد بياض جسم بعد زواله «١» لم يكن العائد هو الذي زال وكما أن البياض لا يتكرر بالنوع أو بالجنس- لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٤

الحركة شخصا لا نوعا وإنما يختلف بالنوع إذا اختلف مبادئها «١» وهي ما منه وما فيه وما إليه أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدأ إلى منتهى بالاستقامة ويكون الأخرى بالاستدارة ومثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد والأخرى منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد وأما ما منه وما إليه فمثل الصاعد والهابط فيجب أنه إذا اختلف شيء من هذه الثلاثة في شرائط وأحوال تتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن أن التسود والتبييض وإن اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحدة وكذلك زعم أن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض والكل خطأ وكذلك المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعا لاختلاف ما فيه الحركة نوعا لأن الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديدات كما أن الحركات المتفقه في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقه في النوع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٩٥ لا تتضاد وأما السرعة والبطء فلا يختلف بهما الحركة في النوع «١» إذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة وأما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتيف في الكيف والكم.

قول من قال إن الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لأنها شيء فائت ولاحق يزال كما علمت بأن الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهي واحدة كما أن العشرة «٢» من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وإن كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد مر أن لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

و قد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بأن مثل الحركة الواحدة في أنها قد تعد منها أشياء ويكون مع عدم تلك الأشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات. أقول حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان أو النبات فإن كلا منهما صورته عين مادته وحدتهما بعينه وحدة الكثرة بالقوة أو بالفعل - بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي. قال بهمنيار في التحصيل إشارة إلى ما ذكر من التفصي «٣» وليس يعجبني الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٦

أمثال هذه الأجوبة فإنه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون أن يقضى بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظة إلى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنة لصورة واحدة أو قوة واحدة تستحفظان التخلل الواقع في عين [غير] تلك الأجزاء بما يورده من البديل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ التركيبات هي من جملة الأعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس «١» واحدا بعينه لأنه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما أنه إذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فعلم أن الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي أحق بالوحدة منها وأما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض

ومستقبل هي واحدة باقية عندهم أبدا وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة وأما هذه التي بمعنى القطع - فيشبه أن يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ليست كوحدة ذلك الأمر التوسطي لأنها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٧
فصل (٥) في حقيقة السرعة والبطء وأنهما ليسا بتخلل السكون

لما استحال وجود حركة غير متجزية أو متجزية إلى ما لا يتجزى ولو بالقوة - فاستحال كون السرعة والبطء بتخلل السكنات أما الأول فلأنه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال لما سيأتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة بأن الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجز لا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزئة وأما الثاني فلو كانت حركة أسرع من حركة والأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكنات يلزم أن يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا «١» وذلك لأن نسبة زمان السريع - من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر وكان المقطوع من مسافة إحداهما آلاف ألوف مسافة الأخرى واتفقا في الأخذ والترك لوجب أن يرى الإبطاء حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتاب

فصل (٦) في أحوال متعلقة بالسرعة والبطء
منها أن كلا منهما مشترك معنوي

بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة- والكمية والكيفية لاتحادها في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان أقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٨ و منها أن من أسباب البطء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق و في القسرية ممانعة الطبيعة «١» وفي الإرادية هما جميعا. و منها أن التقابل بين السرعة والبطء ليس بالتضاد

لأن المضافين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين «٢» وليس تقابلها أيضا بالثبوت والعدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدما أولى من جعل الآخر عدما فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير «٣». الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٩ و منها أن تقابل السرعة والبطء لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الأشد والأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد أن ينظر في أنه كيف يتصور سرعة لا أسرع منها وبطء لا أبطأ منها

أقول إن القوة المزاولة للتحريك لا بد وأن تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعدها وأما الغاية في البطء فهي أيضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة- كممانعة قوام المخروق أو الطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك. و منها أن العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها إلى بعض معاصريه موردا فيها بعض الإشكالات العلمية هذا الإشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير أن يكون على حد معين من السرعة والبطء وجب أن يكون للسرعة والبطء مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطء غير متحصلي الماهية إلا بالزمان «١» فإذا للزمان مدخل في عليا

الحركات الشخصية فكيف يمكن أن يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن أن يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما أن الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لأن الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان وإلا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته إنما هي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٠

علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه
حل هذا الإشكال انتهى كلامه.
أقول ما صادفنا جوابا لأحد فيه والذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقا-
أن عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل فإن الحركة والزمان
كما مر موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس
كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل
للجنس والوجود للماهية- ومثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمة باعتبار
متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة- تتقوم بالزمان المعين في الخارج «١»
لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو
كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب
الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي وأما في الخارج فلا علة ولا معلول
ولا عارض ولا معروض لأنهما شي ء واحد
فصل (٧) في تضاد الحركات
أما المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحالة والنمو-
والنقلة في موضوع واحد فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل
لأسباب خارجة وأما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبييض فهما متضادتان
وكذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠١

النمو والذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان إليه واعلم أن تضاد الحركات لا بد وأن يكون متعلقا بشيء من الأمور الستة التي بها تعلقت الحركة- فنقول تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأن الأضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها إلى فوق طبعا والماء في حركته إليه قسرا ولا أيضا لأجل الزمان لأن الزمان نفسه لا يتضاد ولا أيضا لأجل المسافة لأن ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فإن الطريق من السواد إلى البياض- قد يكون بعينه من البياض إلى السواد والحركة إلى البياض ضد الحركة إلى السواد- وكذا تضادها لتضاد الفاعل «١» وبالجملّة فالأسباب المتوسطة إذا لا أضداد لها- فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل ما منه وما إليه وقد مر أنهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فإن الحركة من السواد إذا لم يكن توجهها إلى البياض بل إلى الإشفاف- لم يكن ضدا للحركة إلى السواد فالحركات المتضادة هي التي أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدأ لحركة وللآخر إن كان منتهى لتلك الحركة وليس إذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك لجواز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية- داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فإن الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما- وهما التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فإن الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ ومنتهى- فإن جوهر الحركة يتضمن التقدم والتأخر لأن حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى «٢» فالأطراف من

حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٢
الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وإن كانت غير مقومة
لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين
فصل (٨) في أن المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات
المتخالفة الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف
و ذلك لأن الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في أمرين -
يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة «١» كالخط يمتنع أن
يستحيل من استقامته إلى الاستدارة إلا لفساده فالاستقامة والاستدارة ليستا
بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات
بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد على أنك قد علمت «٢»
أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة
لغيرها بسبب الطرفين «٣» أمكن أن يكون لمستديرات وقسي لا نهاية لها
بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها «٤»
أضداد لا نهاية لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٣

و هو الذي في غاية البعد عنه على أن تلك القسي تتخالف بالنوع لا
بالشخص «١» نعم لا مانع من أن يقع في أمور لا تضاد لها بالذات تضاد
من جهة أخرى وفي معان أخر كما أن التوسط في الأخلاق مضاد للنقص
والإفراط كليهما والنقض والإفراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للتوسط
تضاد بالعرض لأجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط
فالرذيلة معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط
باعتبار وطرف باعتبار آخر «٢» وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في
طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة - وإن اختلفت
بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات وكلحركتين متضادتين - فلا بد

أن يختلفا في النهايات وهاهنا ليست كذلك وفيه موضع تأمل ثم إنك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمتان وعرفت أن الصاعدة والهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما أيضا تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون أحد الطرفين علوا والآخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تأخذ أقرب مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل وضدها هي التي يبتدئ من منتهائها ذاهبة إلى مبدائها لا إلى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضدا للحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على أحد نصفي الدائرة ضدا للواقعة على النصف الآخر لأن الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه- والمطلوب فيها لكل حد عين المهروب عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٤
فصل (٩) في أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكون
احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج أربع.
الأولى أن الشيء لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له إلا في آنين
و بين الآنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون.

و الجواب أولا بالنقض لإجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة
فيلزم أن لا يوجد حركة متصلة في العالم.
و ثانيا بالحل لأن المباينة حركة وكل حركة لا توجد إلا في زمان ولزمانها
طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا
بل هو آخر زمان المماس لو كان للمماس زمان وهو عين أن المماس لو
وقعت في آن فقط ولا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف
المباينة وهو المماس.
الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد والهابط لحدثت منهما حركة واحدة
بالاتصال
فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال.

و أجيب « ١ » بأن وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع أن يكونا
خط

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٥
واحدا سيما إذا كانا متخالفين الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في
الوحدة الاتصالية أن لا يكون الحد المشترك موجودا إلا بالقوة فكذلك في
الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل.
الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية التصاعد العود إلى ما تحته
فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة.
و الجواب أن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان
الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه.
الرابعة وهي أيضا قريبة المأخذ مما سبق
أنه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبييض من غير أن يقع بينهما زمان
كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبييض - فالأبيض إذا أخذ في
التسود كانت قوته على التسود قوة على التبييض فيلزم أن يكون الأبيض فيه
قوة على البياض وكذا الأسود فيه قوة على السواد وذلك محال لأن الشيء
محال أن يكون قوة على نفسه.

و الجواب أنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود « ١ » لأن التسود
مأخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ولا
يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبييض أن لا يكون
في الأبيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا أنه حال كونه أبيض يأخذ
في التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود
بـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٦
فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة
و الحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام

وهو أن الميل هو العلة القريبة- لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة والمحرك للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي حرك المتحرك إلى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول- ولا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن «١» وليس أن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب. أقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد «٢» من المفارقة في قوله لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصلات إلى حدود المسافة والمفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة إلى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٧
و من الاعتراضات الفخرية قوله إن هذا لا يتمشى في الحركات الكمية والكيفية فإن تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان. أقول هذه كالمؤاخذه اللفظية فإن بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه «١» والرجل العلمي كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذه. و منها أنه إذا فرضنا كرة مركبة على دولا ب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا

قبله ولا بعده فـي تـلـك الـدورة.
ثم أجاب عنه بجواب سخيـف لا نطـول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته- فأقول ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبة المرمية «٢» ثم قال فأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك أن طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية وإن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية وإن تساوينا كـان الحجر سـاكنـا. «٣»
فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب أن لا تتعدم لذاتها وإلا لم توجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك إنما يكون في حال الحركة «٤» لا في حال السـكـون فيجب أن لا ينعـدم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٨
ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فإذا بقي ساكنا «١» فذلك السكون لا يكون طبيعيا لأن الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا- فيرجع حاصلة إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الأحيان وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني.

و لكن هذا باطل بوجهين أحدهما أن القاسر لو أفاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وإن يفد فالضدان متلازمان هذا محال. و ثانيهما أن تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما لوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة وإما عند تكافؤهما فأى حاجة إلى القوة المسكنة فوجب «٢» أن يبقى ذلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي والعجب أن الشيخ ذكر في باب الخلأ أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة

القسرية لوصول الحجر المرمي إلى سطح الفلك وهاهنا ذكر أن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز والجمع بين هذين مشكل - أقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر «٣» وعلة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٩ ضعفه وجود الطبيعة «١» مع إعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبيل أن الوصول إلى موضع السكون «٢» أ لا ترى أن ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرناه من الإعداد فكذا الحال في سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ إن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز يعني أن القوة التي كانت محركة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيفعل الحركة إلى تحت. و أما الذي أفاده الإمام في الجواب وهو أن هذا السكون واجب الحصول - فإن الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا «٣» فلا يستدعي علة كما أن سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لأنه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركبك جدا من وجوه.

الأول أن السكون من الأعدام التي يحتاج حصولها إلى علة «٤» كيف ولا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زمانا وإما لازم لذلك الأمر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم علة الحركة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٠ الثاني قوله إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لأن الأمر الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة. الثالث أن لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنها معلولة للماهية بشرط وجود ما خارجيا كان أو ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية من حيث هي عند بعض

آخر - ولعله الماهية عند بعض آخر والحق عندنا أنها معلولة بالعرض وعلى أي تقدير - لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية. و من الإشكالات أن السكون زمني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه. و الجواب أن الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة- والثقل والخفة وغير ذلك فهي يجوز كونها أسبابا لمقادير السكون. و مما تمسك به نفاة السكون أن الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه حبة مرمية إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة. و أجيب في المشهور بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقة الجبل ثم لما ورد عليهم أنا نشاهد أن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال. قال الإمام الرازي هذا وإن كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه.

أقول وأي برهان اقتضى ذلك فإن البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة أخرى حقيقة لا حركة مجازية فإن الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الأولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض وإن كانت إلى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢١١ فصل (١٠) في انقسام الحركة بانقسام فاعلها لما تكلمنا في ما هي كأحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كأنواعها أما الحركة بالذات فتتقسم إلى طبيعية وإرادية وقسرية وأما مطلق الحركة فهي أربعة أقسام

الثلاثة المذكورة والتي بالعرض «١» وإن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة «٢» فنقول كل ما يوصف بالحركة إما أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقترنه فالثاني يسمى حركته بالعرض والأول إما أن يكون سبب حركته موجودا فيه أو خارجا عنه فإن خرج فالحركة قسرية والذي ليس بخارج فإما أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية وإلا فطبيعية وقد أشكل عليهم الأمر في بعض الحركات- أنها من أي قسم من هذه الأقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في أنها طبيعية أو إرادية «٣» وعلى التقديرين فأينية أو وضعية أو كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتابات القسطنطين. و قال بعض العلماء أما حركة النفس إرادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتأخيره عنه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون إن حركه التنفس إرادية يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٢

و الاعتراض عليه بأنه لا إرادة للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء لأن النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إرادية ولا يتذكر بشعور وأما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الإفطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الأجزاء وكذا النبض عند المحققين فإنها ليست بحسب القصد والإرادة ولا بحسب قاصر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور إلى أنها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية. «١» فإن قيل الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به. قلنا هي إنما تكون كذلك في البسائط العنصرية وأما في غيرها كالطبيعة

النباتية والحيوانية فقد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرائين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط «٢» وهي الانبساط- وأخرى من المحيط إلى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٣
تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء «١» المفسد لمزاجه والاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقبه الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.
أقول الأولى تخميس الأقسام في الحركة «٢» فإن هاهنا قسما آخر من الحركة بالحري أن يسمى تسخيرية وهي التي مبدؤها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولأجل إضافة هذا القسم إما أن يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها وإما أن يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالإرادة الزائدة أو باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فإنها تفعل باستخدام النفس إياها. و قد اشتهر من قدماء الحكماء أن الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم يتيسر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا في تأويله وجهين. «٣»

أحدهما أن حركات الأفلاك وإن لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام لأنه ليس مبدؤها أمرا غريبا عن الجسم فكأنه طبيعته

و ثانيهما أن كل قوة فهي إنما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس بنفس ولا إرادة ولا أمر حصل من خارج ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ولا أيضا مضاد لمقتضى طبيعته لذلك الجسم فمن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٤

سميت هذا طبيعة « ١ » كان لك أن تقول إن الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطليموس إن المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي رق.

أقول حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعية ولها طبائع متجددة مباشرة للحركات الاستداري وليست طبائعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضوع فصل (١١) في أن المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر أو كونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة إليها فعند زوال القاصر يعود الطبيعة إلى حالها- وكذا عند خروجها من القوة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها لكن في الحركة الأينية إشكال وهو أن الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لأن الأرض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن إلا لسطحها مماسة مقعر الفلك- والمطلوب الطبيعي لا يجوز أن يكون أمرا ممتعا ولأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار.

و لا يقال إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب وأسبق.

لأنه يستلزم أنا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسننا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء ولا يجوز أيضا أن يكون « ٢ » مطلوب ككل منهما المكيان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٥ مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنة ولا يجوز أيضا أن يكون المطلوب القرب من الكلية وإلا لكان الحجر المرسل من رأس البئر- وجب أن يلتصق بشفيره.

فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال « ١ » أن مطلوب الطبيعة

هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فإن الملائم للماء أن يكون حيزه فوق الأرض- وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للأرض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس أحياز البواقي ولو لم يكن أحيازها الطبيعية على هذا الترتيب- لفسدت بمجاورة الأضداد فإن الجهات أنفسها غير مطلوبة إلا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرناه أن المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حيث إنها تتشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب- فينبوب الماء عنه متصعدا في مسام الآجرة لضرورة عدم الخلاء. «٢» الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٦ فإن قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي. قلنا يمكن القول بالجمع إذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط وإلا لوقعت الحركة إلى أي جهة اتفقت إذ لا أولوية حينئذ وذلك باطل قطعاً فصل (١٢) في أن مبادي الحركات المختلفة يمكن أن يجتمع في جسم واحد أم لا

أما الجسم الإبداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية إلا مبدأ المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية إذ يستحيل فيها الأينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثر وسائر الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ هذه الأمور فيه وإلا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال وأما الأجسام الكائنة سيما المركبات- فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز أن يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه لا يجوز أن يجتمع مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة في جسم واحد وإلا لكان إذا خرج عن مكانه وفي طبعه مبدؤهما متحركا على الاستقامة إلى المطلوب ومنصرفا بالاستدارة عنه أيضا بالطبع وهو محال- اللهم إلا أن يقال الميل

المستدير إنما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن حينئذ غريزيا ولا يمكن أيضا إسناد الاستدارة إلى النفس إذا النفس عندنا لا تتصرف إلا بتوسط الطبيعة ولأنه قد ثبت أن التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم - إلا ولله بحسب طبعه ميل ذاتي له. « ١ »

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٧
لا يقال أ ليس أن الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير حيزه والسكون إذا كان فيه فكذاك يجوز أن يقتضي الميل المستقيم في جسم إذا لم يكن في حيزه والمستدير إذا كان فيه.
لأننا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجمللة إفادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لأن أجزاء المكان متشابهة
فصل (١٣) في تحقيق مبدأ الحركة القسرية

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغييرها الحاصل لها بفعل القاسر وإعداده وأما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه أن نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية أما التي حصلت من القاسر فغير باقية وأما التي تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في إعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميول الطبيعية الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة - التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة - فيفيد ما كان ملائماً لها وكالشكل المضرس فيفيده الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شأنها حفظ الشكل مطلقاً « ١ » فلا منافاة كما بين في موضعه ولهذا ذكر الشيخ لو لا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل وإلا لا يعود

المرمى إلا بعد مصداقة سطح الفلاك.
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٨

أقول وفي كلامه إشكال وهو أن مصادمات الهواء المخروق كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يخليه أن يشتد أخيرا وتوهن الميل القسري ويمكن أن يقال- إن المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي تفعل هذا الفعل «١» والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى ينفى القوة بالكلية ويحدث القوة الأصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام «٢» وكشفه إلا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقية وهو أن الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها إلى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها «٣» والحجر المرمى إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها- وأنه يجوز أن يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبذلك الأصل يندفع ما قيل القوة المحركة إلى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر «٤» وقد كانت جوهرها والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة أربعة لأن هذه العلة إما أن تكون موجودة في المقسور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٩

أم في الخارج عنه وعلى الأول إما أن تكون باقية إلى آخر الحركة أم لا فإن لم تكن باقية فهو القول بالتوليد أي كل حركة تولد حركة أخرى وإن كانت باقية فهو الذي يقال إن القاسر أفاد الجسم قوة بها يتحرك «١» وأما القسم الثاني من التقسيم الأول فالعلة لا محالة جسم فإما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع- الثاني قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمى بقوة والأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء ألطف فيدفع أسرع- فيجذب معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الأخيران باطلان لأن الجذب والدفع- إن لم يكونا باقيين إلى آخر الحركة

احتيجت الحركة إلى علة غيرهما والكلام عائد فيها وإن بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة وأما مذهب التوليد فهو أيضا باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتأثير العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب السخفية بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق أما أقسام الحركات القسرية فقد تكون في الأين إما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي إلى فوق أو لا بالكلية كجر الحجر على وجه الأرض وأما الحمل فهو بالعرضية أشبه وأما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء- وهبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنة المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحي مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمسـتقر وأما الدرجـة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٠

فرما حدثت عن سببين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة تدرجت عن فوق الجبل وأما الكمية ففي الزيادة مثل الأورام وكالتخلخل في ماء القارورة إذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سببه الشيوخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة الكل حركة طبيعية وبالقياس إلى طبيعة البدن الجزئي قسرية وأما الكيفية ففي الحسيات مثل الماء إذا تسخن وفي الحال والملكة كالأمرض وفي سائر النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدرج فإنها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الإنسانية وأما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية- فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر وأما القسرية فكأحداث النار بالقذح وكأفعال أهل الإكسير من جعل النحاس ذهبا والقلع فضة والفساد أيضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمي من الحيوان وجفاف الأشجار لمرور

الأعمال والذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته وبهذه الاعتبارات يصير القوي أصنافاً ثلاثية. الأول قوي يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرامة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٢٢ زمانها أكثر ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان. و الثاني قوي يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرامة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه. و الثالث قوي يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد

كرامة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الأول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة «١» وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهراً ضرورة امتناع أن يقع الحركة إلا في زمان قابل للانقسام فلا شك أن التأثير القسري - يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته ومعاوقته أكثر وأقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى وفي الجسم الصغير أضعف فإذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من

السرعة والبطء وكل حركتين اتفقتا في أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما في الأمر الثالث أيضا وكل حركتين متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في أحد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة فإذا فرضنا جسما عديم الميل وحركة القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له إلا في معين وإذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركة القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وأن يكون زمان حركته من زمان حركة عديم الميل وإلا لكانت الحركة مر العائق كهي لا معه وإذا فرضنا جسما ثالثا حركة القاسر بتلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٢٣ القوة وله ميل طبيعي نسبة قوته إلى قوة ذي الميل الأول كنسبة زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل الأول وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم أن لا يكون للميل الثاني أثر ويكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة

شكوك وإزاحات: قد أوردت في هذا المقام شبهة - منها عدم التسليم لإمكان ذي ميل يكون نسبة ميله إلى ميل ذي الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى ما لا أضـعـف منـه. و منها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري و إن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقه على قدر من القوة بحيث لا يتعدها إلى ما دونها. و منها أن نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق - إذ ربما كانت الأولى صماء. و الجواب عن الكل بأن مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات « ١ » كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين « ٢ »

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٥

و يمكن أيضا اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع «١» فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ينتظم أن يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة وإلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم «٢» تساوي عديم المعاقق وذي المعاقق وأنه محال فلم يكن في زمان وهو أيضا محال - فوقع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وذلك الاعتراض مما أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الإمام الرازي بوجه آخر وهو أن الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة ويختص بأحدهما فاقدتها فإذا زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير الجواب - بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخرين عنه هو أن قول المعترض إن الحركة بنفسها تستدعي زمانا إن عني به أنها لا مع حد من السرعة والبطء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها أمرا بدون ذلك الشيء وإن لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وإن عني به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء تقتضي قدرا من الزمان فهو أيضا فاسد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٦

لأن نسبة الحركة إلى حدود السرعة والبطء كنسبة الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم أن المحقق الطوسي في شرحه للإشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي أن الحركة إن كانت نفسانية فللنفس إن تحدد حالها من السرعة والبطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث

عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل الحركة السريعة والبطيئة وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك- إذ لا شعور ثم بالملئمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل في غير زمان أو أمكن- وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف «١» فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطء يكون بشيء آخر يسمى بالمعاقب إما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقعة والغلط أو غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء- بل هو الذي يعاقب القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي- فإذا ن يلزم من ارتفاع هذين المعاقبين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء ويلزم منه انتفاء الحركة ولأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاقب خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجوب معاقب داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المـ راض المذكور بـ وجهين.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٧

أحدهما أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان- وبسبب السرعة والبطء شيئا آخر لأننا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة «١» وما لا وجود له لا يستدعي شيئا أصـ لا. و ثانيهما أن الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو

في ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء- حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف. و اعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية والقسرية وأكثر مقدماته في محل المنع وادعى أن الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها ولم يتنبه أنه مبني الدليل وإبطاله ينهدم بنيانه وأما المنوع فهي أن قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد أن القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطءا في تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب المعارض فإنه يدعي أن الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطء وهو محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وإن أراد أن القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضا فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسرية تفاوت إسراعا وإبطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره أيضا ممنوع فإن ذلك الأمر الآخر لا يلزم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٨
أن يكون معاوقا بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

قال في شرح الإشارات إن الحركة لا تتفك عن حد ما من السرعة والبطء- وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وإنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر ولما كانت الحركة ممتعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدة الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف- كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتعا لعدم الأولوية

فاقتضت أولاً أمراً يشدد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو كيف أعني الكثافة والتخلخل والوضع أعني اندماج الأجزاء وانتقاشها أو غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في أن ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطء هو الميل وإن سلمنا أن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاقواً للمحرك في تأثيره فلا نسلم أن ذلك الأمر هو المعاق الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلاً فإنه لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية قوله لأن ذات الشيء لا تقتضي شيئاً وتقتضي عن ما يعاوقه عنه - قلنا غير لازم وإنما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فأحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن أحد المعاقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاق الخارجي أعني الخلاء لأن المعاق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل إلخ وقد مر آنفاً وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية - على وجود المعاق الداخلي أعني

مبدأ الميل الطبيعي لأن المعاق الخارجي أعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة فظاهر أن الاستدلال على هذا المطلوب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٢٩ لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره أقول جميع اعتراضاته مدفوعة إما أنه ادعى أن الحركة بدون المعاق لا وجود لها ولم ينتبه أنه مبنى الدليل فقد مر دفعه وإما أنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لأنه

قد بين أن محدد النفسانية «١» هي النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخيالية من حد للإسراع والإبطاء وأما ما أورده المعارض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشؤه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه «٢» فإن الغرض أن الحركة لما كانت أمرا ذا مراتب في السرعة والبطء لا بد وأن يكون سببها القريب أمرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معيناً منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة- فهو من قبيل قوله لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحكماء أن الجوهر لا يكون فيه الأشد والأضعف وأما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة إليها بالآخر كما يطول شرحه ولنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعـات منـه لمـن وفـق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٠

له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعارض وأما إيراد بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله ولئن سلمنا فدفعه بأن وجود حد من الميل «١» وانضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة إذ يتصور مع قوة واحدة ميالة درجات متفاوتة للحركة في السرعة والبطء لا يقف عند حد فإن الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته- باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فكلما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ وكلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة أن لا زمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء وأما قوله لم لا يجوز أن يكون أمر آخر غير أحد المعاقين محددا كالقوة المقناطيسية فمندفع بأننا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الأمور الخارجة إلا ما يكون من لوازم الحركة وأما قوله فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأن

هذه الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه من أن الشيء لا يقتضي شيئاً ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع وأما النقص الإجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضاً من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوة المغناطيسية وقد مر أن الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد وأما قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاقين كاف فعلم دفعه بما مر «٢» وأما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٣١

إلى آخره فمندفع بأن القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعة «١» فإن القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفادة قوة مسخنة أو مبردة أو غيرهما بالإعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها إلا بعد أن يكون ذا طبيعة فإن المادة لا تصير قابلاً لهذه الأمور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين وتحصل بإحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعية.

و اعلم أنك «٢» قد سمعت منا مراراً أن المباشر القريب لكل حركة «٣» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٣٢ سواء كانت نفسانية أو قسرية أو طبيعية هي الطبيعة لا محالة فلا يحتاج هذا المطلب أي إثبات المعاق الداخلي في الحركات القسرية إلى زيادة خوض. و أيضاً إن الحكماء أثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرًا صوريًا هو محصل جسميته ومكمل مادته «١» ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم أرادوا هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأً للحركات والميول تقويماً أو تحديداً إذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر وقوة باعتبار وكما لا باعتبار فصل (١٥) في أن القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك

قد مر أن القوى لا تتصف بالتناهي وعدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير والأعداد التتالي هي هي فيهما أو عليها أما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال «٢» بانقسام محله وأما الثاني فهو أن المقوي عليه بإزاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت أن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة فنقول أما أنه يتمتع بوجود قوة جسمانية غير متناهية فـ متناهية فـ في الشدة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٣

فلأن تلك الحركة إما أن يقع في زمان أو لا في زمان والأول محال وإلا لأمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني أيضا محال لأن الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها ولأجل هذا يظهر أن مباشر التحريك لا يمكن قوة مجردة أيضا إذا كانت غير متناهية في الشدة «١» وأما أنه يتمتع بوجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلأنها «٢» أما أن تكون طبيعية أو قسرية فإن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٤ كانت طبيعية وجب أن يكون الجسم الأعظم للتحريك عنها كقبول الأصغر - إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا بأمر طبيعي - لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هذا خلف ولا بأمر قسري لأن المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة - بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر مما في الأصغر الذي هو جزء فهي في الأكبر موجودة وزيادة مقدرة و إن كانت قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم والصغير

لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاق في العظيم أعظم منه في الصغير - فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لأن كل قوة جسمانية فالتى منها في كل الجسم أعظم من التى في جزء الجسم فإذا فرضناهما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين بغير نهاية- لزم أن يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وإن حرك الأصغر تحريكا متناهما كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل « ١ » فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية « ٢ »

و اعترضوا عليه من وجوه

الأول أن هذا مبني على أن كل حال منقسم بانقسام محله و هو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والإضافات. أقول أما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا أنهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات « ٣ » وهما من العوارض التحليلية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٥ للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق- وأما النقطة والإضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم- بل مع انضمام حيثية أخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الإضافة ولو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوهما. الثاني أن كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من أثر الكل « ١ » منقوض بأن عشرة من المحركين إذا أقلوا جسما ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان- بل قد لا يحركه أصلا فيجوز أن لا

يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير وإن فرض أن لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول في جوابه إنه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها اللهم إلا لمانع خارجي لأن كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل - غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله ولو عند الانفراد جزءاً لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع أما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل وإن تغيرت حالها عما كانت - فلا بد هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي أجزاء لصورة القوة بل أجزاء لمادة القوة والقوة هي الأمر الحاصل عند الاجتماع وأما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل «٢» فالتوزيع يقتضي أن يحمل كل واحد منهم جزءاً من الثقيل عند الاجتماع وأما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فللواحد تأثير في ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٦
القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية والرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع أولاً بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر وغلبة أضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولو لا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل والقابل فيها

الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان

و على هذا عولوا حل شبهة من أثبت للزمان بداية زمانية «١» فكيف حكموا هاهنا للأمور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة- وسبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد. أقول في الجواب إن المقوي عليها وإن لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل- لكنها موجودة بالقوة وعلى الإجمال «٢» فإن نسبة وجود الأشياء إلى مبدائها الفاعلي- نسبة قوية أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها وإلى نوات ماهياتها وهذه النسبة أشد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٧
و أكد فإن جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون له قوة على أمر وكل القوة كذلك- فالحكم بأن ما يستحقه الجزء أنقض مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما وإن لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوي عليه أو لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا ونحن إنما فرضنا كون القوة غير متناهية أو متناهية لا حال حصول المستحق والمقوي عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بأن استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ومن هاهنا- يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهيا فإذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوي عليه سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوة. الرابع أن الأرض لو بقيت دائمة في حيزها و لم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم.

أقول الحق في جوابه أن يقال إنه يتمتع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله أبدا فهذا أيضا مما يجزم العقل لأجله في الحكم بعدم

بقاء شيء من الأجسام دائما «١» سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادي إمدادا عليه لما مر من أن كل ما يلحق الشيء لا يلحقه إلا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطًا والذي أجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم وليس فعلا وليس «٢» مما لا ينقسم بالزمان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٣٨ و ذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل وإلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه انتهى.

فلقائل أن يقول هب أن السكون عديمي لكن حصول الأرض في حيزه- من مقولة الأين وهو عرض من الأعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وسائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم وبعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل.

الخامس المعارضة «١» بدورات الأفلاك فإنها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فإن القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه- القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين وإن لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها.

و الجواب أن اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عن مبحثنا فإننا بينا أن جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلا بالمقدار وأما محركات الأفلاك فهي قوى

متخالفة الحقائق وحركاتها أيضا متخالفة الحقائق فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر ولا أنقص ولا أزيد بحسب الكمية وهذا كما أن الخط المسطح المقيم والدائرة لا نسبة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٩ مقدارية وعددية بينهما وقد مر أن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما «١» فليس لأحد أن يقول دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان - فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منهما جزأ لغيره. السادس المعارض «٢» بالنفوس الفلكية فإنها قوى جسمانية أو هي تفعل أفعالا غير متناهية من الإرادات والتحريكات وقول من يدفع هذا الإشكال بأن محرك الفلك عقلية ضعيف لأن القوة العقلية إذا حركت فإما أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوة بها الحركة فإن أفادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة «٣» لما مر أن الفاعل القريب للحركة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٠ لا بد له من تغير حال وسنوح أمر والمفارق لا يكون كذلك. «١» و أيضا الأجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوة جسمانية فيه «٢» فالمحرك لا محالة قوة جسمانية.

و أجيب بأن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق «٣» ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان إنما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات - لا على الواسطة. أقول هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية - وكونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم

جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لأفاعيل غير متناهية فإن الوساطة إما بمعنى
الواسطة فـــــــــــــــي الثبوت «٤»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤١
أو الوساطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الوساطة
بصدور الأفعال الغير المتناهيّة قال الإمام الرازي قول من قال بأن القوة
الجسمانية غير مؤثرة بل معدة- نقول له إن كنتم تعنون بقولكم إن القوى
الجسمانية لا تفعل أفعالا غير متناهية أنها لا تكون مؤثرة في أفعال غير
متناهية فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم في باب آخر أن القوة الجسمانية
يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا
تؤثر في أفعال غير متناهية لأن هذا قد دخل في الأول هذا بل يوهم خلاف
ذلك القول إذا يوهم أنكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال متناهية مع أنكُم
تقولون بذلك وإن عنيتم به أن القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق
وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية فما بالكم جوزتم
هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم أنفسكم في
سباب شـــــيء تارة وتجزئه أخرى.
أقول قد أجاد وأصاب في هذا البحث ولا مدافع له «١» إلا بالرجوع إلى «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٢
إلى تحقيقنا في تجدّد وجود القوى الجسمانية فإن النفس من جهة كونها متعلقة
بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجديدّها ودثورها ومن جهة كونها عاقلة
ومعقولة - حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل
وخروجها عن القوة الاستعداديّة بالكلية.

متجددة حادثة دائرة- وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى. السابع هو أن القوة إما أن انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته- أو لا يكون كذلك والأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع وهو محال - وإذا كان الفاعل والقابل ممكني التأثير والتأثر والشرائط أيضا ممكنة البقاء أبدا- فكيف يمكن أن يقال إن القوة ممتعة البقاء أبدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة- فإذا القوة التي تفعل أفعالا غير متناهية في المدة غير ممتعة الوجود.

أقول الوجوب والإمكان والامتناع حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود «٢» فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء نظرا إلى نفس تلك الماهية وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا إلى هويته الوجودية لقصورها وتضاربها منها لشوائب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٣ عدم والدثور وأما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من أن القوة الجسمانية إنما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطله لها فإن القوة وإن كانت من حيث هي غير واجبة الزوال لكن الأسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا فليس بشي ء- لأن كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وإن فرض رفع جميع القواسر عنه كيف وما من ممكن إلا ويستحيل عليه لذاته ضربه من الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٤

المرحلة التاسعة في القدم والحدوث وذكر أقسام التقدم والتأخر وفيه

فصل

فصل (١) في بيان حقيقةهم

الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين «١» أحدهما بالقياس والثاني لا

بالقياس فالأول كما يقال في الحدوث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل
مما مضى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٥
من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود
شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث
العرفيان وأما الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدوث والقدم الزمانيين
وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن
بعديه لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل
لأصل الزمان حدوث لأن حدوثه لا يعقل ولا يتقرر - إلا إذا استمر زمان
قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف ولذلك قال
المعلم الأول للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا
يشعر لأنك ستعلم في مباحث الزمان أن الموصوف بالقبلية والبعديه - إنما
يكون نفس الزمان بمعنى أن ذلك من الأوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلا
عن وجودها بل كل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل والقبلية باعتبارين -
بالقياس إلى ما سيأتي منه ونفس البعد والبعديه باعتبارين بالقياس إلى ما
مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم وإن كان الحدوث والتجدد
عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل
بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليلية لماهية الحركة ومعنى القدم
الزماني - هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده «١» والزمان بهذا
المعنى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٦

بقديم «١» لأن الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات عن المادة
بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان فما قال صاحب
المطارحات من أنه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات
كلها خطأ وستعلم أن لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين

ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي - فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستندا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره - سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين أو كان مستمرا في كل الزمان أو مرتفعا عن أفق الزمان والحركة وهذا هو الحدث الذاتي
فصل (٢) في إثبات الحدث الذاتي والمذكور فيه وجهان «٢»

الأول أن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود و ما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدثا ذاتيا. ١.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٧
و يرد عليه أنه لا يجوز أن يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه أنه من حيث هو موجود ولا يصدق عليه أنه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما أن الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضا من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده.
و لك أن تقول في الجواب إن المراد من الحجة المذكورة «١» أن الممكن يستحق من ذاته لاستحقاقية الوجود والعدم «٢» وهذه الاستحقاقية وصف عديمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهية «٣»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٨
عند أخذها مجردة عن الوجود والعدم أي مغايرة للوجود.

قال محقق مقاصد الإشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد إن الماهية المجردة

عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وإن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً فإذا انفردا هو لا كونها - وهذا معنى استحقاق العدم وأما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد - ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم انتهى «١» واعلم أنك بعد الإحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وتصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي «٢» وتقدم الماهية على وجوده إذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد أن يعتبر للماهية حال وجودي «٣» سابق لها على حال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٤٩

وجودها وكل اعتبار أو حيثية سواء كان وجوديا أو عدميا إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال إنها متقدمة على ثبوتها - ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن بقي شيء واحد هو الذي أشرنا إليه وهو أن للعقل أن يجرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص - فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي - والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعلية القوة في الهوى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود ومن حيث إن لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود

ب_____ الوجود.
و أ_____ الوجوده الث_____اني « ١ »

فقد ذكروا أن كل ممكن الوجود فإن ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته وإلا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فإن لا بد وأن يكون وجوده مستقادا من غيره وكل ما وجوده مستقاد من غيره كان وجوده مسبوqa بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم أن القديم بالذات لا ماهية له وشكوك الإمام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى وقد أشرنا إلى أن لها ضربا آخر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٠ من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي « ١ » أعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله وبعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره- والماهية لا تعلق لها من حيث هي بجاعل وليست هي أيضا بما هي هي موجودة- فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضا إلا الواجب ولا بأس- بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإن لم يشتهر من القوم

فصل (٣) في أن الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود
الح_____ادث « ٢ »

قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال وإلا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم وإلا لكان كل عدم حدثا بل الحدوث مسبوقة الشيء بالعدم وهي كيفية زائدة على وجوده وعدم_____ه. « ٣ »
ثم قال فإن قيل تلك الكيفية أ هي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدثها زائد

عليها فيتسلسل وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديما هذا محال- فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته. أقول أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإن الحدث إذا كان كيفية زائدة- على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥١
و يكون لها وجود زائد على ماهيته وإذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضا على ماهيته وعلى وجوده أيضا لأن معنى الحدث غير معنى الماهية الكيفية- فكيف يكون عينها. «١»
و أيضا الحدث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدث الكيف غير حدث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن أن يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة إلا بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبية والوجود وإن كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها. و أيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام أن يقال مفهوم الحدث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٢

هوياتها الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن الوجود هو المفعول بالذات لا وصف الحدث لأن كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس معللة فالحدث كالتشخص المطلق والوجود المطلق- مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدث كذا كما علمت في

والشيء ما لم ينتشخص لم يوجد والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهو الإمكان فرضا بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه والذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه- هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها- أي اتصافها بالوجود «١» لأن هذا الاتصاف أيضا في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق وأما أن الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض «٢» فلأن كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود وهذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط «٣» بل يتفاوت شدة وضعف اقربا وبعدا والقريب استعداد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٤

و البعيد قوة فلا يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا ولا يجوز أن يكون جوهرًا يقوم بنفسه وإلا لما اتصف به شيء «١» ولم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره «٢» فلا بد لإمكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضًا في موضوع وعلى أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده «٣» لكن لا يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمرًا لا تعلق له بالحادث - فإنه ليس كونه إمكانًا لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانًا لغيره فحامل قوة الحادث وإمكانه لا بد وأن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه «٤» فإمكان الحادث وإن كان في ذاته أمرًا وجوديًا لكنه من حيث إنه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وأن لا يجمع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء عدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث «٥» فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم - والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق أنه ليس من العلل الذاتية

العلل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٥

[illegible]

الموجودية والتحقق والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشي ء كالحركة أو الوضع أو الكم وكان أحدهما متصفا به بالذات والآخر بالعرض- فلأحدهما تقدم على الآخر وهذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف والفضل لا بد وأن يوجد فيه شي ء من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية أيضا لأن المتأخر في كل منهما يتصف بشي ء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر وظاهر أنه غير ما بالزمان وما بالرتبة. فإن قلت لا بد أن يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من أقسامهما- موجودا في كل واحد من المتقدم والمتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرتُه.

قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز.
و ثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به

و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلا العارفون
الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية- كما «١» إن له
شئونا ذاتية أيضا لا ينتلم بها أحديثه الخاصة وبالجمله وجود كل علة موجبة
يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذالحكماء عرفوا العلة
الفاعلة بما يؤثر في شي ء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات
المعلول _____
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٨
_____ بالعبارة «١»

وَأَمَّا تَقْدِمُ الْجَوْدِ عَلَى الْجَوْدِ
فَهُوَ تَقْدِمُ آخِرٍ غَيْرِ مَا بِالْعِلْيَةِ إِذْ لَيْسَ بَيْنَهُمَا تَأْثِيرٌ وَتَأَثَّرٌ وَلَا فَاعِلِيَّةٌ وَلَا مَفْعُولِيَّةٌ بَلْ حَكْمُهَا حَكْمُ شَيْءٍ وَاحِدٍ لَهُ شَتُونَ وَأَطْوَارٌ وَلَهُ تَطَوُّرٌ مِنْ طَوْرٍ إِلَى طَوْرٍ وَمَلَكَ التَّقْدِمِ فِي هَذَا الْقِسْمِ هُوَ الشَّانُ الْإِلَهِيُّ - وَإِذَا عَرَفْتَ مَعْنَى التَّقْدِمِ فِي كُلِّ قِسْمٍ عَرَفْتَ مَا بِإِزَائِهِ مِنَ التَّأَخُّرِ وَعَرَفْتَ الْمَعْيَةَ الَّتِي بِإِزَائِهَا

بحسب المفهوم

فصل (٦) في كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام
قد وقع للناس اختلاف في أن إطلاق التقدم على هذه الأقسام أ يكون بمجرد
اللفظ أو بحسب المعنى وهل بالتواطؤ أم بالتشكيك وأكثر المتأخرين أخذوا
أنها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك.
فقال بعضهم إن ذلك المعنى هو أن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس
للمتأخر - ولا شيء للمتأخر إلا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فإن
المتقدم بالزمان - الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك أن تقدمه
بالزمان ثم المسمى الذي للمتأخر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٩

من «١» الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له «٢» كما أن
ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كل جزء من أجزاء الزمان
مختص بهوية لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الإطلاق ولا يوجد شيء
للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر
ولا يوجد مثلها للمتقدم - كالإمكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة
عن المبدع الأول فكان ينبغي أن يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض
بما مر من حال أجزاء الزمان وغيره.
وقال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم
الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر وهذا ليس بصحيح فإن المتقدم
بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني
أمّا بالنسبة إلى زمان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٠
ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر وأما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه
فليس موجودا لكليهما حتى يقع الأولوية ولا يمكن أن يقال إن هذه الأولوية
بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم ثم إذا فرض اثنان متقدم ومتأخر

بالزمان لم يجز أن يحكم بأن السابقة «١» بأحدهما أولى فإن الأول بالنسبة إلى الثاني - متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم والآخر متأخر إذ في هذا النظر ليس المتقدم إلا أحدهما وأما إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففي ذلك النظر وإن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا أن أحدهما متقدم والآخر متأخر على أن في كل من التفسيرين «٢» قد أخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين أقسامه في تعريفه فمعناه

و ذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي.

و الظاهر من كلام الشيخ في الشفاء أنه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلي أو التجوز «٣» وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه أن المشهور عندهم الجمهور الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٦١ هو المتقدم والمتأخر في المكان والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا الرتبي في أمور بالطبع وقد يكون في أمور لا بالطبع بل إما بصناعة وإما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل إلى أشياء أخرى - فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر وأما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل مقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدم والرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرعوس وإنما يقع للمرعوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود - مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجودا وليس في هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد

للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر - بل وجوده من نفسه أو من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدما بالوجوب على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح.

و قال صاحب الإشراف في المطارحات الحق أنه يقع على البعض بمعنى واحد - وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز أما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فإن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها ووجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد وأما التقدم بالزمان فهو وإن كان من حيث العرف أشهر إلا أن التقدم والتأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع وأما بين الشخصين فمجازي وأما الرتبي الوضعي وإن كان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٦٢ ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضا وللزمان مدخل فيه فإن همدان قبل بغداد لا بذاتهما ولا باعتبار الحيزية والمكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولا إلى همدان أي زمان وصوله إليه «١» قبل زمان وصوله إلى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته «٢» بل بأخذ الآخذ فإذا ابتداء من الأدنى يصير الأعلى متأخرا وظاهر أن هذا الابتداء ليس مكانيا بل إنما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ - أدنى من مبدإ زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع أيضا إلى الزمان وحاصل ما بالزمان يرجع أيضا إلى الطبع كما مر وأما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار أن

صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور ويرجع
حاصلة إما إلى المكان أو إلى الزمان والمكان أيضا يرجع إلى الزمان ويرجع
في الأخير إلى ما علمت وإن لم يكن كذا «٣» فيكون الوقوع على ما
بالشرف وعلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٣
غيره باشتراك الاسم وأخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكورة
بالاشتراك لما سبق «١» وإذا تبين لك ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقة
غير التقدم بالعلية سواء كان بالطبع أو بالذات انتهى
أقول فيمما ذكره موضعه أنظار
الأول أن حكمه بأن التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير
صحيح

«٢» لما علمت أن مقتضى هذا التقدم أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٤
لا يجمع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضي عدم الاجتماع
فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر إذ هما متغايران غاية الأمر أن يجتمع
في بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة
فإنها من حيث لا يجمع المعلول متقدم عليه بالزمان وحيث إنها يحتاج إليها
المعلول متقدم عليه بالطبع - على أن لأحد أن يناقش في أن للزمان السابق
تقدما بالطبع على اللاحق وإن كان ترتيبه بالطبع وبين المعنيين فرق «١».
الثاني أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير
موجود

«٢» لأن الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها «٣» لا بسبب أمر
عارض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٥
له وغيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما أن الوجود بنفسه موجود لا

بوجود آخر والماهية به موجودة ولهذا نظائر وأمثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والأبيضية في البياض. الثالث أن حكمه بأن معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد

و إن وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتأخر في كل واحد من الأقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت- وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإن الواحد من حيث إنه يمكن وجوده بدون الكثير والكثير لا يمكن وجوده إلا وقد صار الواحد موجودا أولا مقدم على الكثير- فأصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث إن كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد الكثير إلا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست أقول من حيث وصف الجزئية والكلية فإنهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة ولذلك قال الشيخ وقد حد بأنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وأما في التقدم بالعلية- فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار أصله فإن العلة لا تنفك عن المعلول- فالتفاوت هناك في الوجوب فإن أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب إلا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأول وفي الأول التفاوت- كان في الوجود فيكون نحو آخر من التقدم إلا أنه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في أصله أو في تأكده ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالماهية وملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول وما تجوهرت هذه إلا وتلك متجوهرة فله أن يجمع الثلاثة مع

التفاوت في الوجود بوجه أشمل وأعم من أصل الوجود ومن عارضه
ومعروضه «١» والحاصل أن ملاك التقدم أي الأمر الذي فيه التفاوت بينهما
إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفة لأن التقدم والتأخر من الأمور
النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه.
الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح
لما علمت أن ملاك التقدم بسبب أمر فيه تفاوت ومناطق تخالف أقسام التقدم
 باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لأن ما به الفضل
ههنا أمر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرئاسة والرذيلة
والخير والشر ونظائرها- مما يقبل الزيادة والنقصان فالأشد بياضا له تقدم
على الأضعف بياضا في كونه أبيض- والأكثر رذيلة له تقدم على الأقل
رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتأخر- شيء غير الوجود
والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعهما قسما آخر من التقدم والتأخر في
غاية الاستحسان

و قال بهمنيار في التحصيل جميع أصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم والفرض كما

شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زمنيين لا بد أن يكونا معا في زمان ولا كل
مما لا يوجد بينهما تقاسم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٩
و تأخر بالطبع لا بد وأن يكونا معا في الطبع فإن المفارقات بالكلية لا يوجد
بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معية أيضا بينها بحسب الزمان وكذا نسبة
المفارق بالكلية إلى زيد مثلا ليست بتقدم زمني وتأخر ولا أيضا بالمعية في
الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب أن يكونا زمنيين كما أن اللذين هما
في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء
من التقدم والتأخر الزمنيين ولا أيضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين
الشيئين لا بد وأن يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة
استنادهما بالذات إلى علة واحدة ولا من جهة استناد أحدهما بالذات إلى
الآخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تأخر واللذان هما معا بالطبع قد يكونان
متضايفين والمتضايقان من حيث تضاييفهما لا بد وأن يستندا أيضا إلى علة
واحدة كما حقق في موضعه «١» فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادرين عن
علة واحدة «٢» أو هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما وهما قد يكونان
متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين «٣» وقد يكونون غير ذلك كالأنواع
تحت جنس واحد لأنهما معا في الطبع إذ لا تقدم ولا تأخر في طباعهما وقد
يكونان معا في الرتبة «٤» أيضا إذا اشتركا في التأخر بالطبع عن الجنس
وقد لا يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٠

يصح أن يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن
أن يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معا من
وجه واحد كشخصان إذا كانا معا في تساوي نسبتها إلى من يأتي من خلف
أو قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين واليسار ولا
يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلا مع تقدم أحدهما على

الآخر بالزمان وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكلبيات من البسائط فلا يتصور المعية فيها. و اعلم أن العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضايفان وليست هذه المعية بضارة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما وليس إذا كانا من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب أن يكون وجود ذاتيهما معا إذ الإضافة لازمة للعة والمعلول من حيث هما علة ومعلول «١» ويتقدم العلة بهذا التقدم. و اعلم أن علة الشيء لا يصح أن توجد إلا ويوجد معه المعلول لست أقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد أن يكون وجوداهما معا وذلك لأن شرط كون العلة علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودا وإن كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالإمكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات والأمر الزائد سواء كان إرادة أو شهوة أو مباينا منتظرا فإذا تحقق ذلك الأمر وصار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك - وليس معا في حصول الهوية الوجودية لأن وجود المعلول متقوم بوجود العلة و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٧١

ليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول ويجب مما ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة وإثباتها سبب رفع المعلول وإثباته ورفع المعلول وإثباته دليل على رفع العلة وإثباتها والمعلول وجوده مع العلة وبالعلة وأما العلة فوجودها مع المعلول فصل (٩) ففي تحقيق الحوادث الذاتية هذا الحادث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره بهويته وذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن

وجود مقومه وجاعله كان لا شيئاً محضاً فهو لا محالة فأقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشي ء مأخوذ في هويته ولا يؤخذ هويته في ذلك الشي ء لغناء ذلك الشي ء عنه وفقره إليه- فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وإن كانا معا في الزمان أو الدهر وإن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق ولا تقدم ولا تأخر بين المعاني والماهيات معرفة عن الوجود ولا أنها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشي ء آخر وإنما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة لا أنها يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط لشي ء عن شي ء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة إلا سلب نفسها والإثباتات كلها كاذبة إلا إثبات نفسها إذ الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل إن نقيض وجود شي ء في تلك المرتبة سلب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٢

ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لأن الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث بينا أنه الموجود وأنه الحقيقة والمجوعول والكائن لا الماهية إلا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خالية عن كل شي ء وعن نقيضه أيضا فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور ولها عن علتها أيسست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والأيس بالفاعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب

استنادها إلى الغير فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها- وسيأتي بيان أن هذه السابقة والمسبوقية ليست قسما آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم «١»
الطبع «٢».

و ذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول أيس بعد ليس- جوابا عما يرد عليه من أن المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوما كما ليس له في نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة كلاما بهذه العبارة وهو أن وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلا العدم وإلا لم يكن متأخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العلة إنما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٧٣

أقول التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصله ومبدأ قوامه فكيف يصح القول بأنه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة إلا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق أن وجود العلة كمال وجود المعلول وتأكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة والقصور والإمكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه أن يكون ليس وله عن علته أن يكون أيس وقوله كل ممكن زوج تركيبى إذ علم أن جهة الوجود والفعلية إنما جاءت إليه من قبل العلة وجهة العدم والإمكان له من ذاته وهذه الجهة مسلوقة عن علته. ثم قال فإن قلت إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم وإلا لزم الوساطة وأيضا لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت أنه معدوم فيها.
قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد-

لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فإنه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقـدما عليهما.

أقول إذا لم يكن الوجود ثابتا للماهية في تلك المرتبة «١» كان الوجود مسلوبا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٤

عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع- ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع وكما أن عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وإيجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية إذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب الإيجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتقاعهما- وأما الأشياء التي ليست بينها علاقة العلية أو المعلولية «١» فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محالة وهكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث إن لها أن تتصف به أخيرا فإن لم تتصف بالوجود أولا واتصفت به أخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في أن عدم حصول شيء في مرتبة شيء لا يكفي في كون ذلك الآخر متقدما عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة والماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود. لكننا نجيب عن هذا بأن تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلط لسنا نقول إن هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل إن هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأن معناه كون الماهية

بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٥

كما أن كونها هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر - والسبب فيما ذكرناه أن الوجود أصل كل شيء وما لم يكن وجود لم يكن ماهية أصلاً فإذا أفاد الفاعل وجوداً فلذلك الوجود معنى وماهية فللعقل أن ينظر إليها - ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضياً لها وكل ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضة وعلى الوجود العارض فللعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية ووجود وإن لم يكن في الخارج إلا شيء واحد - فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه - فهذا ضرب من التقدم للماهية إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على الماهية ضرباً آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر. ثم قال وقد تلخص عن هذا البحث أن الممكن ليس له في المرتبة السابقة - إلا إمكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم وإلا فلا. أقول والعجب أنه قد اعترف بأن له في تلك المرتبة إمكانهما والإمكان أمر سلبي إذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها وهذا لا محالة يستدعي ضرباً من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأن ذلك أمران وجود المتقدم في مقام وعدم المتأخر فيه فالماهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والماهية من حيث هي لا ينفك عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وإن كان ثبوتاً تابعاً للوجود في الواقع كـ علمات. عـدة وحـلـ

ثم أورد هاهنا إشكالا وهو أنه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادعيتموه
لكان متقدما بالطبع عليه إذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما
بالطبع ولا مجال للعلية هاهنا فيلزم أن لا يتحقق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٦
العلة البسيطة «١» وهو خلاف مذهبهم «٢» قالوا ويمكن الجواب عن ذلك
بأن المراد بالعلة ما يحتاج إليه المعلول في وجوده «٣» فنفس الاحتياج وما
هو سابق عليه كالإمكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لأنها غير
منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر «٤» ولذلك
صرحوا بعدم دخول الإمكان الذاتي في العلة.
أقول هذا الجواب ركيك جدا «٥» فإن أجزاء الماهية كالجنس والفصل بل
كالمادة والصورة وإن كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول إلى السبب
«٦» لكنها مع ذلك معدودة من جملة أسباب وجود الماهية فكذلك الحال في
المراتب السابقة على وجود الماهية ولذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت
فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية وصرحوا أيضا بأن الإمكان علة
لحاجة الممكن إلى السبب كما أن القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود
والفعلية فيلزم هاهنا التركيب في العلة بلا ريب- فالحق الحري بالتحقيق «٧»
هاهنا هو أن يقال إن صدور الوجود في نفسه عن العلة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٧
شيء وصيرورة الماهية موجودة شيء وقد مر أن الأصل في الموجودية هو
الوجود والماهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا
يحتاج إلى ماهية- ولا إلى إمكان أو حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو
ذات الفاعل فقط لا بشيء آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات
علة بسيطة هي نفس وجود فاعله- من غير شرط من مادة أو صورة أو
ماهية أو قوة أو إمكان وأما جعل الماهية موجودة- فلا بد من تركيب في علة
هذه المجعولية لأن الوجود المجعول إليه حال للماهية- ولا محالة حال الشيء

ء بالفعل متأخر عن ذاته وعن إمكانه وقوة قبوله لذلك الحال - فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علتة التامة مركبة من ذات الفاعل وماهية المقبول وقوته للمقبول لا أقل من هذه الثلاثة.

على أن هذه القوة الإمكانية يتصور أيضا لها قرب وبعد وذلك لأن إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهي قوة بعيدة وإذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهي قوة قريبة من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعني تقييدها بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة وصارت معها شأنا واحدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٨

المرحلة العاشرة فى العقل والمعقول

إن من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا - متخصص الاستعداد طبيعيا أو تعليميا هو كونه عالما أو علما أو معلوما فالبحث عن العلم وأطرافه وأحواله حري بأن يذكر فى الفلسفة الأولى التي يبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثة

الطرف الأول فى ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول

فصل (١) فى تحديد العلم

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول وهي أمور كلية وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام أيضا ممتنع كيف ولا شيء أعرف من العلم - لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى وأظهر ولأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم «١» نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات ينتبه بها الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفا ووضوحا كما

في الوجود الذي هو أعرف الأشياء وأما ما استدل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٩

به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بأن كل من
عرف شيئا أمكنه أن يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر
«١» والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف
أمر بأمر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف والصفة فلو
كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلا
بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت أن العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو
منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوما لكل أحد بوجه من
الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فإن العلم بثبوت شيء لشيء - لا
يستدعي إلا تصويره بوجه ما لا غير «٢» كما بين في علم المنطق عند ما
ذكر أن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل
واحد من الإنسان - يعرف أن له سمعا وبصرا ويذا ورجلا ورأسا والأكثر لم
يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها ولا برسومها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٠
فصل (٢) في أن العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثيل
صورها عن دنا «١»

قد مر في مباحث الوجود أن للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صوراً
متمثلة في الذهن «٢» لأننا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأن
شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من
الزبيب جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء
لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود في
نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفاً في الخارج بامتناع

لأحس بما في آلة لمسه غير هذا اللامس «١» وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي أدركها الإنسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان وإلا لكانت مذوقة كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التي هي حاضرة عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانية التي هي من صفات النفوس لا صفات الأجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية وإلا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والأصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة- لما وجدت إلا قائمة بالهواء المقروع أو المقلوع وكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الأمور مما ينبه الإنسان على أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٨٣

للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام ولواقعها وأما متشبهات المنكرين لهذا الحضور العلمي المبين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل قولهم إن الماهيات كالإنسان والفلك والأرض إذا انطبعت في العقل فهي من حيث إنها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج «١» فإن كانت متحدة مع الأفراد الخارجية في الماهية ولوازمها- لكان يجب أن يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والإنسان متحركا ناميا كاتباً والسواد قابضاً للبصر وليس كذلك وإن لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب ومثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركة- ساكنة حارة باردة فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وأمثالها- من أن هذا الوجود العلمي وجود آخر والماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي

من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك.
و أما ما تقصى بعضهم بقوله أن من الجائز أن يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحرارة متى خلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٤
هذه الآثار وتكون الماهية في الحاليين واحدة.
ففيه أن المسائل إذا وجه الإشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحتراق-
لم يندفع بالجواب الذي ذكره «١» فيجب المصير إلى ما مهدناه في مباحث
الوجود الـ ذهني
فصل (٣) في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها وتحصيل المعنى
الجامع لأفراده

زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل
والمعقول غايـة الاضـطراب
فإن الشيخ الرئيس
يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التعقل أمرا سلبيا- وذلك عند ما بين أن
كون الباري عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لأن معنى
عقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو أمر عديم «٢» وتارة يجعله عبارة
عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عند
ما بين أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته «٣» وأيضا
نص على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشيء هو
أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٥
و تارة يجعله مجرد إضافي وذلك عند ما بين أن العقل البسيط الذي لواجب
الوجود- ليست عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلك

الصور عنه « ١ » حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجي « ٢ » وذلك عند ما بين أن العلم من الكيفيات النفسانية - داخل في مقولة كيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وأيضا عند ما بين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات إضافة. و أما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الإشراق - فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه « ٣ » وقد يكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٦

نورا لغيره فإن كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وإن كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نورا لنفسه أو لا يكون وعلى الثاني فهو إما أن يكون مظلما في نفسه أو لا وعلى الثاني فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضا بل غسقا لغيره - فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على أن علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريين « ١ » وهذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها وإرجاعها إلى مذهب واحد هو أن العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه أو لشيء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد - المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وإن كان وجودا لغيره كالأعراض - كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الإجمال - فلنرجع إلى إبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكره من تلك الأقوال بقدر الإمكان

فنقول أما كون التعقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان
فإننا إذا رجعنا إلى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٧
وجداننا عند تعقل شي ء فنجد من أنفسنا أنه حصل لنا شي ء لا أنه زال عنا
شي ء.

و أيضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن أي سلب اتفق بل أولى
الأشياء بأن يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان
العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فإن كان
العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشي ء فعدم عدم
العلم يكون ثبوتا للعلم- فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وإن كان سلبا للجهل
المركب فيلزم حلول الوسطة بين الشي ء وسلبه لأن عدم الجهل المركب لا
يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب.
و أيضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه
سلبا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشي ء لنفسه ولو كان سلبا لجزئه الذي
هو السلب لعاد الشق الأول وهو كون العلم عدم عدمه.
ثم لو قال قائل إنا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواقعها.
فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة.
أولها أن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد
عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو
«١» ولو كان العلم بالشي ء عبارة عن تجرده عن المادة لصح أن يقال بدل
علم زيد بأن العالم حادث تجرد زيد بهذا القول.
و ثانيهما أنه ليس علمنا بكون الشي ء مجردا عن الوضع والإشارة علما
بكون ذلك الشي ء علما بشي ء ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن
المادة لكأن كمال
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٨

ما علمنا تجرد شي ء علمنا كونه علما بشي ء وليس كذلك بل بعد العلم
بكون الشي ء مجردا عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علما أو عالما
بذاته أو بغيره إلا بعد البرهان ولهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل
وعاقل ومن الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد.

و ثالثها ما أشرنا إليه أولا من أنا نجد من أنفسنا من جهة كوننا
عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة والقدرة والخوف
والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا أن الإدراك للشي ء ليس مجرد
العلم

و أما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل
فمن دفع أيضا بوجوه ثلاثية.

الأول أنه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكننا لا نعقل ذواتنا
والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم أن تعقلنا لذواتنا إما
أن يكون نفس ذواتنا أو لا بد من حصول صورة أخرى من ذاتنا في ذاتنا
وكلا القسمين باطل أما الأول فلأن تعقلنا لذواتنا لو كان « ١ » نفس ذواتنا
لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الأشياء التي هي
عاقل لذاتها لزمه أن عقلها عاقل لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها
وليس كذلك وأما الثاني فهو أيضا باطل أما أولا فلأن تلك الصورة لا بد وأن
تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثليين أو كون أحدهما حالا والآخر محلا
مع عدم رجحان أحدهما بالحالية و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٩

الآخر بالمحلية وأما ثانيا فلاستلزام كون شي ء واحد جوهرًا وعرضًا
لأن صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغني الوجود عما يقوم به فما يقوم
به بعد وجوده بالفعل كان عرضًا وأما ثالثا فلأن كل صورة ذهنية فهي كلية
ولو تخصصت بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك
بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا - هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ولأن كل

ما يزيد على ذاتنا فإننا نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأنا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكننا مشيرين إلى ذاتنا بهو والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني أنه لو كان الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك أن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية مع أن الإدراك غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجواهر ليس هو إدراكه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فإن من يدرك شيئا أمكنه أن يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فإن مقارنة صورة السواد والأين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا وإلا لم يتعلق الإدراك بمجموعها ونحن ندرك كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف وأين ووضع وغير ذلك ولو قالوا إن الإدراك حصول صورة- لما من شأنه الإدراك لكان تفسيراً للشيء بمثله وهو باطل فعلم أن العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة. فإن قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عـن المادة. فيقال هذا أيضا باطل لأن التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو التعقل لأن الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي أن يقال إن التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته أو حالة أخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية إلا عند التجرد عن المادة سواء قيل إن تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك فنقول أما الأول فقد مر بطلانه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٠
و أما الثاني فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أو تزيفه «١» وبالجمله فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنه ليس الإدراك نفس حضور الصورة
و أما المذهب الثالث وهو كون العلم إضافة ما بين العالم والمعلوم

من غير أن يكون هناك حالة أخرى وراءها. فهو أيضا باطل لما بين في باب المضاف أن الإضافيات لا استقلال لها في الوجود- ولا يتحصل إلا عند وجود المتضايقين ونحن كثيرا ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان وندرك ذاتنا ولا إضافة بين ذاتنا وذاتنا إلا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل إلا عند الاعتبار والمقايضة وليس كذلك بل نحن دائما عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا- واعلم أن القائل بكون العلم إضافة عارضة للمدرك إلى المدرك أعني الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايقين فلزمه أن ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل أن يكون معلوما ولزمه أن لا يكون إدراك ما جهلا البتة لأن الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها. و أما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص «٢» وهو أن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٩١ فهو أيضا في سخافة شديدة أما أولا فلأنه يلزم عليه أن يكون علم الباري بذاته- وبغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته القيوم الأحدي تعالى أن يكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات.

و أيضا إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجودا من تلك الكيفية- لاستحالة أن يكون تلك الكيفية أيضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري- فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء- مستفادة عن أمر ممكن الوجود معلول له ومحال أن يستفيض المعطي لكل كمال- إلى غيره كمالاته من الغير. و أيضا البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفيا لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت أنها من مقولة الجوهر دون كيف.

و أيضا نحن نشاهد في خيالنا جبالا شاهقة وصحاري واسعة وسماء وأرضا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا أنها ليست بكيفيات فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها وإن زعم أن في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعلية إثبات ذلك بالبرهان.

و أما مذهب شيخ أتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق - أما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من أنه عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

و أما الباطل من مذهبه فهو قوله بأن علم الشيء بما سواه هو إضافته إليها وهو غير صحيح «١» لأن العلم ينقسم إلى التصور والتصديق والكلي والجزئي والإضافة ليست كذلك ويرد عليه أيضا أن الحيوان له إدراكات جزئية ومذهب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٢

أن كل مدرك لشيء لا بد وأن يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل - فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وأيضا من مذهبه أن الأجسام والمقادير - مدركة بالعلم الإشراقي الحضورى وكذا ذهب إلى أن كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضورى إضافي وعندنا أن الأجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها إدراك ولا شعور لا التعقل ولا غير

و أما المذهب المختار وهو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيرة في ظاهر الأمر ولكن كلها مندفة عند إيمان النظر. منها أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا و إن كانت مطابقة فلا بد له من أمر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز أن يكون

الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وهذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات وأجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرحه لها أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم - ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل وأما الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلاً «٢».

أقول ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٩٣

للخارج كان عنده جهلاً بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والتقنية «١» لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين «٢» وإلا لم يكن لما ذكره وجه أصلاً بل يؤكد القول بأن العلم هو الصورة فقط فإن الصورة الغير المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن فلا شبهة لأحد في أنه حينئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك إضافة متحققة إلى شيء من الأشياء الخارجية فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أن طبيعة العلم أمر غير الإضافة «٣».

و منها أن إثبات الصورة إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجوداً في الخارج و أما الأمور الموجودة في الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافة إليه.

و الجواب أن الإدراك والعلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات - كالتعقل والتخيل والإحساس فإذا دلت ماهيته في بعض الأفراد على كونه أمراً غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعاً أنه ليس من مقولة المضاف أينما كان.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٩٤

و منها أن إدراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركاً

«١». والجواب أن مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية «٢». و منها أنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورة مجردة لكننا إذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة إلى برهان مستأنف ولكننا إذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بأن الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا وهل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته.

أقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه إلا بنفس هويته الموجودة «٣» لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عند ذاته ولا يحتاج حينئذ إلى برهان. و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا «٤» فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن كان

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٩٥

بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضا ذاتنا بعينه «١» وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية «٢» وأما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا يكون «٣» أيضا - علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات وذكر أنه من اعتراضات المسعودي وأجاب عنه بقوله إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار «٤» والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره.

أقول هذا الجواب غير حاسم «٥» لمادة الشبهة فالأولى «٦» أن يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل

صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هوية ذهنية
أخـ _____رى «٧»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٦

و كذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الأولين
وهكذا إلى أن ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في
مرتبة لما مر مرارا من أن الوجود سواء كان عينيا أو ذهنيا لا مثل له ولا
صورة علمية يطابقه بعينه وبهويته فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية
بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل
لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم «١» لأن كل علم هو نحو من الوجود
ولا يمكن نيله إلا بنفسه لا بصورة أخرى- فالعلم بكل وجود وتشخص لا
يمكن _____ إلا بوجـه كلي عام.
و منها أنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بأنه مثاله
وشـ _____ به يقتضى الشك في الأوليات.
و أجاب عنه ذلك المحقق بأن المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه وأما
الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والإدراك
منشـ _____ أ هـ _____ ذا الاعتـراض.

أقول الحق عندنا «٢» إن ما به الإبصار والمبصر بالحقيقة هو شخص
مثالي موجود في الأعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه إن
شاء الله تعالى فهذه جملة من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم
وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذي أومأنا
إليـ _____ ونشـ _____ يد قاعدتـه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٧

فصل (٤) في تحقيق معنى العلم

العلم ليس أمرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا إضافيا بل وجودا ولا كل
وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير

مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا أن المادة الأولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وإنما يتحصل ويتقوم ذاتا- متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما ينشأ منها «١» والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فإن كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكل فإنه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء ولأن الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له وكذا الحمل والهوية من لوازم الوحدة فما لا هوية له فلا وجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٨

له لشيء «١» وشيء من أجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم- ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماريه وما كمال الشيء يوجب زواله- فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها «٢» وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثر في ضعف الوحدة فإن وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء والفرق بين الهيولى الأولى وبين الجسم في نقص الوجود أن الهيولى بعينها- قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة وأما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شأنه يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لأن تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء- كان ذلك الشيء إما مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يحلها أو الأمر الذي يحل معها في محلها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في أن لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجود إلا

بحسب أطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والإدراك يتعلق بذوات الأشياء وأجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركاً ومنالاً لشيء يدركه ويناله ذلك الشيء بل وجوداً غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٩٩

القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقاً إن التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة أخرى له لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بأن يكون منقسماً ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة إدراكية فإنها غير قابلة للإشارة الوضعية فإن الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى بأوائل الملموسات وهي الحرارة الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسية الوضعية فإنها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأول وبالذات فإن المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به- وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول- ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات- ليس وجودها وجوداً ذا وضع يمكن الإشارة إليها وإن كان من شرائط الإدراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة- وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه وتتخذ منه وذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسي من الإدراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس أيضاً حصول الصورة الإدراكية للمشاعر والمشاهد الإدراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحسنيين والحكماء المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٠

فصل (٥) في الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك منك من ثمانية أوجه - أولها أن الصورة المادية متزاحمة متماعة «١»

فإن المشكل بشكل مخصوص - أو الملون بلون مخصوص يتمتع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول - ولا أن يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول وكذا الحال في الطعوم - والروائح والأصوات المتخالفة المتضادة وأما صورها الإدراكية فلا تزاحم لها في الوجود الإدراكي فإن الحس المشترك يدرك الجميع «٢» ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للألوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم أن الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود. و ثانيها أن الصور المادية لا يحصل العظم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود الإدراكي في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠١

قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر في خيالها صورة جميع السماوات والأرض وما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيق عنها

كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد ص: أن قلب المؤمن أعظم من العرش و كما قال أبو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس به والسبب في ذلك أن النفس لا مقدار لها ولا وضع لها «١» وإلا لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيره إلا ويزيد عليه أو ينقص عنه فبقي منه شيء غير مدرك لها أو بقي من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم أو عالما وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان - فإننا

نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقداراً عظيماً يدرك كله بأكملها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها.
و ثالثها أن الكيفية الضعيفة تتمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة

بخلاف الصور النفسانية فإن القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل والتعقل فإن العقل يدرك الضعيف أثر القوي ويتخيل الصغير بعد العظم والأنقص بعد الأشد.
و رابعها أن الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هـذا العالم و ليس كذلك الصور الإدراكية إذ لا إشارة إليها ولا وضع لها- بمعنى المقولة ولا جزء منها.
و خامسها أن صورة واحدة مادية يمكن أن تكون مدركة بإدراكات كثيرة- لأشخاص كثيرة بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيرة و ليس كذلك وجود الصورة الإدراكية الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٢
فما في خيالي لا يمكن أن يطلع عليه غيري «١» وما في قوة ذوقي لا يمكن أن يذوقه غيري ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق «٢» وحرقة قلب العاشق لا تسخن- وثلجة صدره لا تبرد والعقل إذا حكم بأن النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بأنها حين ما يكون في النفس محرقة أو أنه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنها أمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبردة وإذا حكم بأن الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أن وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه أن ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقة له بغيره.
و سادسها أن الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها أو استرجاع مثلها إلا باكتساب جديد «٣» وتأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب

التي حدثت منها أولاً بخلاف الصور النفسانية فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد. و سابعها أن الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها

إلا بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب آخر كالماء والأرض لأجل التغذية والتمتية والحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله- وكذا الصور الجمادية الطبيعية أو الصناعية إذا كملت بعد نقصانها إنما كملت بأسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصور النفوس القدسية «٤» التي تكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٣ في أول الأمر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها- من غير حاجة لها إلى مكمل منفصل الذات عنها. و ثامنها أن الصور الكونية لا يمكن صدق نقائص مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليها أنه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان «١» والأصوات والطعوم والروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر «٢» في ذلك «٣» أن ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٤

وجود على وجه أعلى وأشرف فإثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدإها وأصلها فيها فإن هذه الصور المادية أصنام وقوالب لتلك الصور المجردة وأما سلب هذه عنها فلاجل أن تلك الصور أجل وأشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الأضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط

وإن كان فوقه ما هو أعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص - والأصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من أنواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث الماهية والغرض هاهنا بيان أن الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائص أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض ومبناه تحقيق مسألة الأشد والأضعف وأن وجود الشيء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع « ١ » آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعانا في نوعه الذي كان فيه - وفي المثل المشهور إن الشيء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٥

فصل (٦) في قولهم أن العلم عَرْض أمّا العلوم الخيالية والحسنية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس - بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محال ولا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد وأعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره.

و أمّا العلوم العقلية فعلوم العقلية فالمشهور أن علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وصور أعراض.

و يرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء وهو أن العلم لما وجب أن يكون مطابقا للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد وإن

يكون مندرجا معه- تحت جنسه مشاكلا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا الصورة العقلية للجوهر لا بد أن يكون جوهرًا أيضًا مع أن العلم به- من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرًا وعرضًا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الإشكال المشهور وقد أشرنا إلى كيفية دفعه فيما مر سابقًا ولاحقًا لكن الشيخ أجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية- شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع «١» أي هي معقولة عن أمره

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٦
في الأعيان أن لا يكون في موضوع وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كذلك ماهيتها أنها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل إلى آخر ما ذكره.

أقول لا يعجبني هذا الكلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمت لدلت على أن للأشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها وأي معنى لها- بأي وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الدائر فكما أن الإنسان مثلاً- نحن نتصوره نوعًا جوهريًا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائمًا بذاته بالفعل وعاقلاً لذاته مجردًا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات وأجناسها وفصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهية الأشياء شيء في الذهن فإن الذي نجعله صورة الحيوان مثلاً في الذهن- إذا لم يكن جوهرًا ولا جسمًا ولا ناميًا ولا حساسًا ولا متحركًا ولا متحيزًا ولا شيئًا من مقومات الحيوان وفصوله البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية- فيما ذا يكون حيوانًا أحيوانيته بأنه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك- أو بأنه إذا وجد

ففي الخارج لكان حيوانا. فنقول ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع وإشارة لأن ذلك خلط بين أنحاء الوجودات- وتضييع للحيثيات فإن الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك وإن كان المراد أنه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهرًا كذلك- فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت أيضا كيفية نفسانية لا جوهرًا ولا كما ولا كيفًا آخر ولو كان المراد منه أن هذه الماهية الموجودة في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٧

الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا أنها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهرًا أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهية فإن ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم. و أيضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها إنسانا وفرسا وفيلا وأشجارا وأنهارا لأنها يصدق عليها أنها لو كانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٨

المتأصلة فللجوهر بل للجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أمورا متخالفة الوجودات « ١ » ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم وتحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع وإشارة وليس شي ء من هذه المعقولات ذا وضع وإشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية - على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي - أولى وأليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي والعجب من أن الشيخ قد أثبت في أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٩

أن للحيوان المعقول « ١ » وجودا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك أن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة والتحيز والوضع ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لا بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما - بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهريّة والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهريّة وغيرها والناس إنما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول - فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن إشكال كون الشي ء جوهرًا وعرضا عند تعقل

النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه أن مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني إنما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي - وماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه أنه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا بالنظر إلى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم أن مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر - كما عرض لسائر المقولات وأفرادها فـ في الذهن والخارج جميعاً .

و يرد عليه « ٢ » أولاً أن العرضية ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١٠

معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت من قبل وإن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يمكن تبديلها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالإنسان مثلاً إذا فرض أن وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبديلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات - وبالجملته قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس إلا نفس صيرورتها خارجاً أو عقلاً ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد جوهرًا بحسب الماهية عرضًا بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حينئذ - في أنه لما وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١١ مع أن العلم مطلقاً كيفية نفسانية عندهم» ففي العلم بالجواهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا كذلك يلزم

لصدق مقولة الكيف عليه كون شي ء واحد جوهرًا وكيفًا وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتيًا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشي ء جوهرًا بحسب الوجود الخارجي عرضًا بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا لأن الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها وأفرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في أنحاء الوجود وإلا لم يكن الذاتي ذاتيًا ولم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم.

و قال بعض أهل التدقيق كيف يجوز كون شي ء واحد جوهرًا وعرضًا عند من لم يجوز كونه جوهرًا وكيفًا فإن منشأ المناقاة بين الجوهر والكيف ليس إلا اعتبار العروض في أحدهما واللاعروض في الآخر وأما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشتكك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفًا. ثم لو أجيب عن هذا الإشكال وأمثاله بأن معنى الكيف أيضًا على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضًا غير قابل للقسمة والنسبة- وكذا حكم الكم وسائر المقولات. فيرد عليه ما أوردناه سابقًا من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيات الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١٢ و مفهوماتها شي ء محفوظ في الوجودين. و يرد عليهم أيضًا حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل أن تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية- لا يكون إلا موجودًا جزئيًا واقعا في الأعيان فإذا الصورة العلمية التي لماهية الجوهر- من حيث إنها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشي ء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرًا وكيفًا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال اللهم إلا أن يقول أحد إنه لا شك أن تلك الماهية من حيث

إنها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية- ولكنا نعني بالوجود العيني أن يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجودا في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والإشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير إلى ما أومأنا إليه ولناخذ في تشييده

فصل (٧) في بيان أن التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكيمة التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرًا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقتة وأشباهه- وأتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ أتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه وإذا كان هذا حال الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١٣

هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولى وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجهًا جليًا إلى مسبب الأسباب- وتضرعنا تضرعًا غريزيًا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب إعلام الخيرات العلمية وإلهام الحقائق الإلهية- لمستحقه ومحتاجيه إن عادته الإحسان والإنعام وسجيته الكرم والإعلام وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبینا- وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول امتثالًا لقوله تعالى وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ

فَحَدَّثَ إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضا كذلك إلا بالعرض- والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا أما تاما فهي صورة معقولة «١» بالفعل أو ناقصا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء- أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف «٢» وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه وجوده للجوهر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٤

الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين- أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينة لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور «١» إلا بكون شيء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٥

عاقلا له فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فإن الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها- بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركة الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك

الاعتبار متحركاً بل جسماً فقط وذلك لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنة فإنه لم يكن هو متسخناً عند ذلك لأن وجوده بعينه ليس وجود السخونة ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لأن ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته - سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإن هو عاقل بالفعل كما أنه معقول بالفعل وإلا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف أن المتضايفين متكافئان في الوجود «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٦
و في درجة الوجود أيضا إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وإن كان بالقوة كان الآخر بالقوة وإن كان أحدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضا ثابتا فيها وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو أن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضا على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التتبیه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة وإلى ما هو محسوس بالفعل - والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته - وبصادفها مع عوارضها المكتتفة والخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها.
و لا أيضا معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار ولا بمجرد إضافه للنفس إلى تَلْكَ الصُّور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٧

المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة الوضعية إلى الأجسام- ليست إدراكا لها والإضافة العلمية لا يمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل وأما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا بالقوة وأما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة- حسا وحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا ينبغي أن يعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئا واحدا إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد وأقوى من توحيد الحس بالمحسوسات والبصر كلما أطل النظر إلى الشيء المحسوس أضربه حتى يصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فأما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فيما ذكرناه اندفع إشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل- وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من أتباع المشائين فإن التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل- يلزم في علم النفس بالجواهر وبالكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم أمور شنيعة أخرى مذكورة في مواضعها ثم إنهم زعموا أن الجوهر المنفعل العقلي من الإنسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها

إدراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية بما ذا أدركت الصورة العقلية أ
تدركها بذاتها المعرأة عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات
عارية جاهلة غير مستتيرة بنور عقلي صورة عقلية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٨
نيرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات العارية «١» الجاهلة
العامية العمياء كيف تدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تبصر وترى-
ف مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ وَإِنْ أدركتها بما استتارت به من
صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا
حاجة إلى صورة أخرى وإلا لكان الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور إلى
غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف.
و ليس لقائل أن يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها-
وهي معقولة للنفس بذاتها «٢» بمعنى أن ما وراءها مما هي مطابقة إياها
تصير معقولة للنفس بتلك الصورة.
لأننا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولا لم يمكن أن يدرك بها
غيرها وليس توسط تلك الصورة في إدراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعية
في الأعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث
يبيصر النور أولا ويتوسطه غيره.
على أنا قد أوضحنا بالبرهان القاطع أن الصورة المعقولة معقولة في ذاتها
لذاتها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض
وجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٩

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وإن
قطع النظر عما سواه وليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية
للجوهر المدرك كحصول الدار «١» والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال
والولد فإن شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات شيء لدى

واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعقل ثم
نأخذ في التفصي عن إشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب
الإشارات إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل
صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على
قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل
منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها وإن كان بطل منه ذلك
أبطل على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما
يقولون وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه
صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسبب لا بسبب. يط.
و قال أيضا زيادة تنبيه وأيضا إذا عقل آ ثم عقل ب أ يكون كما كان عند ما
عقل آ حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر ويلزم منه
مما تقدم ذكره.
و قال فيه أيضا وكان لهم رجل يعرف بفروريوس عمل في العقل والمعقولات
كتابا يثني عليه المشاءون وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا
يفهمونه- ولا فروريوس نفسه وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو
ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد
بين شيئين مطلقا وقال اعلم أن قول القائل إن شيئا ما يصير شيئا آخر لا
على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء
آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا
آخر قول شعري غير معقول فإنه إن كان كل واحد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٢٣
من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد
بطل الذي كان موجودا.

و قال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من أن ذات النفس تصوير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فإني لست أفهم قولهم إن يصير شي ء شيئاً آخر ولا أعقل أن ذلك كيف يكون فإن كان بأن يخلع صورة ثم يلبس صورة أخرى ويكون هو مع الصورة الأولى شيئاً - ومع الصورة الأخرى شيئاً آخر فلم يصير بالحقيقة الشي ء الأول الشي ء الثاني بل الشي ء الأول قد بطل وإنما بقي موضوعه أو جزء منه وإن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشي ء شيئاً فأما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشي ء - موجوداً أو معدوماً فإن كان موجوداً والثاني الآخر أما أن يكون موجوداً أيضاً أو معدوماً فإن كان موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد وإن كان معدوماً فقد صار هذا الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وإن كان الأول قد عدم فما صار شيئاً آخر بل عدم هو وحصل شي ء فالنفس كيف يصير صور الأشياء وأكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنف لهم إيساغوجي وكان حريصاً على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيّل ويدل أهل التميز في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم إن صور الأشياء يحل النفس - ويحلّيه ويزينه ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهولاني ولو كانت النفس - صارت صورة شي ء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شي ء « ١ » إنما قوة القبول في القابل للشـي ء وجـب أن يكـون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٤

النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب - فيكون القبول واللاقبول واحداً وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من

واحد بسيط يصدق عليه أنه عاقل ويصدق عليه أنه معقول حتى يكون الوجود واحدا- والمعاني متغايرة لا تغايرا يوجب تكثر الجهات الوجودية. و الثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه أولا لاستكمال وقع له في وجوده « ١ » وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإن جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان- يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد. لا يقال هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية إنما وجدت في الإنسان- بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة. لأننا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فإن جميع قوى الإنسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الأعضاء عن مبدأ واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الأصل وهو حس الحواس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٦
و عامل الأعمال كما أن العقل البسيط الذي أثبتته الحكماء هو أصل المعقولات المفصلة- وسينكشف لك في هذا الكتاب أن العقل الفعال في أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم وبالجمله فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستكثر كما قيل ليس من الله بمستكثر أن يجمع العالم في واحد.

]

الجواب عن الأدلة]

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ أما دليله العام المذكور في الإشارات فقله إن كان كل واحد من الأمرين موجودا فهما اثنان متمم

قلنا إن هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى -
موجودة بوجود واحد فإن الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك
أحدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان وكذا
دليله العام المذكور في الشفاء فإن قوله إذا صار الشيء شيئاً آخر فإما أن
يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً إلخ قلنا نختار أنه
يكون موجوداً وقوله فإن كان موجوداً فالثاني الآخر إما أن يكون أيضاً
موجوداً أو معدوماً قلنا نختار أنه أيضاً يكون حينئذ موجوداً قوله فهما
موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في
كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد والسند ما مر ولو كان يجب أن
يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد
فكيف يكون النفس الإنسانية مع بساطته جوهرًا موجوداً - عالماً قادراً محركاً
سميعاً بصيراً حياً بل الذات الأحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني
الكمالية والصفات الحسنى الإلهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه
بوجهه من الوجهه أصله -
و أما حجتاه الخاصتان بالعقل والمعقول فالذي ذكره في الإشارات من قوله -
فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٢٧
هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك.

قلنا نختار أنه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل آ واتحد به إلا ما هو
من باب القصور والنقص كالصبي إذا صار رجلاً فإنه لم يزل منه شيء إلا
ما هو أمر عديمي - كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عند
ما يبين أقسام كون الشيء من شيء - حيث قال هناك إن كون الشيء من
الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه
بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنما هو صبي لأنه في طريق
السلوك إلى الرجولية مثلاً فإذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لأنه لم يزل

عنه أمر جوهري ولا أيضا أمر عرضي إلا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر والثاني بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثاني وإن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته وإذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في أن كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنما يلزم لو لم يصير ذاته بعينها مصداقا لمعنى كماله لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شأنه وقدره حيث حكم بأن النفس الإنسانية- من مبدأ كونها بالقوة في كل إدراك حتى الإحساس والتخيل إلى غاية كونها عاقلا بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلها كما هو شأن

العقل البسيط لم يصير بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقا عليها في أوائل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٢٨ الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء ع ونفوس المجانين والأطفال بل الأجنة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية وحقيقتها وإنما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل «١» إن هذه الكمالات الوجودية- كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانية وماهيتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أن زيادة الوجود على الماهية كما ذكر

مرارا ليست إلا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فإن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تابعة له وقوله وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته إلا ما يتعلق بالنقص والعدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره وليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواء والبارد إذا صار حارا وقوله وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط. قلنا قد مر أن الذي قد بطل كان أمرا عديميا من قبيل القوة والاستعداد - على أن لنا أن نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة وأن أي المقولات يقع فيها الحركة من إثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف والكم «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٩

بل الجوهر أيضا يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتا ووجودا ويحدث شيء آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإن ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآتات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالي الآتات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوما عن موجودات كثيرة إنما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لأن كل

وجود بالفعل له تعيين خاص بالفعل ومع محال أن يصير هذا التعيين بعينه ذلك التعيين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع أن يصير ماهية أخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان - مفهوم الفرس حملا ذاتيا أوليا كيف وكل ماهية من حيث هي ليست إلا هي - وأما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا إلا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوة الفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والأعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد. و قوله هذا أيضا يقتضي هيولى مشتركة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٠

قلنا نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان «١» وأما قوله وتجدد مركب لا بسيط فغير مسلم إن أراد به المركب الخارجي في ذاته لأن كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد تهيأ لأن يصير عقلا بالفعل وإن أراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض في ذلك وأما الحجة الخاصة الأخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس - صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل إلى قوله وقد نراها تقبل صورة أخرى. قلنا في تحقيق هذا المقام إن النفس في أول ما أفيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية «٢» فكانت كالصور المحسوسة والخيالية لم يكن في أول الكون صورة عقلية لشيء من الأشياء كيف ومن المحال أن يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة إذ ذاك عندي من أمحل المحالات وأشنع المحذورات فإن وجود المادة القريبة للشيء من

جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المحصل - للجنس
القريب إليه فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا
العالم إلا أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدرج فهي أولا
صورة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣١
شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة
بين تلك الفعلية - وهذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ إن
وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة
الطولية وقد يكون بطريق التقاسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في
المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصور
العقلية وهو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيتها على التدرج
صائرة إياها كما أشرنا إليه وسنزيدك إيضاحا أيضا.

فقوله ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء.
قلنا لا نسلم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط
«١».

قوله إنما القبول في القابل للشيء.
قلنا نعم ولكن بمعنى آخر القبول قد يعنى الانفعال التجديدي الذي يكون
لحدوث مقابل الشيء كالمتصل إذا صار منفصلا والماء إذا صار هواء وأما
القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا
المعنى بالقياس إلى اشتداده في الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا
للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني له والأول شأن
المادة القابلة «٢» والثاني شأن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٢
الصورة المتعلقة بها «١» وأما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس
فيها كمال منتظم.

و قوله فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب
فيكون القبول واللاقبول واحدا.
قلنا ذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد
مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لأن المراد من صورة الشيء
عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء لا تكون إلا
واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك
كما أنه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس إذا
قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة فربما كانت
صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والأرض
المعقولة فكل منها صورة جسمانية إذا وجدت في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٣٣

الخارج أعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي وإذا وجد
المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم أن يكون صورة
ذاته «١» أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه
أعلى وأشرف من اتحادها بالصور الجسمانية الدنية لأن الوجود العقلي وجود
عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام وما
فيه.

و قوله وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة
المعقولة - قد صارت غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم
قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم
مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار أفضل وأشرف.
و قوله بل النفس هي العاقلة والعقل إنما يعني به قوتها التي بها يعقل أو
يعني به صور هذه المعقولات ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل
والعاقلة والمعقول شيئا واحدا.
قلنا أما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لأن تلك القوة سواء

أريد بها استعداد النفس «٢» أو ذاتها الساذجة «٣» عن صور المعقولات في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٤

ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل وإلا لكان شي ء
واحد بعينه قوة وفعلًا جهلاً وعلمًا وأما كون تلك الصور المعقولة عقلاً بالفعل
على ما زعمه من أن الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان
البشري اللحي كان عاقلاً لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن
استحالاته وأوضحنا فساد من الجانبين - أما من جانب النفس فالذات العارية
من العقل كيف تعقل صور عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن
وجودها وأيضاً ثبوت الشيء ء للشيء ء مطلقاً كما أنه فرع لثبوت المثبت له إن
ذهنا فذهنا وإن خارجاً فخارجاً لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم في
ظرف من ظروف الوجود أو في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء ء آخر
له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة أن الموجود لا يوجد إلا لموجود لا
لمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فإن الوجود العقلي
الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء ء إلا وله في ذاته
مثل هذا الوجود بأن يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا
لمعقول بالفعل كما أن المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت إلا لمعقول
بالقوة كالأجسام والمقادير التي هي ذوات الأوضاع فقد علم أن النفس قبل أن
تصير ذاتاً معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات - اللهم إلا بالقوة كالصور
الخيالية والوهمية قبل أن أشرقت على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل
الفعال وأما من جانب تلك الصور العقلية «١» فقد علمت بالبرهان الذي
ألهمني الله به أن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي
معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء ء في العالم عقلها أو لم يوجد فإذا
كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة
لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا.
و اعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصيرين في إنكار القول باتحاد العاقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٥
و المعقول فى سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب فى كتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد وأقام الحجة عليه فى الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل
غرض من الأغراض أو كان اعتقاديا له لاستبصار وقع له من إضاءة نور
الحق من أفق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي فى شرح الإشارات
اعتذارا عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه
لهذا المقام مذهباً فاسداً أنه قد صنف هذا الكتاب تقريراً لمذهب المشائين من
أصحاب المعلم الأول فى المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه فى صدر تصنيفه
ذلك فعلى ما ذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفاً على
الأوائل - لم يتوارثه أحد من علماء النظر أولى البحث والاعتبار لو لا أن من
الله به على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم
فصل (٩) فى قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال
«١»

[أدلة المنعنين عن ذلـك]
إن المشهور فى كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية أن هذا المذهب أيضاً
كالمذهب الأول باطل فإنه أيضاً قريب المأخذ من الأول فذكروا فى بطلانه
أن العقل الفعال إما أن يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثر أو يكون ذا أجزاء
وأبعاد - والأول يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع
المعقولات لأن المتحد بالعقل ولجميع المعقولات لا بد وأن يعقل كل ما يعقله
وإن كان يتحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٦

ببعضه لا ب كله وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن
الحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التى يقوى البشر عليها غير متناهية

فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لأن المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية- ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلاً للسواد مثل تعقل عمرو فإذاً يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية- متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع- وهذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهة أخرى وهو أن تلك المتحدات بالنوع لا يتميز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز إلا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فأجزؤه أولى بالتجرد فهي غير متميزة بالعوارض فهي غير متكررة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب وإليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصــــلة إلــــى كــــل معقــــول.

[تحقيق الأمر]

أقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة- لا أيدينا الدائرة فقط وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرعنا إليه طالبا لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب ملتجىء ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها وإليه معادها وهو أصل المعقولات وكل الماهيات- من غير أن يتكثر ويتجزى ولا أن ينقص بفيضان شيء منه ولا أن يزداد باتصال شيء

ء إليه لكن موضع إثبات هذا الجوهر وأحكامه ليس هاهنا بل سيأتي من ذي الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٧ قبل أن شاء الله تعالى والذي يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين - لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم إياه - عن سنن الصواب أمور ثلاثة. أحدها أنه قد مر أن النفس إذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية وقد فرغنا من إثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه.

و ثانيها أن العقل هو كل الأشياء المعقولة والبرهان عليه مما أقمناه في موضع آخر ومعنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس أن تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة «١» فإن ذلك ممتنع فإن الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها أيضا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية وأجزائها بالوجود الخاص بها إما خارجا أو عقلا فكما أن لكل من النوعيات وجودا حسيا يتميز به أشخاصها ويتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص - يتباين بحسبه أنواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا آخر جعلنا ووجودا بل المراد أنه يمكن أن يكون جميع الماهيات - الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته. و ثالثها أن وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الأعداد كوحدة الجسم الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٨

مثلا ووحدة السواد واللون أو الحركة بل وحدة أخرى والفرق بين الوجدتين في المعنى أن هذه الوحدة التي في الأجسام والجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإن الجسمين أعظم من

جسم أحدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد وأن يحصل تغير في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فإننا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار والأين وغيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في اثنيثيته إلا كما تجد الأول في وحدته ولذلك قال صاحب التلويحات - صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت إليه فإذا هو هو إذ لا ميز في صرف شيء «١» فإذا تقررت هذه المسائل فنقول إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شأنها أن يصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فإذا فرض أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٣٩

يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا أن المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود إلا بأمر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال - من الفرس العقلي أمر واحد وقد مر أيضا أن النفس يتحد بكل صورة عقلية أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس أدركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح أن يوجد في أشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكررة الوجود في مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة

والتجزئة- فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتقننة بالعقل الفعال- تجزية العقل الفعال ولا يلزم أيضا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة- ومن أشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية «١» وقياسها على الوحدة العددية أ لا ترى أن الإنسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لأن وحدة الحيوان وحدة مرسله والوحدة المرسله يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها وكذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٠ حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية [كلام المعلم الأول والجواب عنه]

قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا إن العالم الأعلى هو الحي التام- الذي فيه جميع الأشياء لأنه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل- وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياة- كأنها حياة تغلي وتفور وجرى حياة تلك الأشياء إنما ينبع عن عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم. و قال فيه أيضا إن اختلاف الحياة والعقول هاهنا إنما هو لاختلاف حركات الحياة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة إلا أن بعضها أنور وأشرف من بعض «١» وذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهية- وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة وأما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن

ذلك محال في العقول الأولى «٢» فالعقل الأول
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤١

إذا عقل شيئاً كان هو وما عقله شيئاً واحداً «١» فالعقل الأول لا
يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحياء نوعية وكانت الحياة
الشخصية ليست بعامدة للحياة المرسله فكذا العقل الشخصي ليس بعام
للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو
بعام للعقل الأول وكل جزء من أجزاء العقل - هو كل ما يتجزى به عقل
فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة - فإذا صار بالفعل
صار خاصاً وأخيراً بالفعل وإذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من
الحيوان وكلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حياً دنياً خسيساً وذلك أن القوى
الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها فحدث منها
حيوان دني ضعيف فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيحدث
الأعضاء القوية بدلاً عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار ومخالب ولبعضه
قرون ولبعضه أنياب - على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول.
ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعينا وقررناه في هذا
الفصل إلا أن في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من غفلة
الناظرين فيها عنه وعدم تفتنهم به فقوله لاختلاف حركات الحياة والعقل أراد
به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الأولى كالوجوب والإمكان والشدة
والضعف واختلاف الحثيات الناشئة من جهة قربها وبعدها عن المبدع الأول
فالمراد بالحركة هاهنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٢

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة إما
بحسب الكيف فكالوجوب والإمكان والوجود والماهية فإن الصادر من جهة
الوجوب والوجود غير الصادر من جهة الماهية والإمكان وأما بحسب الكم
فكدرجات القرب والبعث من الأول فالصادر عن العقل العالي «١» القريب من

الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل وبالأخرى ماهيات الأنواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانية وثوانيتها كالحيوانية وثالثها كالنباتية وقوله فإن ذلك محال في العقول الأولى - أراد بها العقول التي في الطبقة النازلة «٢» وقوله وكانت الحياة الشخصية ليست بعبادة للحياة المرسله أراد بالحياة المرسله ماهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها «٣» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٣

العقلية الكلية وكل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه في الوجود فالماهية من حيث هي يحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم - وغير ذلك من الأحوال وأما صورتها العقلية فهي لا محالة أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة وأما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها وتعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعباد للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية وهي ليست بعبادة للعقل المفارق لأنها متحدة به «١» وقوله وكل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنوية التي هي قد تكون صوراً عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان - المعقول من رأس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فإن حكم كل منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقولة والمحسوسية «٢» وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصاً وأخيراً بالفعل اعلم أن المراد بالقوة والفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإن المراد هاهنا بالقوة كـ _____ ونالوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٤ الواحد مشتملاً بوحده على ماهيات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل أنه هو السوادات الضعيفة

بالقوة ليس المراد أنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية محضة بلا قوة كما قررناه وكذا المراد بالفعل هاهنا- ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية وباقى ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة فصل (١٠) في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم

قال العلم والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة «١» إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقل وأما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٥ أن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المبنية بالأدلة فإن الحجة لما قامت- على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها ولما قامت الدلالة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول إن كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاقة أما ركاقة مذهبهم فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة- ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء وأما ركاقة كلامه وبيانه- فحيث لم يظهر مما ذكره أن العلم أي نوع من أنواع

الإضافات « ١ » فإن مقولة الإضافة أيضا كسائر المقولات وعوالي الأجناس يحتاج في تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بأحد من الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات فإن ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الأمور المتقررة اللازمة الإضافة كالقدرة والإرادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والألم والرحمة وأشباهاها فيقال مثلا الإرادة حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المرید هو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٦ ذات المراد استحال من ذلك المرید أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مرید إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد وتلك الإضافة هي الإرادة وأما إذا كان المراد غير المرید ما أمكن لذلك المرید من حيث هو هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو هو - حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المراد عند المرید أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما وكذا في سائر الصفات - حتى القدرة والتحريك والغضب. فإن قلت الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن أن يكون شيء واحد محركا لنفسه أو غضبانا على نفسه.

قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره- ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا إذا حكمنا بأن المحرك غير المتحرك أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء وسنعود إلى إيضاحه « ١ » فصل (١١) في تحقيق أن كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة في الذات ولا في الاعتبار قال الفخر الرازي إن الظاهريين لما استحسنا هذا الكلام الهائل الشعري ظنوا أن العاقل لا بد وأن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره « ٢ »

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٧
لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشي ء إذا عقل ذاته
فهناك العقل والمعقول والعاقل شي ء واحد.
أقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله فإننا بإعلام
الله وتنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء-
فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء
فهمه أو قصور عقله وأما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من
غير تكثر فيه- ولا حاجة إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد
من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

قال الشيخ في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء في الفصل الذي عقده
لبيان أنه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لأن المانع من كون
الشي ء معقولا هو أن يكون في مادة وعلائقها وهو المانع أن يكون عقلا
فالبري ء عن المادة والعلائق- المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته
ولأنه عقل بذاته فهو أيضا معقول بذاته- فهو أيضا معقول ذاته بذاته عقل
وعاقل ومعقول لا أن هناك أشياء متكررة وذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل
وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له أن ذاته
له هوية مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشي ء
والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشي ء وليس من شرط هذا الشي ء أن
يكون هو أو آخر بل شي ء مطلقا أعم من هو أو غيره- فالأول باعتبارك أن
له ماهية مجردة لشي ء هو عاقل وباعتبارك أن ماهيته المجردة لشي ء هو
معقول وهذا الشي ء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشي ء
وهو ذاته ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشي ء هو ذاته- وكل من تفكر
قليلا علم أن العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٨

لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن في الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرك بلا شرط أنه آخر أو هو والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو وكذلك المضافات نعرف اثنتينها لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلاً إن الشيء إذا عقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية «١» والذي يدل عليه أن كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو عما يكون جزءاً من حقيقته استحالة تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر ونحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولاً وإن لم نحكم بكونه عاقلاً وأيضاً يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلاً وإن لم نحكم بكونه معقولاً فإذاً العاقلية والمعقولية وصفان متغايران وقد بينا أنهما أمران ثبوتيان فإذاً هما أمران ثبوتيان متغايران. فإن قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلاً إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته وبالعكس فعرفنا أنهم واحد «٢».

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٩

فنقول إن للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنه لما كان المرجع بالإنسان والبشر إلى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر ولما أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن

المعقولة- وكذلك بالعكس عرفنا أن ماهيتها مغايرة لماهية المعقولة وإذا ثبت تغاير الصفتين- ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لأنه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع- ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع. فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول إن هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فإن العلم بالأبوة يلزم العلم بالبنوة وإن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما أ رأيت لو فرضنا كون الشيء محركا فالعلم بالمحركية هناك يلزم العلم بالمتحركية مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر أن كون الشيء عاقلا- يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها إحداها هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى وأما أن كونه عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم أن المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن بأن صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء وأيضا لا شبهة في أن ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وإن كانت في ظرف العقل متعددة فعلم أن كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٠

تغايرها في الوجود في موضع آخر ولم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود- يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات الأحدية الإلهية وأيضا يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق

بين العاقلية والمعقولية وبين الأبوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشيء أباً لنفسه وابناً لنفسه وكذا الحال في كون الشيء محركاً لنفسه ومتحركاً عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوماً وذاتاً وماهيةً ووجوداً فلما ذا أجمعت الحكماء على أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محركاً لذاته ولا أباً لذاته ولا معلماً لذاته وقد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلاً لذاته ومعقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أن العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك أن مجرد تغاير المفاهيم لا يقتضي تغايرها في الوجود- فجاز أن يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقاً لحمل معاني كثيرة- وصدق مفاهيم كثيرة عليها من غير أن ينتظم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته- وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفاهيم كالتحريك والتحريك والقوة والفعل والإمكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى والماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

و قال أيضا إنا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء فأما أن يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها نعقل ذاتها أو نعقل ذلك قوة أخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء وقوة نعقل بها هذه القوة- ثم يتسلسل بها إلى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر- وبهذا تبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شئ آخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥١

و قال أيضا في التعليقات كون البارئ تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا

يوجب اثنييه في الذات ولا اثنييه في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شي ء واحد انتهى

فقد ظهر وتبين أن الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى أنه عقل وعقل ومعقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا أنها ألفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله أنها مترادفة الألفاظ - عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشي ء عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فإنها معلومة المعاني لأكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه إلا لذاته وذلك لتوهمه أنهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الأولي وذلوله عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة - بعضها على بعض حملا أوليا غير متعارف.

ثم قال صاحب التشكيك وأيضا قد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا أن وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك نحن لما بينا أنها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأن العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدأ برهان أقوى على صحة ما اخترناه فنقول إن إدراك الشي ء لذاته زائد على ذاته وإلا لكانت حقيقة الإدراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت أن إدراك الشي ء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور « ١ » فهو إذن أمر غير مطابق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٢
لذاته وذلك الغير المطابق إن كان له نسبة وإضافة إلى ذاته فذاته «١» إنما
صارت معلومة لأجل تلك النسبة فالعلم والإدراك والشعور هو تلك النسبة وإن
لم يكن إليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصر
ذلك الشيء معلوماً - لأن حقيقته غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن
منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوماً فهذا برهان قاطع
على أن العلم حالة نسبية انتهى.

أقول والعجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم
حتى الشيء الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي به
يهتدي الإنسان إلى مبدئه ومعاده عنده من أضعف الأعراض وأنقص
الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود أ ما تأمل في قوله تعالى في حق
السعداء نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ أ ما تدبر في قول الله سبحانه وَمَنْ
لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ وفي قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ
وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أ لم ينظر في معنى
قول رسوله ع: الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن
فهذا وأمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجاً
وهنا - إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو
عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده وقد نبهنا مراراً على أن للماهية الواحدة
قد يكون أنحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون لكثير
من الماهيات - المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتاً واعتباراً فقله لو كان
إدراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة
الإدراك وكل ما هو حقيقة الإدراك حقيقة الذات أقول في الجواب إن أراد
بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة «٢» فإن
قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشيء لذاته وكلما تحقق

إدراك الشيء لذاته كـ _____ ان ذلك الإدراك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٣

بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله وكان لا
يثبت أحدهما- إلا والآخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع
إن أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وإن أراد بالحقيقة الماهية
والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما
هو المدعى إذ لم يدع أحد من الحكماء أن مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات
المجردة فالمغلطة إنما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود أو بين الماهية
والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافة لو تأمل قليلا وأحضر باله وتفكر
أن هذه الإضافة التي سماها الإدراك- والشعور أو العلم ما ذا منشؤه وملاكه
ولما ذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر وإلى بعض الأشياء
دون آخر على أن الحق عندنا أن في جميع الإضافات الواقعة في نفس
الأمر لا بد من حصول أمر وجودي «١» متقرر أولا في أحد الطرفين أو في
كليهما حتى توجد الإضافة وذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافة ومنشؤها وهو قد
يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائما غير مستقلة
القوام والماهية _____ ة «٢»

فصل (١٢) في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته
قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حالة إضافية
«٣» أو قلنا _____ إن _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٤
عبارة عن تمثيل صورة المدرك في المدرك أن الشيء كيف يعلم ذاته فإن
العلم إن كان أمرا نسبيا فالنسبة إنما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا يضاف
إلى نفسه فلا يكون عالما بذاته وإن قلنا عبارة عن التمثل فالشيء إنما يتمثل
لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول.

أقول الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علما لغيره «١» وإن لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها والأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والماهية مجازية إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب التحليل فالنسبة وإن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبه في ظرف تحققها لا في ظرف آخر «٢» فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوة والبنوة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥٥ و الكاتبية والمكتوبية أوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل أن يكون الأب والابن المضاف إليه ذاتا واحدة وأما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم الثاني على وجهين. أحدهما أن يكون الطرفان وإن لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالماهية والوجود فإنهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضا والآخر معروضا- فإضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه مباينا له- بذلك الاعتبار كسائر المتضايقين.

و القسم الثاني أن يكون الطرفان لا يتغايران أصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه- لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره إذا وصف بكونه موجودا لذاته أو قائما بذاته أو عالما بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له

حياة فإن هناك بالحقيقة لا نسبة ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من أقسام الإضافات والنسب بل وجود بحث هو بعينه مصداق العلم والقدرة والإرادة والحياة وسائر الكمالات فكما أن موجوديته ليست تقتضي أن يكون فيه صفة وموصوف إذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعرض إذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفا وإضافة بينهما- فنقول هو تعالى ذو وجود وعلم وإرادة وذلك لأن هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافة الاتصاف والعروض وأمثالها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود- وكمالاته على ذات الباري فيقال إن وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٦

إرادته وسائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الإضافة بينه تعالى وبين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيهها على سلب الزوائد عنه تعالى «١» لا على إثبات الإضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية- فإذا تقرر هذا فنقول إضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثرا لا في الخارج ولا في الذهن وذلك لأن تلك الإضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتاجة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا «٢» فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما أن موجودية الوجود لذاته لا توجب اثنيانية في الذات ولا في حيثية الذات إلا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أن المفهومات

المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلا يمكن أن يكون مصداقا لمفاهيم كثيرة كلها متحد في الوجود فيه وإن كانت في مواضع أخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج أو بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها صورة مجردة عن المادة- يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجود بريء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٧

عن الشرور محبوب وكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفاهيم «١» فلنرجع إلى دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء وهذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها فإن الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقائل أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلا بين الشئيين- أ رأيت لو أن قائلًا يقول المحركة للشيء أعم من المحركة للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصدقه فإنه كان ذلك باطلا فذلك هاهنا أقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته- لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الأعمية بل ببيان وبرهان آخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره- إن بمجرد هذه الأعمية يثبت صحة كون الشيء معقولا لذاته وإلا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته إذا ثبت كونه معقولا لشيء كيف

والأعم غير مستلزم للأخص- فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه إنسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه إنسانا وغرض الشيخ دفع توهم المناقاة وإزالة ما ربما يتوهم أحد- أن مفهوم عاقلية الشيء يقتضي أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايين- وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضايين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأن نفس مفهوم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥٨

المضاف لا يقتضي إلا مغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايقات إنما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمحرك فإن مفهومه لا يزيد على كون الشيء- مبدأ لتغير شيء على التدرج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم أن ذلك الشيء غير المحرك أو عينه وكذا الموجد والفاعل وإن علمنا أن المحرك والموجد والفاعل لا بد وأن يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية- ولا يكفي فيها المغايرة في الماهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته- أو موجودا لذاته فإن هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملات الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بأن معقولية الشيء أعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشيء علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء «١» حيث قال العلم من جملة الأمور الإضافية والذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فما يرجع إلى تحقق الإضافة له من حيث إنها عالمة مخالفة للذات من حيث إنها معلومة فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافة للذات الواحدة عنـد تـبـاين هـاتين الجهتين. و نقل عن الشيخ أنه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية-

وتلك الشخصية زائدة أبداً على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصرًا في ذلك الشخص وإلا وقعت الكثرة فيه - ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية - ولما تحقق هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الإضافة فيكون لتلك الحقيقة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥٩

من حيث هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع ولذلك المجموع إضافة المعلوماتية إلى تلك الحقيقة.

أقول إنني ما رأيت نسخة المباحثات وهذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ «١» وذلك لأن العالمية والمعلوماتية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي والتشخص ليس بأمر زائد على الوجود ووجود الشيء يتقدم على الماهية وعلى إضافتها إلى الوجود فإذا إضافة ماهية الشيء إلى الشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص - إلا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحدة فالأولى ما سبق بيانه.

لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأننا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس إلى الماهية المتحصلة به والصورة بالقياس إلى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف أن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٦٠

فصل (١٣) في أنواع الإدراكات

اعلم أن أنواع الإدراك أربعة إحساس وتخيل وتوهم وتعقل فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات

المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد وأما ما كان بذاته عقلا- فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتبا عقليا أخذا من المبدأ الأول- إلى العقول التي هي الملائكة المقربون إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى- إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الأول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريد- وهي الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصير عالما جنانيا وملكا كـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٣

كعرض السماوات والأرض فإن العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها واعلم أن العوارض الغريبة التي يحتاج الإنسان في التعقل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء ومعانيها إذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة أخرى معه وكذا التي لا بد في تخيل الشيء إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخييل هيئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلما نيا مصحوبا للأعدام الحاجبة للأمور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمتنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضا وجودا مقداريا وإن كان مقدارا مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير إدراكية وأما الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا يوجد تارة

إنسانا شخصا ماديا وتارة إنسانا نفسانيا وتارة إنسانا عقليا كلياً- فيه جميع الناس بوحدها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع وبما حققنا اندفع إشكال مذكور في كتب القوم وهو أن الصورة العقلية- من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة. وقد أجيب عنه في المشهور إن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص- في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونها علما بأمر كلي «١» يقال لله إن الله علم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٦٤

كلي لأن معلومه كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك بل لأن معلومه كذلك- لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إن المتقدمين سمو ذلك العلم كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين ولم يقفوا على أغراضهم فزعموا أن في العقل صورة مجردة كلية ورد هذا الجواب بأن الإنسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو- فإن الإنسانية المتتالية لهما معا من حيث هي متتالية لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما «١» ولا هي فيهما معا «٢» لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منهما أي من الإنسانيتين وكذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزءاً من ثلاثة أجزاء لأن عدد الإنسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص نعم الإنسان إذا أخذت ماهيته لا بشرط شيء- فليست هي من تلك الحيثية إلا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئاً منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة وأما الإنسانية الكلية التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في

عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث إنها متعلقة بكل واحد واحد من الأشخاص كلية ومعنى تعلقها «٣» إن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٥

كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها وأما معنى تجريدتها فكون تلك الطبيعة- التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وإن كانت باعتبار آخر ملفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه يدرك نفسها- أقول لا منافات عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين «١» وقد علمت منا أن الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الأعراض في محالها- حتى تصوير متشخصة بتشخص الذهن والهيئات المكتتفة بالنفس إذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية لا يمكن أن تصوير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل ففيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوة العاقلية والمعقولية لا فعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود «٢» وصار وجوده ————— وجودا آخر —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٦
و تشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لأن يصير عين المعقولات ويتساوى إليه نسبة الشخصيات «١» وبالجمله الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت أيضا أن معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا أن النفس واقفة والمدرجات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس

«٢» ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا وينسلخان معا من وجود إلى وجود وينتقلان معا من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل

فصل (١٤) في أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير

الواحد

أما توحيدها للكثير فهو عندنا «٣» بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٧ مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا لتفاصيل العلوم النفسانية «١» وعند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص- الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخصاتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة «٢» والثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة- اتحادا جمعيا أو حمليا وأما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات «٣» وتنزيلها في قوالب الصور المثالية وقيل بتميزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها- وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق- والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس أمورا كثيرة في العقل- ولذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في ماهية الشيء وحقيقته ويستتسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها وأما الإدراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فإن الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء وقوالب الماهيات دون حقائقها وبواطنها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٨

فصل (١٥) في درجات العقول والمعقول
قالت الحكماء أنوع التعقلات «١» ثلاثة
أحدها أن يكون العقل بالقوة

أي لا يكون شيئاً من المعقولات «٢» ولا له شيء من المعقولات
حاصلاً بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها
ومراتبها فإن العقل الهولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يصير مدركاً
للحقائق كلها وتحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه
بالفطرة الأصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لأنه صورة في مادة أو
في حس أو في خيال - لكن القوة العقلية يجرّد صورته عن المادة على ما
أوضحته الحكماء وسنوضحه إن شاء الله تعالى فتكون فاعلة عند ذلك
للصور العقلية المفصلة وقابلة لها والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم
حسي وكل عالم حسي فإنما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت
صورته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٩

لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهولاني
مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة
عقله شبيهاً بالعالم العقلي وبصورة نفسه شبيهاً بالعالم الحسي فيكون في ذاته
ماهية كل موجود وصورته فإن عسر عليه شيء من الأشياء فإما لأنه في
نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيساً شبيهاً بالعدم وهذا مثل
الهولوى والحركة والزمان والقوة واللانهاية وإما لأنه شديد الوجود قوي الظهور
فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدأ
الكل والعقول العالية فإن كون النفس الإنسانية في المادة - يورثها ضعفاً عن
تصور الباهرات جداً في طبائعها وذواتها فيوشك أنها إذا تجردت عن هذه
العلائق صارت إليها وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها
بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند البارى تعالى وفي علمه السابق على

يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة فذلك اليقين إما لأنه متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل «١» فإن الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلًا بالفعل «٢» لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء إلا والأمر من جهة ما يتيقنه معلوم وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر ومن العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعة مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثاني - فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب ألفاظه فأحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة - وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني وأما أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس - فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك واعلم أنه ليس في العقل المحض تكثر البتة ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها علما على النفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٧٢

و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور والخلق لها لا التي يكون للصور أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس «١» وكل إدراك عقلي هو نسبة ما إلى صور مفارقة للمادة ولإعراضها فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به وللعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا

و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل

بالمعقولات

على الوجه الذي أقمنا البرهان «٢» والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضوع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الإنساني- وفي الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلًا له وكيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه وأيضًا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى خزانتها العقلية كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه «٣» فإنه قال فيه فما ذا تقول الآن في الأنفس الإنسانية والمعقولات التي تكتسبها وتذهل عنها إلى غيرها أ تكون موجودة فيها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٣

بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها- وتلك الخزانة إما ذاتها وإما بدنّها أو شيء بدني لها وقد قلنا إن بدنّها وما يتعلق ببدنّها لا يصلح أن يكون محلًا للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقلية أمور قائمة في أنفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه والعقل ينظر إليها مرة ويغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها وإذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآة وهي كآشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس أو يكون كالمبدأ الفاعل يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير وأبطل باقي الشقوق وذكر أنه سيبين في الحكمة الأولى أن هذه الصورة لا تقوم مفردة وأشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها إلى أفلاطون وشيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الإشكال على طريقته أنه كيف اختزنت

واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجمله هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهية وفيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها أهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسألة إلا بأحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجودية والماهية منتزعة منه- وأن الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي الوجود يصير أكثر جمعية وحیطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية وإذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأجسام والمقادير يصير كل المعقولات وتماام الأشياء على وجه أفضل وأشرف مما هي عليه « ١ » ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٤

البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكيمة وغيرها استصعبوه ولم يقدرُوا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الإشراق فإنه أنكر ذلك صريحا وكذا الإمام الرازي ومن في حالهم وطبقاتهم. فلقد قال في المطارحات ثم جاءوا أي المشاءون من الحكماء إلى كيفية تعقل الباري فقالوا وإذا كان عاقلا لذاته يلزم أن يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطو في تعقل ذاته فإننا إذا عقلنا الإنسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها- وربما أوردوا مثالا تفصيليا وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة أخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل حتى يمثل من الأسماع والأوراق والعلم الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة وليس علما بالقوة فإن الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأن علمه حينئذ ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا إلى الآخر كلامه- وقال أيضا ثم قول القائل

ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فإن لباحث أن يقول هل يعلم ذاته ولازمة جميعا أم لا « ١ » فإن لم يعلم فذلك حديث آخر وهو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٥

مستحيل وإن علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمة فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته وأما مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أن المسائل يصح إيرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسألة جواب عقيبتها وثانيا هو أنه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوة قريبة على التفصيل والفرق بين القوتين ظاهر - أعني ما قبل السؤال وما بعده فأحدهما قوة قريبة والأخرى أقرب فإن القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الإجمالي والتفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون وليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل على التفصيل وأما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فإن العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة « ١ » الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٦

لأمر كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمر كثيرة - لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف وإن قيل بأن هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك فنثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلمهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة وأرادوا بالتعقل التفصيلي - أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمني واحدة بعد واحدة فإن أرادوا به

ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب وأما على ما اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضا لأن الإضافة إلى أحد الشئيين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل - فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٧٧ في تلك الحالة عالم باقنتداره على شيء دافع لذلك السؤال «١» فأما حقيقة ذلك الشيء - فهو غير عالم به قبل الجواب فإن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل وهذا كما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شيء يحرك البدن فكونها محركا للبدن لازم من لوازمها - وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت أن ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد - علما بمعلومات كثيرة انتهى.

أقول هذا المقصد أرفع قدرا وأجل من أن ينال غوره مثل هذا الرجل - بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فإن هذه المسألة وأمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع للأنظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه أو قريب منه وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في إثباته العقل البسيط ومن إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (١٦) في إمكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك أن

العلم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٨
و التعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع
المعلوم- وكما أن بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي
والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وإن
عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات والشريف لب كثير الحيلة
بالمعاني وإن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم
له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس- فلا يمكن أن يحس بإحساس
واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالتعقل- فإن العقل الواحد يكفي
لإدراك معقولات لا تنتهى كما في العقل البسيط «١» وبالجمله فكل ما كان
العلم أعلى وجودا كان أكثر حيلة بالمعلومات وأشد جمعية للماهيات وأما
العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٩

فيتعلق بمعلوماتين دفعة واحدة كالحكم بين الشئيين بحمل أحدهما على
الآخر فإننا إذا حكمنا بثبوت شي ء لشي ء فلا بد من حصول تصورين دفعة
تصور الموضوع وتصور المحمول لأن الحاكم على الشئيين لا بد أن يحضر
المقضي عليهما عنده ففي وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين وإلا
لكان الحاضر أبدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافي الحكم والتصديق
فوجب أن يتعدد الحكم أبدا وأيضا إذا عرفنا شي ء بحده التام عرفناه بتمام
حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم
بكنه حقيقة شي ء في وقت من الأوقات فبهذا يظهر إمكان حصول
التصورات الكثيرة وأما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأن المقدمة
الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم
بالنتيجة وأيضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم
ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد

«١» ومما يؤكد ذلك ويحققه أن النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية- وتجردها عن جلاباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفًا ووضوحًا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات والأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها- حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة- فإن قلت نحن نجد من نفوسنا أنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذر علينا في تلك الحال الإقبال على إدراك شيء آخر.

قلت قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للإدراك الخيالي والوجود الحسي فإننا إذا قلنا- الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفاهيم هذه الألفاظ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٠

و ظهر في خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات فإذا قلنا وقلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس فإذا كان الأمر كذلك فربما يساعد على أن القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أمور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لأمر عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية وأما العقل فإنه يقوى على ذلك والذي يجده الناس كالمعتذر على نفوسهم من إدراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشؤه تعصي القوة الخيالية «١» عن تصويرها دفعة واحدة «٢» ومع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيلات التي ليست تصويرا للمعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير وشأن الحس تكثير الواحد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨١
فصل (١٧) في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة

لما ثبت فيما قبل أن البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلا الواحد «١» ويرد هاهنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة

فحل هذا الإشكال هو أن المعلول إذا تكثر فهو إنما يتكثر بأحد من أسباب التكثر إما تكثر العلة وإما لاختلاف القابل وإما لاختلاف الآلات وإما لترتب المعلولات في أنفسها - والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن أيضا أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر أو كاسبا له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفة الآلات - كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والإحساسات الجزئية إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأولية ثم يمتزج بعضها ببعض الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٨٢ و يتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل أن حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها ببعض - وهي لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمت

فصل (١٨) في قسمة العلم إلى الأقسام

العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة - غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا

معنى قولهم العلم بالجواهر جوهر - والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شي ء من نحو ذلك الشي ء فعلى هذا نقول - إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم إلى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها وإلى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحسولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن - وعندنا هو أن العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس - وقد مر أن التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثلها بين يدي العقل واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثل لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم أن تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنية وأعراض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٣

أعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس أو العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم إن شيئاً واحداً - يكون جوهراً وعرضاً وبيننا وجه التفصي عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلي فكل علم الباري تعالى بما عدا ذاته وكل علم سائر العلل بمعلولاتها وأما العلم الانفعالي فكل علم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجمله بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكل علم الذوات العاقلة بأنفسها

وبالأمور التي لا تغيب صورها عنها « ١ » ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها - وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام في المواد الخارجة ولا يخفى أن وقوع العلم على أفراد كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولوية وغير الأولوية والأقدمية وغير الأقدمية والشدة والضعف فإن العلم بذات الأول تعالى أولى في كونه علما من العلم بغيره وهو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو أشدها جلاء وأقوى ظهورا في ذاته وأما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من أنه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه فجأة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كـ ل جـ هو هـ و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٤

أشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض وأما إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشـــــــــــــــتراك أو التجـــــــــــــــــوز

فصل (١٩) في الإشارة إلى إثبات القوة القدسية
اعلم أن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة- وعند تمام الاستعداد لا فرق في الإفاضة بين الأوليات والثواني فحال الإنسان في إدراك الأوليات كحاله بعد النقطن للحدود الوسطى في إدراك النظريات في أنها كأنها تحصل بلا سبب ووجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفاً وقد يكون باطنا مستورا والملقى للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء- ولكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر وقد يبرز من مكن الغيب إلى عالم الشهادة والأول كما للأنبياء والثاني كما للأولياء عليهم السلام أجمعين وأما هذه الأسباب الظاهرة كالبحث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٥

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٦

مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها وانصرف عنها بدون مطلوبه ورب
إنسان يكون بضد ذلك حتى إنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفظة حصل له ذلك
ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا في
الذكاء وكثرة وقلة في الحسد فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية

شديدة قوية الاستتارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير والرحموت فمثل هذا الإنسان يدرك لشدة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علما بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاوله لحدودها الوسطى- وكذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف أما الكم فلكونه أكثر استحضارا للحدود الوسطى وأما الكيف فمن وجوه أحدها أنها أسرع انتقالا من معقول إلى معقول ومن الأوائل إلى الثانوي ومن المبادي إلى الغايات- وثانيها أنها تدرك العقلیات الصرفة من حيث إنياتها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها وماهياتها العامة فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك دون المعارف الكلية «١» وإن كانت هي أيضا وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحکمت ورسخت أصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٣، ص: ٣٨٧
و ثالثها أن سائر النفوس تعين المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها- وأما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن أولا ويتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في نوات المبادي اللمية فصل (٢٠) في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس «١»

أما المطلب الأول

فلأن العلة إما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها- فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع

كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وأن يعرف منه أنه لذاته علة لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا غيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب أن يعلمها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٨

على الجهة التي بها يوجب المعلول ومتى علم منها أنه علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأن العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر «١» هذا ما يستفاد من كتب القوم.

أقول التحقيق في هذا المقام أن العلة قسمان علة هي بماهيتها موجبة للمعلول كالأربعة للزوج والمثلث لذي الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت ماهيتها - علم لازمها لا محالة إذ اللازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث هي هي وعلة ليست هي بماهيتها موجبة للمعلول بل إما بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها وأيضا العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدي إلى العلم بمعلولها لأن الجهة المقتضية للمعلول - ليست هي نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت أن الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٩

و مبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلولة كما أن العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فإذا علم أحد علة من العلل على الوجه الذي ذكرناه - فلا بد أن يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه أن قول الحكماء - إن العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول إن أريد به أن العلم

بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علته «١» وإن أريد به أن العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول - فذلك وإن كان حقا لكنه عديم الفائدة فإن المتضايين معان في التعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أي متضايين كانا «٢» ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وإن أريد به أن العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا أيضا عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه «٣» فإذا علم جميع جهات العلة «٤» فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول والكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى «٥» لأن الجزء من أسباب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٩٠ تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإن مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل أن العلة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلول «١» حتى إن حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي فظهر أن كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود أو مع الوجود فإن قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فإن عليية العلة معقولة بالقياس إلى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس إلى شيء وإلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة لما سواه هذا خلف.

و أيضا فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خلف - وإذا ثبت المغايرة بينهما وثبت أن ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول.

فنقول في حل هذا الإشكال «٢» إن عليية العلة لا يمكن أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة ووجودها وإلا لكانت عليه العلة لتلك العلية أيضا

فإن قلت المعلول المعين إذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته إلى علته وإلى سائر الأشياء واحدة فلما ذا استند إليها دون غيرها. قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعنية اقتضت « ١ » معلولا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٤

معينا فتعيين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول - استحال أن يؤثر فيه علة أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ولهذا نظائر كثيرة منها أن نسبة الجنس كالحیوان إلى الفصل كالناطق وإلى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول - فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي إلى تشخص ما أي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية إنما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته وما اشتهر عند الناس أن بعض الماهيات النوعية كالإبدايات - نوعها مقتض للتشخص الخاص وأن التشخص قد يكون من لوازم النوع أي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لأن التشخص لا يكون إلا بالوجود وقد مر في مباحث الوجود أن الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية فيما له ماهية والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس - فبالوجود الخاص تشخصت الماهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلأجل هذا

العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع- الذي هو معلومه بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع إلا العلم بوجود تشخص ما من الشخصات- ولا من العلم بوجود الجنس إلا العلم بوجود فصل ما من الفصول.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٥

فإن قلت إذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد وأن يجب من ذلك العلم لخصوصية ذات العلة أيضا فلا فرق بين العلمين أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للآخر.

قلنا ليس الأمر كذلك لما علمت أن وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما أن وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ أيضا إلى مثله- فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ إلى الإحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود- ولهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بما يفيضه علينا وكنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب إلا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز وأوفر وأشد استغراقا لنا وإذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهـى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٦

فصل (٢١) في أن العلم بذی السبب يمتنع حصوله إلا من جهة العلم بسببه

«١»

هذه المسألة أيضا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود «٢» فنقول يجب أن يعلم أن اليقين التام بالشيء إنما يحصل بأن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٧

العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه «١» فالذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته وإلا امتنع استناده إلى السبب وقد سبق منا القول بأن الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة ماهيتها وإلا لكانت المعلومات «٢» كلها من لوازم الماهيات وكان المبدأ الأول ذا ماهية ولكان العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنه الباري جل مجده وبجميع أسباب تلك الماهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهية إذ كان الوجود أمرا انتزاعيا إضافيا عند ذلك والكل محال فكل معلول له ماهية وله وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هي فلا يحتاج في تعقل ماهيته- إلا إلى أجزاء ماهية من جنسه وفصله «٣» وإذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهية موجودة فهي لإمكان موجوديتها تحتاج إلى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيشة- مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فإنها ما لم تجب بعلة من العلل لتوجد و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٨

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة «١» فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية إلا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة- وكما أنه بالنظر إلى ماهيته الإمكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير «٢» فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل إلا من العلم بسببه وبالعالم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير وكما أن وجوده لا يحصل إلا من علة واحدة لامتناع توارد علتين على معلول واحد فكذلك العلم به- يستحيل أن يحصل من جهة أخرى وهي غير جهة العلم بسببه وإلا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم

بوجوده «٣» وهو محال لأن المفروض أن العلم به متحد معه وإذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلمته لأن وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فنثبت أن العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل إلا من جهة العلم بمبادئها. ولقائل أن يقول إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانيا مع أن البناء لا يكون علّة للبانى بل الأمر بالعكس. فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء واحتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلّة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار البانى معلوما «٤» لكون العلم بالإضـافة إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٩

حاصلا وجميع البراهين الإنية من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللمية في أن العلم لا يحصل فيها إلا من جهة إضافة العلة إلى المعلول فإن المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته ونقص إمكانه علة للحاجة إلى علة ما من العلل فكون برهان الإن برهانا مفيدا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علة ما - على الإطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة وأثرا من آثارها كما حقق في مقامه وبالجملّة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه وعمله وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوة فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال «١» وأما إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه وعمله فذلك العلم لا يتغير أصلا وإن تغير وجود المعلول في نفسه مع أن العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض «٢» مسائل الإلهية - التي لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم البارى إن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٠

الذي يكون غنيا عن السبب والمقوم فالعلم به إما أن يكون أوليا بديهيا
«١» وإما أن يكون مأیوسا عن معرفته وإما أن لا يكون إليه طريق إلا
بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه - وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وماهيته
والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له «٢» إذ لا سبب له بوجه من
الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا
سبب الماهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء وهو
البرهان على كل شيء وأقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال عز
من قال - وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وقال وهو مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ «٣»
وهو البرهان على ذاته كما قال شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وقال أَوَلَمْ يَكْفِ
بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وقال قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ واعلم
أن في هذا المقام إشكالا عظيما سيما على طريقتنا في باب الوجود من أن
العلية والمعلولية ليست إلا في حقيقة الوجود والماهية مجعولة بالعرض فيرد
حينئذ أن علم الإنسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه من جملة
الأمر التي هي ذوات المبادي وقد ثبت أن العلم بذوي المبدأ لا يحصل إلا
من العلم بمبدئه ومبدأ وجود الشيء لا يكون إلا وجود مبدئه وإذا كان العلم
بذوي المبدأ في غاية الوثاقة والقوة يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية
الوثاقة والقوة ثم لا أوثق ولا أقوى من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عين
ذاتنا ولا يمكن أن يكون حصول شيء لشيء أقوى من حصول شيء لذاته
فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدأ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهي إلى واجب
الوجود لذاته وقد مر أن العلم بحقيقة واجب الوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠١

لا يمكن إلا لواجب الوجود كما قال ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَعَنْتِ الْأُجُوهُ
لِلْحَقِّ الْقَيُّومِ

و حل هذا الإشكال مما قد حصل لبعض الفقهاء إلا أن العبارة تقسر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقة مسلكه وخفاء سبيله « ١ » ومع ذلك نشير إليه بأن علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد أن يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدأ لا عين وجود نفوسنا لـ كـ ن وجـ ود المبدأ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٢

عين المبدأ وحصوله له لا لنا لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها- وكذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وإن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت إضافة مبدئنا إلينا إضافة الإيجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالإيجاد علينا وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة والضعف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٣

و العلية والمعلولية وللأشياء كينونية عند ذواتها المعلولة وكينونية عند مباديها- وأسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا وكون الشيء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن كونه مع نفسه بالإمكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان وللجميع كينونة عند مبدأ الكل على وجه أعلى وأرفع من كل كون و في الأدعية النبوية على الداعي بها وآله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل (٢٢) في أن الشيء إذا علم من طريق العلم بعلمه وأسبابه علما انطباعيا فلا يعلم إلا كليا

اعلم أن العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم البارئ جل

مجده بالأشياء- عند متأخري الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي- وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضا كلي لا يمنع نفس تصويره من الشركة بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وأن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلومات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي أيضا. و أما بيان ذلك وكيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري «١» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٤

الحصولي كالشيخ الرئيس وأتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإما عارضة لها إن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه وهذا محال «١» ويكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال «٢» ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير- والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها «٣» ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه- فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركب لم تكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيلة ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس وكل صورة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٥

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بآلة متجزية وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك إثبات كثير من التعلقات بل الواجب الوجود- إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي- ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا- فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات وإن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخص لو أخذت تلك الحال بصفات كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية وقد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات- رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال ونعود فنقول كما أنك إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما أنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا «١» ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضا من تلك الكسوفات إلا علمته ولكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٦
إلا واحد بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل ألفاظه.
و بالجملة فمذهب الشيخ أن علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات
على الوجه الكلي وليس معنى ذلك أنه يعلم طبائع الأشياء ونوعياتها لا
شخصياتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه
بعضهم بل مذهبهم كما نص عليه أن الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم
الأجناس والأنواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في
شخص منها «١» وبعض المتأخرين كالمحقق الطوسي ومن في طبقته وإن
خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم
لم يتمموا الأمر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاءوه في ذلك - ونحن قد
أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبيننا وجه القصور في إيراداتهم عليه
وكيفية علم الباري بالأشياء ليست كما زعموه ولا كما قرره الشيخ بل كما
حققناه - وموعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٧
فصل (٢٣) في أن العلم بالشخصيات يجب تغييره بتغيرها
[كلام الشيخ في ذلك]

قال الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يقرر أن الأشياء الجزئية كيف
تعلم وتدرک علما وإدراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فإنك إذا علمت
أمر الكسوف - كما توجد أنت أو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف
المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا
يغير منك أمرا فإن علمك في الحالين يكون واحدا وهو أن كسوفاً له وجود
بصفات كذا بعد كسوف كذا - أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة
كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف
ومعه وبعده وأما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا
الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر - أنه موجود لم يبق علمك ذلك

عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وأنت زمني وأناي والأول الذي لا مدخل لزمان في حكمه فهو بعيد أن يحكم حكما في هذا الزمان وفي ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد ومعرفة جديدة أنتهى كلامه.

و توضيحه أن العلم الانفعالي الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٨ العلم بأسبابها القصوى لا بد وأن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد أنه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى - فإن بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما وأما إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح «١».

و قال بعض الناس العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء وهذا مما أبطلوه بوجهين.

الأول أنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زمانا من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان «٢» لا نميز بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علما علم بذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٩

و لو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلوعها وإن لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها إذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم.

و الثاني أن العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم وكما أن كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث إن المفهوم من قولنا الشيء سيوجد - أن الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل

وإذا كان المعلومان في أنفسهما متغايرين ومتتافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن - متغايرتين متتافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجددة على وصف تجدها لا بد وأن يكون متغيرا تبعا لمعلومه وأما العلم الحاصل من جهة أخرى ومبدأ أعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه

قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم - فلا بأس بأن تكثر الأشياء - إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقه الحقيقة إما أن يكون آحادها غير قارة أي لا توجد معا أو قارة والأول منهما لا يوجد إلا مع زمان أو في زمان «١» فإن العلة الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه أو معه والثاني لا يمكن أن يوجد إلا في مكان أو مع مكان «٢» فإن العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٠

الموجود الذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ويلزم التجزي بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بأن يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الأبعاد «١» وكل موجود يكون هذا شأنه فهو مادي «٢» والطبائع المعقولة إذا تحصلت في أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها وتشخصها هي إما الزمان كما للحركات وإما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتنفر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أي زمان يكون وأي بلدة يكون بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما وكون الأشخاص المتفقه الحقائق زمانيا أو مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمني

وغير مكاني فإن كثيرا منها يوجد أيضا متعلقا بالزمان والمكان كالأجرام العلوية بأسرها- وكليات العناصر السفلية وإذا تقرر هذا فلنعد إلى المقصود ونقول إذا كان المدرك أمرا يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة أو غيرها فإنه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه- ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه- بل يقول إنه كان أو سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن له أن يشير إليها ويحكم عليها بأنها في أي جهة منه وعلى أي مسافة إن بعد عنه أما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١١

المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه تاما فإنه يكون محيطا بالكل عالما بأن أي حادث يوجد في أي زمان من الأزمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه أو يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الأول بأن الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بأن كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده- ويكون عالما بأن كل شخص في أي جزء يوجد من المكان وأي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الأبعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم- أو حاضر أو غائب لأنه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة وإنما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور والغيبة أو بأن هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين- وعلمه بجميع الموجودات أتم العلوم وأكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات- على الوجه الكلي وإليه أشير بطي السماوات التي هي جامع الأزمنة والأمكنة كلها كطي السجل للكتب فإن القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر أما الذي

بيده السجل مطويا يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها وظاهر أن هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلا أن يكون ذاته غير زمني وغير مكاني ويدرك لا بآلة من الآلات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كلياً كان أو جزئياً على أي وجه كان إلا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فإن بالوجود يبين كل شيء مما مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أي وجه كان أما العلم بالجزئيات على الوجه

الجزئي المذكور - فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكاً حسيّاً بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين - وكما أن الباري تعالى يقال إنه عالم بالمشـذوقات والمشـمومات والملـموسات ولا يقال الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٢ إنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزّه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا ينتظم ذلك في تنزيهه بل يؤكد كذا نفي العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا ينتظم في تنزيهه بل يؤكد ولا يوجب ذلك تغيراً في ذاته الوجدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول إنما يوجب التغير في معلوماته - والإضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير أن المدرك إذا لم يكن وجوده وجوداً مادياً واقعاً تحت الزمان والمكان فإنه يشاهد جميع ما في الأكوان الزمانية والمكانية - كما هي عليه كلاً في زمانه ومكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وإن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجمله هي في أنفسها وإن كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجـدد والانقضاء والحضـور والغيبـوة.

[مواضع النظم في كلامه]
أقول في هذه مواضع أنظر
الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن المادة الجسمية مناط العدم والجهالة
«١»

و كما أن الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٣

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة
بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام
والقوى والإمكانات وسائر الأمور العدمية أو ضعف الوجود فإنها لا صورة
عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هي عليه لا
يمكنه لا لنقص في عقله - بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث
لا صورة لها في الوجود إلا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصورة غير
الصور وكل معقول الذات له صورة لا محالة - وهكذا القول في الأجسام
المادية وذوات الأوضاع.
و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا
يمكن أن يكون معقولا ولا مدركا إلا بآلة جسمانية
«١» وأقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدر فيه.
و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها «٢»

بحسب ما هو الأمور عليه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٤
في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شيء دون شيء لأنها ليست بأجمعها من
باب المضاف - حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادي في نفسه
مادي أبدا «١» والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات ونحو

وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف- بالقياس إلى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الأعظم- كان اختلاف المنظور إليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله «٢» وكذا حقيقة الزمان والزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٥

أو بالقياس إلى شيء آخر ونحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصرية هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآتات وما كان وجوده وجودا تجديديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس إلى موجود آخر و رابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء أو يستفاد من أسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي أما الأول فيجب تغييره بتغير المعلومات وأما الثاني فالتغير فيه أظهر وأما الثالث فهو يتصور على وجهين- أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائيين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي أثره فتلك الصور لا محالة صور عقلية كلية على ترتيب سببي مسببي بحسب أسباب وعلل كلية ينتهي بالأخرة إلى غايات حركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات إذ العلم الانطباعي الذهني وإن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة وثنائهما أن يكون العلم بها نفس وجودها وهذا أتم العلوم «١» وفي هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها وجزئياتها وطبائعها وشخصياتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود وللمفارقات النورية

العقلية التي تحيط كالأفلاك الحسية بعضها ببعض إحاطة عقلية وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسنية وبه حياة جميع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٦ الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما سنوضحه إن شاء الله. و خامسها أن العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافة

حتى يحكم- بأن المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم والإدراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس «١» فعلى هذا يرد عليه أن هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من أي قسم من أقسام العلوم والإدراكات- فإنها لو كانت صورة علمية فهي إما محسوسة أو متخيلة أو موهومة أو معقولة إذ الإدراك منحصر في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئاً منها كما اعترف به هذا النحرير- حيث بين وعرف كلا منها وذكر أن كلا من تلك الإدراكات لا يحصل إلا مع ضرب من التجريد «٢» إما عن المادة كالحس أو عنها وعن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها وعن جميع صفاتها إلا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها وعن صفاتها وعن الإضافة إليها جميعاً كالتعقل وظاهر أن هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها- فضلاً عن صفاتها وإضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف. و مما يؤيد ما ذكرناه من أن مجرد الإضافة لشيء إلى أمر موجود على أي نحو كان من الوجود لا يكفي في العقلية قول الشيخ في إلهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجـ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٧

و إلا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل «١» بل هذه الإضافة له إليها وهي بحال معقولة- ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت «٢» ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته «٣» لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود وإدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب الإدراك الآخر- وإن لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود الأعيان انتهى كلامه.

و حاصله أن وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرك في الأعيان لا يكفي في إضافته العقلية إليها بل لا بد في الإضافة العقلية أن يكون المدرك بحال معقولة- أي يكون وجوده وجودا عقليا حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه والوجود العقلي لا يكون إلا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم أن الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٨ فصل (٢٤) في تفسير معاني العقل

اعلم أن النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة- والعاملة من هذه النفس لا تتفك عن العالمة وبالعكس «١» بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفلية بعيدة عن جمعية القوى أما العاملة فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب «٢» وقد يحتاج إلى كسب واكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٩

الأول القوة التي يكون بها التميز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة.

و الثاني المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقيحة.

و الثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمى «١»

فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل و ربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلا وربما يمتنعون أن يسموه عاقلا ويقولون إن العاقل من له دين وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر-

و الثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجب العقل- أو ينفيه العقل أو يقبله أو يرده فإنما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل-

و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق و يراد به المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية- إلى العقل النظري وأما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على إدراكات هذه القوة- وأما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكْتِسَاب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكْتِسَاب «٢» وأما القوة فنقول لا شك أن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهوى التي ليس لها إلا القوة والاستعداد من غير أن يخرج الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٢٠

في شيء من الصور من القوة إلى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وأن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من

العلوم الأوليات فقط «١» أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم يحصل فيها إلا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة أي لها قدرة الاكتساب- وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل «٢» وإنما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لأن الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بإدراك الأوليات والمفاهيم العامة لأن الشيء لا يتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمرا متحصلا إذ نسبة القضايا الأولية في باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمية المشتركة إلى الطبائع الخاصة في باب المحسوس فكما أن الشيء الجسماني- لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم يصر جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولي العام والقضايا الأولية كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين- والكل أعظم من جزئه ثم إن النفس في هذه المرتبة إن تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد أن تشعل بنفسها كما أشار إليه تعالى يَكَادُ رَيْثُهَا يُضَيُّ عٌ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ سَمِيتِ الْقُوَّةَ الْقُدْسِيَّةَ وَإِلَّا فَلَا وَإِنْ كَانَ قَدْ حَصَلَ لَهَا النِّظَرِيَّاتُ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ تِلْكَ النِّظَرِيَّاتُ غَيْرَ حَاضِرَةٍ وَلَا مُشَاهِدَةٍ بِالْفِعْلِ- ولكنها متى شأَت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن إليها أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الأولى تسمى عقلا بالفعل و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢١

في الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبة أن شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض- فسميت عقلا فعلا «١» والاختلاف المشهور بين الناس في أن أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها- ليس فيه كثرة فائدة لما علمت أن العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب أمر واحد بل نقول من رأس

قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة له إن العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل - وعقل مستفاد وعقل فعال وإنما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه وبين العقل الهيللاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب وإن كان أحدهما أقرب والآخر أبعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما أو جزء منها» أو قوة من قواها معدة «٣» أو مستعدة لأن ينتزع ماهيات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٢ الموجودات كلها أو صورها دون موادها «١» فيجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها «٢» وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصوير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصوير صوراً في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة - صوراً في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات - فصارت صوراً لها «٣» وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لأنك إذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش أو صورة شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصورة في سطحها وعمقها جميعاً واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجمالها - كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة يقرب وهمك إلى تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصور ويفارق سائر المواد الجسمانية «٤» بأن المادة الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٣ فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات بعينها تصوير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقة التي يخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها «١» ويشيع ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها

فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي أن يفهم حصول صور الموجودات - في تلك الذات التي سماها أرسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات فهي عقل بالقوة «٢» فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صوراً لتلك الذات وتلك إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه «٣» ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيئاً غير أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٢٤

المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترب بها فهي مرة أين «١» ومرة ذات وضع وأحياناً هي كم وأحياناً مكيف بكيفيات جسمية وأحياناً بأن يفعل وأحياناً بأن يفعل وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الآخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود - وصارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء آخر غير تلك الأنحاء - مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين إما أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً «٢» وإما أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم - وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشأن الموجودات كلها أن تعقل - وتحصل صوراً لتلك الذات وإذا كان كذلك لم

يـمـتـنـع أن يـكـون المـعـقـولات من حـيـث هـي مـعـقـولات بـالـفـعـل وهـي عـقـل بـالـفـعـل أن يـعـقـل أـيـضـا «٣» فـيـكـون الـذـي يـعـقـل الحـكـمة الـمـتـعـالـيـة فـي الـاـسـفـار العـقـلـيـة الـارـبـعة، ج ٣، ص: ٤٢٥

حـيـنئـذ لـيـس هـو شـيـئـا غـيـر الـذـي هـو بـالـفـعـل عـقـل لـكـن الـذـي هـو بـالـفـعـل عـقـل لـأـجـل أن مـعـقـولا قـد صـار صـورـة لـه قـد يـكـون عـقـلا بـالـفـعـل بـالإـضـافـة إـلى تـلك الصـورـة فـقـط- وبـالقـوة بـالإـضـافـة إـلى مـعـقـول آخـر لـم يـحـصـل لـه بـالـفـعـل فـإذا حـصـل المـعـقـول الثـانـي- صـار عـقـلا بـالـفـعـل بـالمـعـقـول الـأـوـل وبـالمـعـقـول الثـانـي جـمـيـعـا وأـما إـذا حـصـل عـقـلا بـالـفـعـل بـالإـضـافـة إـلى جـمـيـع المـعـقـولات وصـار أـحـد المـوجـودـات «١» بـأن صـار هـو المـعـقـولات بـالـفـعـل فـإنـه مـتـى عـقـل المـوجـود الـذـي هـو عـقـل بـالـفـعـل لـم يـعـقـل مـوجـودـا خـارجـا عـن ذـاتـه «٢» ثـم سـاق الـكـلام إـلى أن قـال فـإذا كـانـت هـاـهـنا أـشـيـاء هـو صـور لا مـواد «٣» لـها- لـم يـحـتـج تـلك الذـات إـلى أن يـنـتـزـعـها عـن مـواد أصـلا بـل يـصـادفـها مـنـتـزـعة فـيـعـقـلـها «٤» الحـكـمة الـمـتـعـالـيـة فـي الـاـسـفـار العـقـلـيـة الـارـبـعة، ج ٣، ص: ٤٢٦

عـلى مـثـال ما يـصـادف ذـاتـه مـن حـيـث هـو عـقـل بـالـفـعـل مـعـقـولات لا فـي مـواد فـيـعـقـلـها فـيـصـير وـجـودـها مـن حـيـث هـي مـعـقـولة عـقـلا ثـانـيا هـو وـجـودـها الـذـي كـان لـها مـن قـبـل أن يـعـقـل هـذا العـقـل وهـذا بـعـيـنـه يـنـبـغـي أن يـفـهـم فـي الـتي هـي صـور لا فـي مـواد إـذا عـقـلت كـان وـجـودـها فـي أنـفـسـها هـو وـجـودـها وهـي مـعـقـولة لـنا «١» فـالـقـول فـي الـذـي هـو مـنـا بـالـفـعـل عـقـل «٢» والـذـي هـو فـيـنا بـالـفـعـل عـقـل هـو القـول بـعـيـنـه فـي تـلك الصـور الـتي لـيـسـت فـي مـواد ولا كـانـت فـيـها أصـلا فـعـل هـذا المـثـال يـنـبـغـي أن يـقـال فـي تـلك إنـها فـي العـالـم «٣» وتـلك الصـور إنـما يـمـكـن أن تـعـقـل عـلى التـمـام بـعـد أن يـحـصـل المـعـقـولات كـلـها أو جـلـها مـعـقـولة ويـحـصـل العـقـل المـسـتـفـاد «٤» فـحـيـنئـذ يـحـصـل تـلك الصـور مـعـقـولة فـيـصـير تـلك كـلـها صـورا لـلعـقـل مـن حـيـث هـو عـقـل مـسـتـفـاد والعـقـل المـسـتـفـاد شـبـيـه لـمـوضـوع تـلك- ويـكـون العـقـل المـسـتـفـاد شـبـيـها بالصـورـة لـلعـقـل الـذـي بـالـفـعـل والعـقـل بـالـفـعـل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٧

موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات تلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبدئ الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت تترقى قليلا قليلا إلى أن يفارق المواد شيئا شيئا - بأنحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان أكملها صورة لما هو الأنقص إلى أن ينتهي إلى ما هو أنقص وهو العقل - المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات «١» وإلى ما دونها من القوى النفسانية ثم إلى الطبيعة ثم لا يزال ينحط إلى صور الأسطقات التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة الأولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى إمكان صيرورة الإنسان عقلا بسيطا فعلا فيه يتحد المعقولات كلها ومع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس أيضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم أعني فرفوريوس أنه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وبتحاده بالعقل الفعال وللايسكندر الأفريدوسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضا كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده ممن لم يتنقح له صورة هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ ومن تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل إلى هذا المقام - أن يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ فـي آخـر الإـشـارات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٨

فصل (٢٥) في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الأفريدوسي على رأي فيلسوف الأول أرسطاطاليس

قال في تلك الرسالة العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثة أضرب «١»
أحدها العقل الهيلواني

و قولي هيولاني أعني به شيئاً ما موضوعاً ممكناً أن يصير شيئاً
مشاراً إليه بوجود صورة ما فيه ولكن إذا كان وجود الهيولى إنما هو في ذاته
يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه «٢» كذلك أيضاً ما بالقوة نفسه
فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فإن العقل أيضاً الذي لم يعقل إلا أنه
يمكن أن يعقل فهو هيولاني «٣» وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل
هيولاني وليس هو واحداً من الموجودات بالفعل - إلا أنه قد يمكن فيه أن
يصير متصوراً للأشياء الموجودة كلها «٤» ولا ينبغي المدرك الكل أن يكون
بالفعل بطبيعته التي تخصه أن يكون واحداً من المدركات لأنه لو كان كذلك
لكان عند إدراكه الأشياء التي من خارج «٥» تستعوقه صورته التي تخصه
عن تصور الأشياء فإن الحواس أيضاً لا تدرك «٦» الأشياء التي وجودها
إنمّا هو فيها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٩
و كذلك البصر إذ هو مدرك الألوان فإن الآلة التي هو فيها وبها هذا الإدراك- لا لون لها خاص والمشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الأرائيح «١» واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة أو اللين والخشونة وذلك لأنه ما كان يمكن إذا كان جسما لا يكون له هذه الأضداد «٢» لأن كل جسم طبيعي متكون

فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس أن يدرك الحس شيئاً هو له ولا أن يميزه «١» كذلك إذا كان للعقل درك ما وتميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحداً من الأشياء التي هو يميزها لكنه مدرك لكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل «٢» فليس هو إذن واحداً من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فإن هذا هو معنى أنه عقل هيولاني فإن الحواس وإن كانت إنما تكون بأجسام

فليست من الأشياء التي تدركها ولكنها أشياء آخر غيرها بالفعل فإن إدراك الحواس إنما هو قوة لجسم ما يفعل «٣» ولذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لأن الحس أيضا هو شيء ما بالفعل فأما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا يفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا إليه بل إنما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهولاني وهو في جميع من له النفس التامة أعني الناس. و للعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة أن يعقل و قادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم فإن الأول ما كان شبيهها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٣١ يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعات وهذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكة واستفاد أن يعقل وأن يفعل فإنما يكون في الذين قد استكملوا صاروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثاني و أما العقل الثالث

و هو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهولاني ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنه كما أن الضوء هو علة للألوان المبصرة بالقوة في أن يصير بالفعل - كذلك هذا العقل يجعل العقل الهولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضا عقل لأن الصور الهولانية إنما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة - وذلك أن العقل يفردا من الهولاني التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة - وحينئذ إذا عقلت كل واحدة منها فإنها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل

ولا في طبيعتها هكذا لأن العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة
فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت
عقلا لأنه كما أن العلم الذي بالفعل إنما هو بالمعلوم الذي بالفعل «١»
والمعلوم الذي هو بالفعل إنما هو الكل وهذا العقل إما أن يكون هو وحده
يـدبرها هاهنا «٢» بردها إلى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٢

الأجزاء الإلهية ويركب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهولاني أيضا
وإما أن يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة الأجرام السماوية لأن بها
يكون ما هاهنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس وإما أن يكون بهذين «١»
وبحركة الأجرام السماوية تكون الطبيعة وتكون الطبيعة هي تدبر الأشياء مع
العقل وأظن أنه يضاد ذلك أن العقل وهو الإلهي يوجد في الأشياء التي في
غاية الخساسة كما ظن أصحاب المظلمة وأن بالجملة فيما هاهنا عقلا أو
عناية يتقدم في المصالح لأن العناية التي هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام
الإلهية وأنه ليس إلينا أن نعقل «٢» ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوننا يكون
فيينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الأولى وفعل العقل الذي من خارج به
وليس ما صار في شيء من جهة أنه يعقل «٣» فقد بدل مكانا دون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٣
مكان لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسنها فليس هي في الحواس على
أنها تصوير مواضع لها وإنما يقال في العقل الذي من خارج أنه مفارق وهو
يفارقنا لا على أنه ينتقل ويبدل الأماكن ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا
هولوى ومفارقتة إيانا بأنه لا يعقل ولا يكتسب لأنه كذلك كان لما صار فينا
انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة التحقيق والتأكيد للقول باتحاد النفس
بالعقل الفعال وبالمعقولات - ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما
يحتاج إلى زيادة بسط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون إلى نيل

الشيء بالفعل - بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا
توجب اختلاف الحثيتين - وتعدد الموضوع بحسبها «٢» وكذا كون النفس
آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٥
الطبيعية لا يخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهية بل
يؤكد أنه الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية
لم يتخط إلى أولى درجات العقلية أ ولا ترى أن جميع الموجودات الطبيعية
من شأنها أن تصير معقولة إذ ما من شيء إلا ويمكن أن يتصور في العقل
إما بنزعه وتجريده عن المادة وإما بنفسه صالح لأن تصير معقولة لا بعمل
من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق أن معنى
تجريد المحسوس حتى يصير معقولاً ليس بحذف بعض الصفات عنه وإثبات
البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي - بواسطة نقله
أولاً إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر في جانب النفس
فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الأسطقات والجماد
والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في
بعض الحيوانات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٦
الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والأصداف ثم تصير بعد
استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهولاني وهو كما
أنه عاقل بالقوة معقول أيضاً بالقوة فإذا تصورت بصور المعاني العقلية
تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجوداً آخر خارجاً عن موجودات
هذا العالم داخلاً في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فإن بعضها من
هذا العالم أو متعلقاً به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٧
فصل (٢٧) في الاستدلال على صيرورة العقل الهولاني عقلاً بالفعل ومعقولاً

[بيان كلام الشيخ]

اعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها فإنه إن كان منفصلا بالذات عنها وتعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الأمر إلى غير نهاية بل أفصل هذا وأقول إن العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة- الذي حصل له هذه الصورة أو مجموعهما ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن يعقل تلك الصورة أو لا يعقلها- فإن كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى الفعل وإن كان يعقلها فإما أن يعقلها- بأن يحدث لذات العقل بالقوة صورة أخرى أو إنما يعقلها بأن يحصل هذه الصورة لذاتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٨

فقط «١» فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية وإن كان يعقلها بأنها موجودة له فإما على الإطلاق فيكون كل شيء حصل له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي يقترب بها فيجب أن يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فإن الصور الطبيعية المعقولة- موجودة في الأعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته «٢» وإما لا على الإطلاق ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه

قال لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له وإما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أي جزء ذلك المعنى حيث يعقل «٣» وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة مأخوذ عنها فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة إلا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة «٤» لأنه الذي من شأنه أن يكون عقلا بالفعل وليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة أما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا وأما الذي يجري مجرى الصورة فإن كان عقلا بالفعل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٣٩

فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته ولا يجوز أن يعقل غير ذاته- لأن ما هو غير ذاته فأما أجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان أو شيء خارج عن ذاته فإن كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة التي نحن في بيان أمرها «١» بل صورة أخرى بها يصير عقلا بالفعل وأيضا نحن إنما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة «٢» ثم مع ذلك فإن الكلام في المجموع- مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كلاهما وكل واحد من تلك الأقسام- إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو بالجزء الذي كالصورة أو كلاهما «٣» وأنت إذا تعقلت هذه الأقسام بأن لك الخطأ في جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته

ومعقول لذاته- ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة- بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب «٤» وإن كـ ان يعقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٠

الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالصورة فهي أكثر من ذاتها هذا خلف «١» واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة «٢» وكذلك إن وضع أنه يعقل كل جزء بكل جزء «٣» فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة وصح أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية بل هي إذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا ولم يكن قابل ومقبول متميزا الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن يكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بأن يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره- فقد اتضح من هذا أن كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه

[بيان الإشكال في كلام الشيخ]

أقول ولعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف والمداراة مع طائفة من المشائين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام وإلا لوجب عليه أن يدفع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤١

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الأحكام التي ذهب إليها
هو وأشبهه به من الحكماء.
و بالجملة ففيه موضع أنظار الأول أن لأحد أن يختار الشق الأول وهو أن
العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما أن
الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية.
قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل
حصولها في شيء من شأنه أن يعقل.

فنقول الحق هو الشق الأخير وهو أن تعقل تلك الصورة لأنها حلت
في شيء من شأنه أن يعقل.
وقوله تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن
يوجد.

فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد «١» أو اللبية في كون
الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل
المطلب أن وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية
الملفوفة بالغواشي للمادة- لأن المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة ولا من
شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور
المجردة المقارنة للعقل الهولاني فإنه يعقلها لأن من شأنه أن يوجد له تلك
الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها أو نقول على
سبيل التعليل «٢» إن العقل بالقوة إنما يعقل تلك
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤٢
الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذي وضع لأمر موجود غير ذي
وضع مسـتـقل الوجود.

الثاني أن العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الإنسانية وإذا صار هو بعينه
معقولا بالفعل يلزم أن ينقلب ماهية الإنسان ماهية العقل المفارق والشيخ غير
قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما في ما لا مادة له «١» فإن النفس

الإنسانية عنده مجردة عن المادة في أول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها. الثالث أنه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة إلى العقول بالفعول «٢». و أيضا يلزم أن يصير أشخاص متكررة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الإنسانية.

الرابع أن قوله في الاستدلال على أن المعقول بالفعل لا يجب أن يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بأن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره يدل على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فإن العقل الهولاني عند هؤلاء القوم ليس أمرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره «٣» وبالجمل القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤٣ إلى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الأصول الحكيمة وعدول عن طريقه الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهي في مخالفته للساكنين في مساكنهم ومسكنهم الأولي والعلم عند الله فصل (٢٨) في الأوليات ونسبتها إلى الثواني والذب عن أول الأوائل

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حد أو برهان أما في باب التصورات فكيف فهم الوجود العام والشيئية والحصول وأمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي أو الرسمي إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها وأما في باب التصديقات فكقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن إقامة البرهان عليها وإلا لزم الدور لأن الذي يجعل دليلا على شيء آخر - فهو الذي يدل بانتقائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته وإذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين - وإذا جاز خلو عن النفي

والإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذا ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان في شيء فلا بد أن يعرف منه أولاً أن كونه دليلاً على هذا المطلب - ولا كونه دليلاً عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن إقامة الدلالة - على استحالة ذلك الاجتماع مانعاً من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال - أي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع - لم يكن الدليل دليلاً ولم يحصل المطلوب وإذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه - فثبت أن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن وأما سائر القضايا والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤٤

التصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجب إلى وجود الماهيات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية وهي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر وكما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحث من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فلك وهذا إنسان معناه أنه موجود بوجود فلكي لا غير وأنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبى - لأن وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحث إلا وهو مقيد بماهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير أولي الأوائل بديهية كانت أو نظرية فهي بالحقبة هذه القضية مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه العلم الأول والقضية الأولية لكن مع قيد

خاص وقلنا الكل أعظم من جزئه معناه أن زيادة الكل على جزئه «١» لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قلنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فإنه لما ثبتت المساواة بين أشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فإن طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين «٢» وكذا قلنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين إذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشئيين الحاصلين في مكانين وإذا لم يتميز الواحد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤٥

في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت أن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يرتفعان والقضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل «١» إلى هذه القضية فظهر أن هذه القضية أول الأوائل في باب العلم التصديقي «٢» فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من أهل النظر - على أن المنازع لها لا يستحق المكاملة والمناظرة قالوا وإذا لا يمكن إقامة البرهان - على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها إما أن ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية وإما لكونه معاندا وإما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسة - المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر فإن كان من قبيل القسم الأول - فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وأن يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد أقول علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإن مثل

هـذا الإنسان إذا كـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٦

عاند ليس لأجل نقصانه فى الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرأ على مزاجه من غلبة المرة السوداء التى يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب المالبخوليا وإن كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه وأن يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات أولاً ثم بأحكام قوانين المنطق «١» ثانياً ثم بانتقاله إلى مبادئ الطبيعيات ومنها على التدرج إلى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض فى الإلهيات الصرفة وحرام على أكثر الناس أن يشرعوا فى كسب هذه العلوم الغامضة لأن أهلية إدراكها فى غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٧

الطرف الثانى البحث عن أحوال العاقل وفيه فصول

فصل (١) فى أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلاً لذاته

ففى سـهولة بـيـان هـذا

إثبات هذا المقصد فى غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم وأن معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فإن المادة غير مدركة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصورة والصور الطبيعية إنما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان لأن وجودها وجود نوات الأوضاع والأمكنة وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ولا يوجد كل لكل ولا لجزء - ولا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته لأن ذاته غير محتجبة عـن ذاتـه «١»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٨

و كل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأن ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلاً لذاته لأن العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه

ولا حجاب إلا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب أيضا مرجعه إلى تأكد الوجود
وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع
ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها
عاقلة لذاتها وإن لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في أن كل صورة
مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على
الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا- فكل مجرد عاقل لذاته وهو
المطلوب.

و أما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق.
إحداها ما أفاده الشيخ «١» في كتاب المبدأ والمعاد
فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته
عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب «٢» ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا
أيضا إن الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها «٣»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٩
صيرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة فإن
الحرارة إذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة
بنفسها كانت أولى بالتسخين وكذا الجسم إذا صار مفرقا للبصر بسبب
حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان أولى بأن يكون مفرقا
للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة
المعقولة فإذا ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبنى.
الطريقة الثانية وهي قربة المأخذ مما أشرنا إليه أولا «١»

و هي أن كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة
حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فإذا كل
مجرد فإنه يعقل ذاته أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضرة لذاته فلأن الشي
ء الموجود إما أن يكون موجودا لذاته قائما بذاته وإما أن يكون موجودا لغيره
قائما بغيره وليس لقائل أن يقول لا يلزم من كون شي ء موجودا أن يكون

موجودا لنفسه أو لغيره «٢» لأن ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم أن حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه ومما ينبه على صحة هذه الإضافة ودفع الحاجة إلى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك وأيضا فإننا نعقل ذواتنا «٣» وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٥٠ معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فإذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد أن يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير وأما بيان أن الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لأن المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الإدراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرد وأن التجرد التام للصورة الحاضرة- شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه أنه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فإذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وكونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت أن كل مجرد عاقل لذاته

الطريقة الثالثة ما أفاده صاحب التلويحات

و ذكر أنه قد استفاد هذه الطريقة- من روحانية المعلم الأول في خلصة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا إياه- قال شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي ارجع إلى نفسك فينحل لك- فقلت وكيف فقال إنك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك أ بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته وإذا أدركت ذاتك بذاتك أ باعتبار أثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها فقلت فالأثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة أو مخصصة بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي

كلية- وإن تركبت أيضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وإن فرض منعها تلك فلما نزع آخر وأنت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة فقلت أدركت مفهوم أنا فقال مفهوم أنا من حيث إنني مفهومه _____ يوم أنني لا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥١

يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت أن الجزئي من حيث إنه جزئي لا غير كلي- وهذا وأنا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية فقلت فكيف إذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك- فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير ولا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل والعامل والمعقول ثم قال بعد كلام آخر فإذا دريت أنها تدرك لا بأثر يطابق ولا بصورة فاعلم أن التعقل هو حضوره صورة الشيء للذات المجردة عن المادة- وإن شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها- فبقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسما والارض ونحوهما فاستحضرت صورته أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها وأما الكليات ففي ذاتها إذ من المدركات كلية لا تتطبع في الأجرام والمدارك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وإن قيل للخارج أنه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم والإدراك وحاصل ما ذكره أن النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته وأما قوله أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها وأما الكليات ففي ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا «١» وكذا ففي تنمئة كلماته
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٢
التي تركنا نقلها مخافة الإطباب بعض مؤاخذات يمكن استتباطها من

الأصول التي قررناها فيما سبق -
الطريقة الرابعة أنهم ذكروا أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة

و هذا مما لا شبهة فيه إذ ما من شيء إلا ومن شأنه أن يصير معقولا إما بذاته وإما بعد عمل تجريد وأما الشبهة بأن ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفة- بأن المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لأن ذاته في غاية الوضوح والظهور « ١ » بل من جهتنا لنتاهي قوة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه به فلا ندرك منه إلا بقدر قوتنا وطاقتنا.

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث أن من زعم أن ماهية الباري تعالى نفس إنيته أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متصورا وحقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود وإذا كان الوجود متصورا وتل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٥٣
القيود السلبية معقولة وجب أن يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها وأما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك « ١ » أقول إنك قد علمت أن مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري « ٢ » وأن حقيقة الوجود أمر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات- وإن كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد كلي عام وما أسوء ظن هذا الرجل- بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم أنهم رأوا أن الامتياز بين الباري والممكنات- بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة إنما هو بسبب أمور زائدة هي موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالا ووجودا من الباري مع أن كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض- وخير الخيرات هو ذات الباري وكل خير بعده فائض من عنده والأعدام والسلوب بما هي أعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق في

حقه تعالى فمرجهه إلى سلب سلب ومرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد
فإن سلب الجسمية عنه تعالى ليس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٤

لأن الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشور والأعدام
والاستحالات- وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم
وكمال بلا نقص وفتور وخير محض بلا تغير وزوال وإذا ثبت أن كل ذات
مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأنها إذا
صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شيء آخر «١»
وقد عرفت أن كون شيء معقولا- هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول
للعقل فإذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما
فصحة تلك المقارنة إما أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقف على
حصولهما في الجوهر العقل لكن القسم الثاني باطل وذلك لأنه لو توقفت
تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العقل وحصولهما في الجوهر العقل
نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما
فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده وذلك محال لأن إمكان وجود الشيء
الممكن قد يجوز أن يكون سابقا على وجوده وأما العكس فهو ممتنع البتة
فقد ظهر أن إمكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم
ماهيتهما- فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب
أن يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك إنما يكون بانطباع صورها فثبت
أن كـ _____ ل ذات مجـ _____ ردة «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٥

يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات لأن التعقل عبارة عن حصول
صور الماهيات للذات المجردة فإذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة
لذاتها لأن كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة
فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح

في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب إذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة إلى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر - وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالأشياء لأنك قد عرفت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالإمكان العامي - فهو واجب الوجود له بالذات. و اعلم أن الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أولاً كون الواجب تعالى عاقلاً لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأن ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلاً لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون أولاً كونه عاقلاً للأشياء ثم يقولون عاقلية للأشياء مستلزماً لكونه عاقلاً لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة. و أقول هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة وإشكال على مقتضى القوانين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٦ المشهورة من وجوه.

أحدها أن إمكان الفرد وأن استلزم إمكان الماهية وإمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة إلى أفرادها «١» فإذا كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم «٢» فيجوز أن يكون المقارنة من هذا القبيل «٣» وأيضاً كل ما يلحق الطبيعة باعتبار أنها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى إلى الخارجي منها بل نقول إن مطلق المقارنة - طبيعة جنسية مبهمة «٤» لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة أ لا ترى أن مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة. و ثانيها أن هذه القاعدة منقوضة بأن واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء «٥» فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء اللهم إلا على

قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الأمر كذلك. فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما

سببا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٩
لحدوثه ولا سببا لهيئته يتشخص بها ويتهياً لأجلها للخروج إلى الفعل «١»
والبرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على
المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذي
يمنع من شيء - يمكن من شيء - والذي يشتغل عن شيء - يشتغل بشيء -
انتهى كلامه.

أقول هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح وكلام الشيخ غير واف
بالمقصود- إذ لأحد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر
مجرد موجود بالفعل- بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتفه شيء من العوارض
المادية والمادة البدنية وإن كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصي عن
الواهب لكنها غير داخلية في قوامها ذاتا- وحقيقة وماهية ووجودا والبرهان
السابق إن تم فهو جار في كل ذات مجردة- فيجب أن يدل على أن النفس
لكونها جوهرًا مجردًا يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير
ممانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها «٢» وكذا آثار
شواغله عن الإدراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة- بلا
اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فإننا نعلم يقينا-
أن نفوس الصبيان ومن لم يتدرب في العلوم من العقول الهولانية لو فرض
زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين
عارفين بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الإشكال
المذكور أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٠

النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل لأنها وإن تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ودلائل إثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو إثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي- وهذا الحكم الذي يمكن أن يجعل وسطا «١» في برهان تجرد النفس لا يتحقق إلا في قليل من النفوس الإنسانية وأكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص- إلا مع شوب الخيال وبالجمله فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان أخريان- نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس إنسانية إذا استحكم فيه إدراك الصور الخيالية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦١ حتى يصير خيالا بالفعل ومتخيلا فحينئذ يتحقق فيه أن ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية وإذا استحكم فيه إدراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين- فله أن يعقل كل حقيقة وماهية متى شاء وأراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل- بعد ما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية

فصل (٣) في نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا

قد علمت أن النفس الإنسانية ترتقي من صورة إلى صورة ومن كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الأسطقسية ومنها إلى المعدنية والنباتية ومنها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها- حتى انتهت إلى تلك الذات التي منها أول الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسمية وإذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقي إلى أول

رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال أن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار والعقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة أصلا ولا يمكن أن يكون إلا مفارقة والعجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل «١» لأنه متحد به إلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٢

أنه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي متخيلات معقولات بالفعل فإن الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل وإلا لكان الشيء الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه والقوة فعلا هذا محال فإن المعدوم لا يصير موجودا إلا بموجود بالفعل والجسم لا يتسخن إلا بمسخن غيره ولا يستتير إلا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأن البصر هو قوة استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل أن يصير مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل - ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءا اتصل به وتعطي الألوان ضوءا اتصل به فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد إن كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائما يفيد العقل الهولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهولاني منزلة الضوء من البصر وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء - الذي هو سبب إبصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الأشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهولاني - فإنه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان

ذلك النور العقلي في العقل الهيلولاني وبه يصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير أيضا هو عقلا بالفعل وهي أيضا عقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا أن الحس عين المحسوسات وأن الجوهر الحساس - منا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات - بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل

بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل واعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان والهيئات والأشكال القائمة بالمواد الخارجية لما أقمنا البرهان على أن لا حضور الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٣ للأجسام المادية وأعراضها عند شيء أصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفاض عليها «١» من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفاض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل بالفعول و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٤ العقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبإزاء العقل الفعال - في باب العقل والمعقول ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحس والمحسوس - يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعال إلى العقل والمعقول فالغرض هاهنا أن فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيلولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الأشياء المفارقة لذوات - التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء»

فإذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات أوائل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق بينهما وبين المبدأ الأول تعالى وقد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هي أبدا على الترتيب الأشرف فالأشرف «٢» وإن لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة - وهذا أيضا من العجائب «٣» وترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد - وذلك لأن أوائل المعقولات هاهنا أخس وجودا وكل ما هو أخس وأضعف وجودا - فهو أقدم وجودا من قبل أن ترقينا بإدراك الأشياء العامة أولا والطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة ثم بإدراك النوعيات المحصلة التي هي أكمل وجودا من التي هي أعرف عندنا وأسهل إدراكا وما هو أكمل وجودا كان أجهل عندنا في أول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٥ الأمر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفصلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث وأما حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبلية العقلية والدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف والأنور فالأنور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس - أنه قال في كتاب النفس وليس بمستكثر أن يكون العقل وهو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة إلا منقسما.

فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته ويكون دائماً مــــا دامت ذاتــــه «١»

[برهان القوم في ذلك]

الذي ذكره في هذا المقصد أن كل من عقل ذاته فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاته والثاني باطل لأن تلك الصورة إما أن تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية أو مخالفة لها- والأول باطل لأن تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التمييز بينهما حاصلًا فلا يكون الاتينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف- وإن كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجبًا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه فثبت أن تعقل الذات ليس إلا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائمًا هذا ما قيل.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٦
[الجواب عن ذلك والبرهان المرضي]

أقول وهو عندي من أسخف الدلائل وذلك لأن الامتياز بين الذات المتساوية- في الحقيقة النوعية ولوازمها إنما هو بنحو من الموجودات الشخصية فإن الامتياز بين أشخاص النوع الإنساني بأنحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية «١» من الإنسان وأشخاصها الخارجية بنحو الوجود فإن وجود صورتها في العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال- وأيضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا «٢» ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هذا خلف- فالصواب أن يقال بعد تحقيق أن حقيقة كل شيء وذاته عبارة عن وجود ماهيته نحوا من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي إلا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض

تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لأن ذاته جوهر وتلك الصورة عرض وجود الجوهر الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٧ غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما يعقل شخص شخصا آخر مشابها لـــــــه فى الماهية. برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات أن كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل أو بالقوة وإن تخصصت بقيود أخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي وأيضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة أخرى غير نفس الهوية الوجودية «١».

و قال أيضا في آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب إنى تجردت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها إنية ووجودا ضم إليها أنها لا في موضوع الذي هو كرسم للجهرية «٢» وإضافات إلى الجرم التي هي رسم للنفسية أما الإضافات فصادفتها خارجة عنها وأما أنها لا في موضوع فأمر سلبي والجهرية إن كان لها معنى آخر - لست أحصلها وأحصل ذاتي وأنا غير غائب عنها وليس لها فصل فإني أعرفها بنفس عدم غيبيتي عنها ولو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها - إذ لا أقرب مني إلي ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجودا وإدراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض وإدراك على ما سبق فلم يبق إلا الوجود «٣» ثم الإدراك إن أخذ الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٨ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك شيء وهي لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها ولا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها واستعداد الإدراك عرضي «١» وكل من أدرك ذاته على مفهوم «٢» أنا وما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب وغيره أنه شيء أدرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضيا لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبيتي عنه وغبت عن ذاتي وهو

محال فحكمت بأن ماهيتي نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل تفصيل - إلا إلى أمر من أمور سلبية جعل لها أسماء وجودية وإضافات سؤال لك فصل مجهول - جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إلى هـ و فيكون خارجاً عني . قيل لي فإذا ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا « ٣ » . الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٩

قلت الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج إلى مميز فصلي وإمكان هذه نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الإحكام والتحقيق ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي - في الهويات المعلولية بأنها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الإلهية فياضة على الوسائط وبتوسطها على المعلومات المتأخرة فلنعد إلى ما فارقناه وهو أن إدراك الشيء لذاته نفس ذاته - وذاته دائمة الإدراك لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا أن الإنسان إذا تتبع أحواله - وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلاً إدراكياً أو تحريكياً فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه ويحصل له وكذا القول في التحريك فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص - أصابه ووصل إلى ذاته والعلم بوصول الحر والبرد إليه يتضمن العلم به وكذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقاً بل إلى حصوله من جهته ولا إلى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين أن علم الإنسان بنفسه وذاته أول العلوم وأقدمها « ١ » وهو حاضر دائماً غير

منفك عنه أبدا ولا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي أستدل بفعلي على ذاتي وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون أستدل بالفعل المطلق على ذاتي أو أستدل بفعل صدر من نفسي على نفسي - فإن استدلت بالفعل المطلق بالفعل المطلق لا يحتاج إلا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلا فاعل مطلق لا فاعل هو أنا وإن استدلت علي بفعلي فلا يمكنني أن أعلم فعلي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٠
إلا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور وهو باطل - فدل على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله وأما احتمال أن يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلا لأن معرفة الشيء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلمته كما في البرهان اللمي «١» وإما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعله ذلك الشيء كما في قسمي البرهاني الإني «٢» وأما ما لا يكون سببا لشيء ولا مسببا عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء فصل (٥) في أن العاقل للشيء يجب أن يكون مجردا عن المادة برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة أن التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فإنه وإن لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة أو بالفعل وكان النقطة فإنها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن أن يكون قسما أبلا للقسمة ولا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧١
ذا وضع أصلا فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن «١» أن تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة - فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لأن التعقل إما

عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور وأما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد ما لا وضع له بما له وضع.

فإن قلت قد تقرر أن الحمل هو الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الأشخاص الجسمانية كزيد وعمر و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي أمر غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم - واتحاد ما لا وضع له بما له وضع. قلنا ليس الأمر كما زعمت فإن المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية «٢» فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالأشخاص

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٢ الخارجية والتي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة وإن كانت منقسمة في الواقع كما أنها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحثية وإن كانت موجودة في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه «١» فإن الذي ادعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي أعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه. فإن قلت الهولى مجردة في نفسها ثم إنها تقبل المقادير والأبعاد وذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة «٢».

قلت جوابه بمثل ما مر «٣» وهو أن الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي مجسمة لأنها متقومة الوجود بالجسمية لأنها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوة وأما بيان أن الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع أنه أمر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٧٣ واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان أو جسم ولا يمكن إليه الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره أقاموا البرهان على إثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء متشابهة الحقيقة والأول لا بد وأن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركيب شيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد وأن يدرك ذلك الواحد والثاني محال وبيانه أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل أما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثة - أحدها أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل - مبائة الشرط للمشروط ويلزم أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما «١» بل لا بد أن يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين فإن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة هذا خلف «٢».

و ثانيها أن المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا

خلا ف «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٤
و ثالثها أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط
معقوليته حاصلًا فلا يكون معقولًا وقد فرضناه معقولًا.
و أما الشق الثاني وهو أن يكون حصول القسمين شرطًا في معقوليته بل
يكون هو بنفسه معقولًا وكل واحد منهما أيضًا معقولًا بانفراده كما في الجسم
الذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضًا باطل لأن الصورة المعقولة حاصلة
بأقل ما يفرض أنها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة أبدًا مع ما لا دخل
له في تتميم معقوليته- فيلزم أن لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها
عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعدله مع
أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم
وذلك لأن كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه
ونوعه منحفظ بجزئه وهكذا جزء جزئه ففي كل منقسم وفي كل جزء من
أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا أن المعقول المشترك بين
كثيرين لا يمكن أن يكون مقدارًا أو ذا مقدار وأما أن الصورة العقلية غير ذات
وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا تنقسم فإن
انقسمت فقد مر بيان استحالة وإن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية
المقدار أو نفس نهايته «١» والنهاية عدمية والتعقل أمر وجودي.
و أيضًا كل ما يحل في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل
لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية فإنها
بالحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٥

غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام
معنى عدمي ولهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار ولا الخط
للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كل من

الأطراف يعرض لمحلّه من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فإنّ لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة- لم يكن المحل لذاته عاقلا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لأن الإدراك كمال والكمال مما يوصف به وجود الشيء لا عدمه.

و أيضا لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد هذا محال

فصل (٦) في أن المدرك للصور المتخيلة أيضا لا بد أن يكون مجردا عن هـذا العلم

هذا وإن كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه- لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس

أما البرهان على هـذا المطلوب-

[الأول] فهو أن الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها

يساوي قطر الفلك الأعظم

فهذه الصورة الشكلية إما أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات

الخارجية كأنها شكل منزع «١» عن موجود خارجي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٧٦

و ليس كذلك أو يكون شكلا في مادة دماغية حاملة له والمادة الدماغية

مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز أن

تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية

الكبر ولا تشكل أيضا بشكلين متباينين دفعة واحدة «١».

و أيضا شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي

كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أي مقدار يريد وكذا غيره من

الصور والأشكال.

و أيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو ويزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه فظهر أن المقدار المشكل المتخيل ليس مقدارا لمادة دماغية ولا لغيره من الأجسام الخارجية فبقي أن يكون نسبة القوة الدراكة إليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذي وضع بذى وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوة لا محالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إما وضعية كالمجاورة والمحاذاة- وما يجري مجراه كما بين الأجسام الخارجية وإما غير وضعية والقسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان ولا تحته ولا في يمينه أو يساره ولا قدامه أو خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت أنها ليست بالقابلية بأن يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية بأن يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل «٢» فبقي أن يكون العلاقة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٧ بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح- لما ثبت أن المقادير ليست عللا فاعلية لأمر مباين «١».

و أيضا هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة وأشباهاها قد تزال وتسترجع فبقي أن القوة الخيالية فاعلة إياها أو واسطة أو شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر إلا فيما له أو لمحله وضع بالقياس إليه فالنار لا يسخن إلا لما يجاورها في جهة منها والشمس لا تضيء إلا لما يقابلها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هـ ذ العـالم.

و أيضا هي مما يحدث دفعة «٢» والقوة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأن النسبة إلى مـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٨

يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على أن المؤثر الجسماني لا بد وأن يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتية فلا بد أن يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثال النار والشمس في تأثيرهما - فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية - الحادثة بالقياس إلى مادتها وقد ثبت أن تلك الصور لا مادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن أن يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التأثير فإذا لم يكن علاقة القوة الخيالية إلى تلك الصور وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة إليها - فهي لا محالة مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عن المادة وعلاقتها هذا ما أوردناه - وتلخيصه أن الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه المباينة الوضعية - فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لأن مدركات العقل غير منقسمة - كما مر لأنها كلية.

و أيضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للمتخيل «١» فإذاً القوة المدركة للصور المتخيلصالية وبجهة تجددته ينفعل تارة عنه ويفعل أخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصة وذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجدها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديمه وبه يتجدد «٣» ويتعين الزمانيات وبجرمه يتجدد الجهات والمكانيات بمثل البيان «٤» المذكور إذ كل جرم شخصي كما يفتقر إلى الزمان والحركة في إمكانه الاستعدادي وحدوثه التجديدي كذلك يحتاج في مكانه ووضع جهته إلى ما يحيط به ويعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعاً «٥» فإن هذه الأمور كما أشرنا إليه إما من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده ولـوازم الوجود كـلـوازم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٤

الماهية فى امتناع تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالأكوان الجسمانية مطلقا أكوان ناقصة تحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز أن يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعاً آخر وهكذا فى الكم وغيره فهذه «١» الأمور مع أنها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلا أمراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الإلهية أو كلماته التامات التي لا تنتفى أو عالم أمره الذي إذا قال لشيء كن فيكون

فصل (٣٢) فى أنه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء إلا البارى عز مجده

لما علمت أن الزمان وما يقترنه ويحتف به أمور تدرجية وأكوان متجددة الحمولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما أي تقدماً لا يجمع بحسبه القبل للبعد يكون زماناً أو ذا زمان «٢» فيكون قبل كل زمان زمان - وقبل كل حركة حركة وقد ثبت أيضاً فيما مر أن علة الشيء لا بد وأن تكون - غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء «٣» فلا يتقدم على الزمان إلا البارى و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٥

قدرته وأمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم وأخرى بالملائكة عند آخرين وبالصور الإلهية عند الأفلاطونيين وللناس فيما يعشقون مذاهب وأيضاً لو تقدم على الزمان والحركة شيء هذا التقدم التجديدي لكان عند وجوده عدمها وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجباً أو ممتنعاً وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع إمكان

الحركة لا بد وأن يكون من شأنه الحركة كما مر ولكن لا يكون إلا جسما أو جسمانيا وكل ما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يوجد حركته فإما لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال علته أو شرائطها التي بها تصير محركة فإذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا إلى لا نهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعة معا أو متعاقبة على التوالي وكلاهما محال عندنا « ١ » وعند محققي الفلاسفة أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضاييف وبرهان الحثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادث لا بد لها من علة حادثه وأما الثاني فلأن كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا يلزم تتالي الآتات وتشافع الحدود وستعلم استحالة في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وإن كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٦

و لا لأزمنتها لا خارجا ولا ذهنيا وما لا وجود لها لا ذهنيا ولا خارجا فلا ترتب بينها - ولا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر وإنما قلنا لا وجود لها في الخارج لأن الموجودة من الزمان ليس فيه أمور منفصلة بل الموجود منه أمر متصل بشخصي كما مر وإنما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة وزمانيات - متكررة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين - فيكون ذهنيا كاذبا والكلام في أسباب وجود الشيء الواقع في نفس الأمر وإن كان ترتيبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار - فالمتمصل « ١ » بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان وأما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها

وسنخها المتوسط أبدا بين حدودها وأجزائها التي هي أيضا جزئياتها بوجه
والآن السيل الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة المتوسط من الحركة إلى
الأمر المقطوع المتصل منها فها هنا أمر عقلي «٢» هو جوهر فعال واحد ذو
شئون غير متناهية كما في قوله تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ فذلك الأمر لا
يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا لما علمت مرارا أن كل جسم أو جسماني
واقف تحت الزمان والحركة فهو إما نفس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٧

أو عقل أو ذات الباري لا سبيل «١» إلى الأول لأن النفس بما هي
متعلقة بالجسم - حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجسمية المتبدلة كما
مر فعلة الزمان والزمانيات - المتجددة المتصرمة على الاستقلال إما الباري
ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب
مشمول على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله وما يَعْلَمُ
جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ونسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو
أمر إلى الأمر والكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم - ف لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ
فعالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجسمانيات حادثة
الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم
أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما أنه عالم مريد لم يزل ولا يزال
وهو أمر خالق أبدا سرمدًا إلا أن أمره قديم وخلق حادث - لما عرفت من أن
الحدوث والتجدد لا زمان لهوياتها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وَكَانَ
أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا* ولم يقل خلق الله مفعولا «٢» ونسبة عالم أمره إليه - نسبة
الضوء إلى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى
الكاتب - فإن وجود كل صورة كتبية متأخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم
عليهما جميعا إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٨
فصل (٣٣) في ربط الحوادث بالقديم «١»

قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في
ارتباط الحوادث بالقديم
[اسد الاقوال في المسألة]

و الذي هو أسد الأقوال الواردة منهم وأقرب من الصواب هو قول من
قال إن الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة
إلى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زمني فهي دائمة باعتبار وبه استندت
إلى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فإن سئلنا عن كيفية
استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنا حكمنا حكما كلياً أن كل
حادث فله علة حادثة- قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو
الماهية التي عرض لها الحدث- من حيث هي معروضة له والحركة ليست
كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى أن ماهيتها الحدث والتجدد فإن كان ذلك
الحدث والتجدد ذاتياً لم يكن «٢» مفتقراً إلى أن يكون علة حادثة ونحن إذا
رجعنا إلى عقولنا لم نجدها جازمة بوجود حدوث العلة إلا للمعلول الذي
يتجدد أما المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلا نجدها نحكم عليه
بذلك إلا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم
يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدث العلة التي يفتقر إليها المعلول الحادث
لا يلزم أن يكون حدثاً زائداً وإلا لم يصح «٣» استناد الحوادث إلى الحركة
الدائمة فالحاصل أن كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته نفس
التغير والانقضاء فلدوام الحدث والتجدد لم يكن علة حادثة وكونها نفس
التغير

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٩
صح أن يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير هي الحركة ولهذا
عرفها قوم بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى.
[اشكالات ايجون قـول]

أقول هذا الكلام وإن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنه فيه «١» بعد خلل
كثير

الأول «٢» أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث

و لا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشيء
من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً- فبالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل ذلك
الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدث «٣» الحادث بما هو
حادث.

الثاني أن الحركة لكونها أمراً بالقوة لا يمكن «٤» تقدمها على وجود حادث
موجب بالفعل
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٣٠
و الكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة له يجب أن تكون موجودة
معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً متقدماً
عليه طبعاً ويجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله والحركة ليست
موجودة بالفعل.

الثالث أن كلام «١» هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات
باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة وهذا غير صحيح إذ الأمر
التجديدي البحث ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قديماً وأما الماهية الكلية
فهو غير مجعولة
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٣١
و لا جاعلة فلا عبارة باستمرارها كما سبق.
الرابع أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق
بشخصه

و كذا ما فيه من الأجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها
الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح «١» وكذا
قوله إنها غير مفتقرة إلى علة حادث غير صحيح «٢» أيضاً فالحق الحقيق

كل القابل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٤
حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل «١»
إلى لا نهاية وإن كان قديما «٢» فإما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم
ذاته كافية في القبول فتكون الصورة ثابتة أيضا لا متجددة «٣» والمفروض
أنها متجددة وإن لم يكف ذاته ولا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من
استعدادات لاحقة متجددة- فيلزم عليك الاعتراف بقدّم المادة ولزوم التسلسل
«٤» في المتعاقبات وأنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك
قدّم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٥
الصورية فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصورية على أن الكلام
«١» عائد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر أن ما بالقوة متقوم
بما هو بالفعل مفتقر إليه فإن الاستعداد الخاص «٢» إنما يحدث بصورة
بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لأنها علة موجبة له بالذات لا معدة له
فنفقــــــــــــــــول لــــــــــــــــك «٣» أن مــــــــــــــــا أســــــــــــــــلــــــــــــــــفناه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٦
من الكلام يفي بحل هذه الشبهة ونظائرها فإن المادة القابلة إن كانت هيولى
أولى- فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لأن معناها الجوهر بالقوة «١»
والجهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة عدمية يتحصل بما هي قوة عليه
فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق أية صورة كانت وإن كانت مادة أخرى
فهي أيضا من حيث كونها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٧
مادة حكمها حكم الهيولى الأولى فإن جهة القوة والنقص راجعة إلى معنى
واحد «١» فهي أيضا إنما تتحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها إلا أن
تحصلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعد تحصل سابق وكل

صورة يتحصل بها مادة- فتلك الصورة أقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية وأما من جهة تشخصها المادي فيتحد بها المادة وتتعدد بتعددتها وتتحدد بتحددتها لست أقول من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزما لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده إلا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضية- وبالجمل لا يلزم مما ذكر مما ذكر قدم شيء من الهويات أصلا وقد أشرنا إلى أن لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها «٢» العقلية لا يحتاج إلى مادة ولا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لازمة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٣٨

لوحدها العقلية الموجودة في علم الله وإذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا- وذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عديم غير مفقور إلى علة معينة «١» بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوة «٢» قوة لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات وأما من حيث استعدادها الخاص القريب فيفتقر إلى صورة معينة هي جهة استعدادها وقوته القريبة على أمر مخصص وصورة مخصصة «٣» فإذا خرج القابل من هذه القوة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وإمكان له وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقتها وتبطل هي أيضا بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجديدي وأما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي- فجوابه أن ذلك الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هوية

تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقا ولا لاحقا حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص - وأما إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وإن كان واردا لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وأن يكون معه وفي وقته الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٩

و هكذا إلى أن ينتهي العلل إلى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بأمر زائد - لأن الكلام في الأسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية وحاصل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفة لذواتها «١» وقد يختلف أيضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الأصلية «٢» مثال الأول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الإنسان ووجود النار ووجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها وغيره مثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانية وكذا أفراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الأعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض - وإن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها ولكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم أنه ربما كانت في الحقائق الوجودية - المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتأخر الذاتيين اللذين لا يجمع القليل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدّمات والمتأخرات - المتفاوتة في القبلية والبعدية

وذلك كالزمان المتصل عند القوم «٣» فإن له عندهم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٠

هوية متفاوتة في التقدم والتأخر والسبق واللاحق والمضي والاستقبال
والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا أن هذه هوية
جوهرية والزمان عرض والحق أن الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما
ذكرناه بالذات لا الزمان لأن الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما
يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها
وتأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد
الثلاثة فللطبيعة امتدادان «١» ولها مقداران أحدهما تدريجي زمني يقبل
الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخر زمانيين والآخر دفعي مكاني يقبل
الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة
المتعين إلى المبهم «٢» وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما
ليس اتصال «٣» التعليمات المادية بغير اتصال ما هي مقاديرها فكذلك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤١

اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه
فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمني كحال المقدار
التعليمي مع الصورة الجسمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فإنه أجدى من
تفريق العضا ومن تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا
في العقل وليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود
كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من
العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات «١» ومثل هذا العارض لا وجود
له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما
إلا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدد
لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه في
الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية

متجددة اللهم إلا أن عنوا بذلك أن ماهية الحركة ماهية التجدد والانتضاء
لشيء والزمان كميتها- ولهذا رأى صاحب التلويحات أن الحركة من حيث
تقدرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في
الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط
تعقيباً وإحصاءاً:

ذكر الشيخ في الشفاء أن من الناس من نفى وجود الزمان مطلقاً «٢».
و منهم من أثبت له وجوداً إلا على أنه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٤٢
أنه أمر متروك لهم «١».
و منهم من جعل له وجوداً لا على أنه أمر واحد في نفسه بل على أنه نسبة
ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه
فتخيل أن الزمان مجموع أوقات «٢» والوقت عرض حادث يعرض مع وجود
عرض آخر - أي عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس وحضور
إنسان.
و منهم من وضع له وجوداً وحدانياً على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات
بذاته «٣».

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٤٣
و منهم من جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى «١».
و منهم من عده عرضاً فجعله نفس الحركة «٢».
و منهم من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات.
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٤٤
و منهم من جعل عودة الفلك زماناً أي دورة واحدة «١» فهذه هي المذاهب
المسلوكة- في الأعصار السابقة في ماهية الزمان التي أحصاها في
الطبيعيات وذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الزمان «٢» مقدار الوجود
والأشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب ومن الذاهبين إلى الرابع

من تخيل للزمان وجودا مفارقا على أنه واجب الوجود بذاته وإليه ذهب جمع من مقدمة الفلاسفة ومنهم من يضع إدراجه في الطبائع الإمكانية لكن لا على أن يعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الرأي منسوب إلى أفلاطون الإلهي وبعض أشياعه ومشرع الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلا ما لم يعتبر نسبة ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها إلا الدوام والسرمد وإن حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم إن اعتبرت نسبته إلى الذوات - الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد وإن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فـ_____ذلك هـ_____و الـ_____دهر الـ_____داهر «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٥

و إن اعتبرت نسبته إلى التغيرات المقارنة «١» إياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية تحير في أمر الزمان وتشبث في شرحه لعيون الحكمة - للشيخ الرئيس بذي أفلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم أنني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب وأما تكلف الأجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسألة. و قال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك أن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون والأقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمدًا ودهرًا وزمانًا. ثم قال وأما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب «٢»

وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله.
و قال أيضا موردا على مذهب أرسطاطاليس إن بداهة العقل حاكمة بأن إله
العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وأنه الآن موجود معه و
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٦

أنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع
التغير فى ذات ذلك الشي ء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير فى ذات
الواجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلتن قلتم لو لا وقوع التغير فى هذا
الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية فنقول قد جوزتم أن
يكون الشي ء محكوما عليه بالقبلية والبعدية والمعية بسبب وقوع التغير فى
شي ء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك «١» وهذا قول الإمام
أفلاطون فإنه يقول المدة إن لم يقع فيها شي ء من الحركات والتغيرات لم
يكن فيه إلا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد وأما إن
حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبلات قبل بعديات
وبعديات بعد قبلات لا لأجل وقوع التغير فى ذات المدة بل لأجل وقوع
التغير فى هذه الأشياء انتهى ما ذكره.
و أقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا
تخلل جعل بين وجود ذاتها ووجود تجدها والشبهات التي أوردتها واستصعب
حلها فى باب الزمان والحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل
الله حيث يحين حينها فى موضع أليق بها والحق تعالى وجوده الخاص به
أجل من أن يوصف بالوقوع فى القبلية والبعدية «٢» بالقياس إلى شي ء من
الحوادث اليومية ولا بالمعية معها إلا معية أخرى غير الزمانية وهي المعية
القيومية المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدماء من
نفى وجود الزمان مطلقا أراد به ليس أنه من له وجود غير وجود الأمر
المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده فى الأعيان دون الأذهان أراد به أنه من
العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية فى التصور فقط لا من

العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٧

إليه ومن جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة
المتجددة الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته وهو موافق لما ذهبنا إليه من أنه
مقدار الطبيعة باعتبار تجدها الذاتي ولوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمي
ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولاً
وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض
الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن
المادة كأنه أراد به الحقيقة العقلية - المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر
ويمتد بحسب وجودها التجديدي المادي - لا بحسب وجودها العقلي الثابت في
علم الله سرمدًا ومن ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل
وأرفع مممما فهمه الناس
و قد ورد في الحديث: لا تسبوا «١» الدهر فإن الدهر هو الله تعالى
و في الأدعية النبوية: يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح
و في كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد ونسبة الثابت إلى
المتغير دهر ونسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبة الباري إلى
أسمائه «٢» وعلومه وبالتالي نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي
هي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٨
موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية وبالتالي نسبة
معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية
فصل (٣٤) في أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن كل حادث يسبقه عدم لا يجمع وجوده «١» وما به القبلية
ليس نفس عدم لأن عدم يكون بعد أيضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد
فليس عدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس أيضا ذات الفاعل لأن ذاته توجد

مقارنة أيضا ولا شيء من الأشياء التي يصح أن يوجد مع المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية- فإن كونه العدم سابقا هو أن ذلك العدم للشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر وهكذا القياس في آن يفرض نهاية فإن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة- من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وقد علم أن الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم إلا بمادة وجسم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٤٩ فإن جود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضي ولا يحصى وإن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا مع أن كل زمان «١» وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق واللاحق كما مرت الإشارة إليه وهذا غريب «٢».

فإن قيل هذا التقدم أمر وهمي مقدر كما أن فوقية العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهي المكان أن يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان أن يكون عدمه في زمان.

فنقول إن العقل يدرك ببدايته ترتيبا بين وجود شيء وعدمه حيث لا يجتمعان «٣» وليس ذلك الترتيب بالعالية لأن العلة والمعلول يجب أن يكونا معينين- ولا بالطبع لأن المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعة واحدة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٥٠

ظاهر أنه ليس بالشرف والمكان فتعين أن يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتيب فإن لم يحصل هذا الترتيب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه وإن حصل كان عدم الزمان في زمان البتة وأما الفرق بين ذلك وبين الأحياء المتهومة خارج العالم فهو أن الحيز في كونه متناهي لا يفتقر إلى حيز آخر وأما في كونه محدثا فيتوقف على مسبقه بوقيته بالعدم.

فإن قال قائل إن هذا «١» يوجب أن يكون إله العالم زمانيا وأن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الأزمنة إلى لا نهاية. فنقول أما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضا فإن ذاته تعالى وإن كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية زمانية يرجع إلى الفيئية لكنه لما كان مع كل شيء لا بمزولة ولا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه أنه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده وأما كون كل زمان «٢» مسبقا بزمان آخر بمعنى أن عدم كـل زمان فـي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٥١ زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا إلى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشؤه أن هذه الأشياء- من الأمور الضعيفة الوجود التي يتشابه فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلا في الزمان. فإن قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي أن يكون المعان في زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذي يسبقه أو يلحقه يستدعي زمانا غيرهما.

فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا وأما المعية بين الزمان وشيء فلا يقتضي زمانا آخر إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعيينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات- فإن هذه الساعة لا يتصور إلا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها أو بعدها وكذا غيرها من أفراد الزمان وأجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلًا بسيطًا فإن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا آخر وأما وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زمانا فإنه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما- وكذا

القياس في التقدم والتأخر فإن الزمان لذاته يقتضي التقدم والتأخر لأن ذلك من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنة قبل وقبليته بالنسبة إلى آخر وكذلك بعد وبعديته بالنسبة إلى آخر ومع ومعيته بالنسبة إلى ما يقارنه. و ليس لقائل أن يقول يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف. لأننا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشي ء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شي ء ويتأخر لذاته عن شي ء وفرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر وما وجوده يتعلق بوجود شي ء آخر أو بعدمه فالتقدم والتأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لأن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٢

وجودها «١» وجود التقدم والتأخر وماهية التقدم والتأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتأخر بمعنى ما به التقدم والتأخر لا وجود نفس الإضافة. و هاهنا إشكال آخر وهو أن أجزاء الزمان لا بد وأن تكون متخالفة الماهية- مع أن أجزاء المتصل لا بد وأن تكون متشابهة وذلك لأن كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم والتأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

و الجواب عنه أن تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها- فيما يقتضي ماهية «٢» الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال آخر- يقتضيهما نفس التشابه والاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما أن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله

فصل (٣٥) في احتجاج من يضع للزمان بداية

أن المثبتين للزمان بداية احتجوا بأمور- الأول أن الحوادث الماضية يتطرق

إليها الزيادة والنقصان وكل ما كان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٣
كذلك فله بداية فلاحـ وادث بدايةـ.
الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث
اليومي - على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال
بالمشاهدة فكـ ذا المقـ دم.
و الثالث أن كل واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون للكل أول.
و الرابع أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيًا هذا خلف.
و الخامس أن الأزلى إما أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد والأول محال وإلا لم
يكن الحادث حادثًا وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزلى فوجد حاله لم
يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فإن كل الحوادث مسبوق بالعدم.
و السادس أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود «١» وما دخل في
الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيًا فهي متناهية.
و السابع أن كل واحد من الحوادث «٢» إذا كان مسبوقا بالعدم الأزلى فإذا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٤

فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا أول لها لزم أن يكون ذلك
الجسم لا متقدما على وجودها ولا على عدمها ومحال أن يكون الشيء لا
يتقدم أمورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور لأنه
يصير حكم السابق والمسبق في التقدم حكما واحدا.
الثامن أن العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث-
فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الأساس في حدوث ماهية الزمان والحركة
ومـ يتعلـ ق بهمـ ا.
أما ما يحتجون به أولا فهو مأخوذ من برهان تناهي الأبعاد حاصله «١» أنا
نجمع دورات الماضي أو الأزمنة كالسنين أو عدد النفوس الماضية ثم نضم

إليها من المستقبل دورة أو سنة أو نفسا أخرى فنأخذها على وجهها مبلغا ومع
الزينة مائة مبلغ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٥
آخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على
الآخر بقدر متناه وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه وإذا علمت أن
الحركات والأزمنة والحوادث لا كل لها وأنها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني
على اجتماعها المستحيل لا يصح وإنما صحت اللانهاية في الأزمنة
والحركات لاستحالة اجتماعها ومبنى إثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما
وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجودهما اللاحق لعدم
السابق وبالعكس «١» واقتضاء عدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف
يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية
التي صحتها لاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة
استحالته - وهو غير صحيح.

و أما ما احتجوا به ثانيا فيقال في دفعه إن الممتنع من التوقف على
الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهي ولم يحصل
بعد وظاهر أن الذي لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهي في المستقبل لا
يصح وقوعه فأما في الماضي فلم يكن حاله فيها الغير المتناهي الذي يتوقف
عليه حادث معدوما ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه إذ ما
من وقت يفرض إلا وكان مسبقا بما لا يتناهي - وإن أريد بهذا التوقف أنه لا
يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهي فهو نفس محل النزاع فكيف
يجعل حجة على بطلان نفسه.

و أما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة «٢» نشأت من إجراء حكم كل واحد على
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٦
الكل ومما لهم أن يتقنوا له للاحتجاج به أن النفوس الناطقة الماضية
مجموعها - يجب أن يكون مسبقا بعدم إذ ليس فيها إلا حادث فذلك

المعلول «١» الذي هو المجموع هذا وإن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث «٢» للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٧ حين ولا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب عما ذكره رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها- من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب آخر فإن حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أن في جانب البداية لها نهاية.

و الجواب عما ذكره خامسا أن الأزل ليس وقتا محدودا له حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الأولية فالحدث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الأزل «١» مع أنه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال وإن لم يكن فللصحة مبدأ وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة أعني الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٨ القدر «١» فكذا هاهنا.

و عما ذكره سادسا «١» أن المراد بالحصار أن يكون للشيء طرف ونحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث- وعما ذكره سابعا أنه إن عنيت بما ذكرتم أنه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث «٣» ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها وإن عنيت به أنه في كل وقت من الأوقات- يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل

بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول.
و عما ذكره ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق أن في مقدماته على الوجه
الذي اشتهر بينهم وجوها من الخلل.
أما المقدمة الأولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عني بالعالم
مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات وغيرها وإن عني به المجموع
«٤» بم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٩
هو مجموع فقد مر أن ذلك وإن كان صحيحا فإن لأعداد الحوادث في كل
حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم وإن عني به كما يقولون ما سوى الواجب
الوجود- فالبرهان قائم على أن في الموجودات الممكنة أمورا لا تتغير أصلا
فيكون المقدمة الأولى منقوضة باطلة. «١»

و أما المقدمة الأخرى وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا
يسبقها «٢» ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم
على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة «٣» وإن أريد به أنه لا يسبق
جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شيء فقولهم إن ما
لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا
يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا أي ما
خلت عن آحاد الحركات قط وإن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا
فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه
فهذا ما وقع من الأبحاث والمناقضات بين الطرفين- ونحن بفضل الله
وتوفيقه قد أوضحنا هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم
ومسبوقية كل شخص من الأجسام وطبائعها ونفوسها وأعراضها بالعدم
الزماني السابق عليها وصحنا هاتين المقدمتين «٤» أعني كون جواهر
العالم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٠

لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمني- فالعالم بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد وسنعود إليه إن شاء الله تعالى.

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنهم أن عنوا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه وأكده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وإن عنوا به أن العالم يسبقه عدم زمني فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم عدم عليه تقدما زمانيا وإن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود وإن عنوا أن العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفي وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور وإن عنوا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت وإن قال واحد منهم أردت به أنه ليس بأزلي- يستفسر الأزلي وعاد التردد والمحذور المذكور وإن قال الذي في الذهن «١» متناه يسلم له أن القدر الذي في ذهنه من أعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك «٢» توقف وجود العالم على غير ذات البارئ ثم إذا فرض لهما مجموع ما «٣» فهي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦١

أيضا حادثة وإن قال أعني بالحدوث أنه كان معدوما فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزمني فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهب «١» لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وإن أراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على

وجوده تقدما ما «٢» وإن قال إن الباري مقدم «٣» على العالم بحيث يكون بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي «٤» الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين «٥» إنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٦٢ توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الآخر يكفي- وحينئذ يتبين المشرك من غير المشرك واعلم أن مسألة إبطال التعطيل وإثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات- من دون سانح على ذاته وحادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات وأفضل العلوم والمسائل فإن من لم يعرف توحيده في الفعل «١» لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة «٢» ولا العلم ولا الإرادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات وإذا علم الإنسان هذه المسألة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية معادها ورجعها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما- ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسألة إذا عرفت وأحكمت وعلمت أسباب حدوث الحوادث ودثور الدائرات وأن هويات الأجسام وطبائعها متجددة لحظة فلحظة كما أشار إليه القرآن وقومه البرهان من غير أن يختل بها قاعدة حكمية- فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف والشهود العقلية تمهيدا بأوضح طريقه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٦٣

و أحكم سبيل والناس يتحIRON في أن الواجب الوجود إذا لم يتغير ولم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الإنسان معتمدا إليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسألة وأخواتها وإذا ثبت مسألة العلة والمعلول صح البحث وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العينية الجرافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول أصلا.

قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل

تحتة- إذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فأما أنه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات والأسماء وأما أنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عني بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود «١» على الزمان وإن عني به المعنى الأول فلم يجز أيضا لأن معناه أن الأجسام موجودة- مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بأن الزمان «٢» سابق على الأجسام في الوجود وليس كذلك فإن الأجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر عنها وإن كان ذلك بالترتبة والذات وإن قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله إلا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما فهمناه وأما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان وإن زعم أن الأجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم لأن الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ عظيم فحيث الحق بأحدية ذاته لا زمان ولا مكان وإن لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة

من ذرات العوالم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٤

فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن ولا غير معه «١» فهو سابق الوجود على وجود العالم- كما أنه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزهه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه وهو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وإن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول إن ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقديم الأجسام الفلكية وأسماء العناصر قائلون بأن نسبته تعالى إلى المستقبل

كنسبته إلى الماضي وليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس إلى موجدته ومع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك وغيرها «٢» ولهم أن يفسروا قدم الأجسام بأن وجودها غير مسبوق بعدم زمني فلا يرد عليه ما أورده أصلا فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه وتفردنا بإثباته في هذه الدورة الإسلامية إذ حكماء الإسلام وسائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام وإلا لاشتهر منهم ذلك لأن الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة وأقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصاري وهو أن العالم متناهي «٣» القوة وكل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٦٥

متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزليا فالعالم يستحيل أن يكون أزليا ولا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأننا نقرر أن العالم متناهي قوة البقاء - لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لأن علته دائمة وهي يمدّها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها أقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته - كلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به أنه بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفاض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل إذ ربما ادعى أن وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا أنها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة وإن أراد به أن ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوة إلا أنه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار فنقول هـذا يمكن على وجهين -

أحدهما أن وجودها الشخصي «١» المتناهي في القوة والقدرة لا يبقى دائما - لكن يصدر منه الآثار والأفاعيل الغير المتناهي بإمداد المبدأ العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه وهو فاسد فإن وجود الأعراض والآثار والأفعال اللاحقة

للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهرى أقوى في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود لا يصل إليها إلا بعد أن يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار «٢» والمعالييل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا قريبا- أو قوة قابلية أو آلة أو موضوعا ولا ينتقض ما ذكرناه بالهيولى الأولى التي تقبل آثارا غير متناهية لأنها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية- وليست وحدتها الباقية إلا وحدة مبهمه تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى- وثانيهما أن وجودها في كل وقت وإن كان متناهي القوة إلا أنه يفيض من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٦
المبدأ في كل وقت على مادتها قوة أخرى وهوية غير التي فاضت أولا فهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون كل شخص منه مسبقا بعدم زماني أزلي وهو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعني التهود والتتصر والإسلام نعم لو منع قول القائل إن العالم متناهي القوة بأن من العالم ما لا يتناهي قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه إلا أنك ستعلم من طريقتنا أن الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة- من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصى والهوية
فصل (٣٦) فى حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه
اعلم أن الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع «١» عليه الزمان أما الآن بالمعنى الأول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر فى كيفية وجوده وكيفية عدمه.
أما كيفية وجوده فلما علمت أن الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فإنها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثة- القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع «٢» فى الزمان لما عرفت- فبقي الإمكان لأحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة أمرا دفعيا

كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب وإما بحسب
فرض الفرض بقرينة الوهمية.
و إما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في الشفاء
وغیره

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٧

و هي أن وجود الشيء «١» الواحد الزماني أو عدمه إما أن يكون
دفعيا بأن يحصل - أو يعدم دفعة في آن يختص به فإن استمر «٢» كان
ذلك الآن أول آتات حصول الوجود أو العدم وإن لم يبق «٣» كالأمر الآتية
كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول - وأما أن يكون تدريجيا بأن
يكون الشيء الواحداني له هوية اتصالية لا يمكن أن يتحصل إلا في زمان
واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل
التدرج ولا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء
ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة بل هو شيء
واحد - من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس إلا
شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون لذلك ظرف يوجد هو فيه لأن
وجوده ممتنع الحصول - في ظرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن
يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان - وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول
أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء - فهذا الحاصل أعني ما يكون
له حصول واحد تدريجي لا يكون له أن ابتداء الحصول - بل ظرف حصوله
إنما هو الزمان لا طرفه وإما أن يكون زمانيا «٤» بأن يكون حصول الوجود
أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا
يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل إنما يختص
حصوله بذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٨
الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد «١» أو يفرض في ذلك الزمان أن

إلا ويكون ذلك الشيء حاصلًا فيه ولا يكون لذلك الحاصل أن أول الحصول أصلاً لا طرف ذلك الزمان ولا أن آخر فيه وتقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمن به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص أن وجود الشيء بتمامه أو عدمه إما أن يحصل شيئاً فشيئاً فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة فيكون في آن قطعاً وهو أن أول الحصول لوجوده أو عدمه - وكذلك نقول وجود الشيء أو عدمه إما أن يحصل «٢» دفعة فيكون في آن هو أول الآتات لحصوله ضرورة أو لا دفعة بل قليلاً قليلاً فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه - فكيف يتصور هناك الوساطة فكيف يتصور حدوث ليس له آن أول فإنه مندفع بأن كلا من هذين القسمين أعني وجود الشيء أو عدمه يسيرا ووجود الشيء أو عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه ليس مقابلاً صريحاً للآخر ولا لازماً لمقابله وإن مقابل الذي يوجد يسيرا يسـ

إمـ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٦٩
لا يوجد يسيرا يسيرا وهو أعم من أن يوجد مختصاً حدوثه بآن ومن أن يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصاً حدوثه بآن أعم من أن يوجد يسيرا يسيرا - ومن أن يوجد لا كذلك فالوساطة محتملة وهي أن يكون الشيء «١» موجوداً بتمامه - في جميع الزمان وفي كل جزء من أجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون موجوداً في مبدأ ذلك الزمان والبرهان والفحص أوجباً وجود الوساطة في حدوث الوجودات وكذا حال حدوث الأعدام في الثلاث المذكور كما سنبين فسيبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما في الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك «٢» بين زمانين في أحدهما الأمر بحال وفي الآخر بحال أخرى ومن المعلوم أن الذين هما في قوة المتناقضين

أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الأمور ما يحصل في آن ويتشابه حاله في أي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه إلى أن يطابق مدة كالمماساة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به.

و منها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا
يحتمل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٠
كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن - قرب جديد إلى الغاية وبعد عن المبدأ وهي إنما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آناته وكذلك ما لا يقع إلا بالحركة - كاللامماساة التي هي الفارقة بعد المماساة فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آنات التحقق - وإلا فإما أن يتصل «١» ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماساة واللامماساة مثلا وبالجمله الحركة التوسطية موجودة قطعاً ولا يحصل في الآن الذي هو طرف الزمان الحركة القطعية الحادثة لأنه آخر آنات السكون - وأيضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها «٢» فكيف يصدق أن المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها وأما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من أجزائه ولا يمكن أن يتلو ذلك الآن أن آخر فيقع التالي بين الآنات فإذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركة «٣» ولا يستدعي قدرا معيناً من الحركة القطعية وأيضا ما يختص وجوده «٤» بـ_____آن فـ_____ط كـ_____الأمور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧١

الآنية الوجود فهو إنما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآتات- الذي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآتي إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يكون تدريجيا «١» وكان منقسما فيكون الآن زمانا والآتي زمانيا هذا خلف وإن كان دفعة فإما أن يكون آن عدمه مقارنا لآن وجوده وهو تتالي الآتين وذلك ممتنع وإما أن يكون متراخيا عنه وحينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآتين زمان متوسط فحينئذ يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط وإما أن لا يكون بينهما متوسط «٢» فيلزم تشافع الآتات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ويلزم منه تركيب الزمان عن الآتات المتتالية والكل محال فالحق أن عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحوادث وهو صـحـحـجـ.

فإن قلت هب أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إما أن يحصل تدريجا أو دفعة فيعود الإشكال. قلنا الابتداء للشيء له معنيان «٣» أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٢

الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه أولا فنقول إن ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الأول هو نفس وجود ذلك الآن وأما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت أنه لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصله فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون «١» واعلم أنه يندرج في النوع الأول أعني ما يكون حصوله دفعة الآن وجميع الأمور الآنية كالوصلات إلى حدود المسافات «٢» والوصول إلى ما إليه الحركة والترجيع- والتسديس وسائر الأشكال

والتماس وانطباق إحدى الدائرتين على الأخرى وأحد الخطين على الآخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الثاني أعني الحصول التدريجي «٣» الحركات القطعية ومقاديرها من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٣ الأزمنة وكل ما يتبعها من الهيئات «١» الغير القارة بالذات أو بالعرض كالأصوات وأمثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامطة الحادثة بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازية إلى المسامطة وكذا الانفتاق والافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام والتقاطع بعد الانطباق وحدوث اللاتصال واللامماسة وبالجمله كل ما لا يتم إلا بالحركة من غير أن ينقسم حصوله وعدم الأمور الآنية والأعدام الطارئة للحوادث بعد آخر آتات «٢» وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل بأحد الوجهين «٣» المذكورين.

و أما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده أنا نقول أن المسافة والحركة والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه- كما يفعل النقطة الخط بسيلانه وكذا في الحركة فقد عرفت أن الأمر الوجودي التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة «٤» يفعل بسيلانه الحركة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٤ بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما أن النقطة الفاعلة غير النقط التي هي الحدود والأطراف وكذا الحركة التوسطية غير الأكوان الدفعية والوصلات الآنية «١» فكذلك الفاعل للزمان غير الآن

الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسيلانه
الزمن ان فتلطف ف في ســـــرك «٢»
فصل (٣٧) في كيفية عدم الحركة وما يتبعها
اعلم أن القول في عدم الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو
عـــــن إشـــــكال.

فمنهم من ذهب إلى أنها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك
الزمان أزلا وأبدا قائلا إن معنى عدم الحركة أن وجودها يختص بقطعة من
الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة أزلا وأبدا.
و فيه بحث أما أولا فلأن الكلام «٣» في زوالها أي طريان عدمها ونحو
حـــــدوث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٥
ذلك عدم فلا يصح القول بأن ذلك في الأزل والأبد.

و أما ثانيا فإن عدم الوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا
أيضا يجتمعان في شيء واحد فإذا قلنا إن هذا التدريجي الوجود وإن وجوده
يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه «١» بطل عدم الذي بإزائه ولم
يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضا وارتفع بوجوده عدمه
خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء
وهكذا فعلم أن الشيء التدريجي كما أن وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي
أ لا ترى أنه وقع الاستدلال على أن عدم الآن ليس تدريجيا - وإلا لكان
وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا أن وجود الشيء إذا كان
تدريجيا كان عدمه أيضا كذلك فوقع الإشكال واحتيج إلى تدقيق نظر فنقول
أولا يجب أن يعلم أن الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذي
يحصل بالحركة كالزمان من أفراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه
وغيرهما - وجوده الزماني ضعيف مختلط بعدم فكما أن وجوده على هذا
الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه «٢» فإذا علمت ما

ذكرناه فاعلم أن الحركة لها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٦
اعتباران أحدهما اعتبار أنها خروج شي ء آخر من القوة إلى الفعل يسيرا
يسيرا- فالمنظور إليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي والثاني اعتبار
الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود
المقولة والشي ء الزماني التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر
ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا أيضا بل هي بهذا الاعتبار
دفعية «١» الوجود ولها ماهية هي تدريج شي ء آخر- وليست تدريجيا لنفسها
فإن وقوع الحركة في الحركة محال كما مر «٢» وكذا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٧

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشي ء تدريجيا وليس مقدارا لنفسه ولا
مقدارا لماهية كون الشي ء التدريجي الوجود ومعناه ففي كل من الحركة
والزمان وما يجري مجراهما يعقل وجودان وعدمان أما الوجودان فأحدهما
نفس الوجود الذي يحصل بالتدرج وثانيهما وجود نفس التدرج أو وجود الشي
ء المأخوذ مع صفة التدرج- على قياس الكلي المنطقي والعقلي والأول
تدرجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بأن الحركة وجودها في الذهن وأما
العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك
فقد خرج من هذا التفصيل أن من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها
فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها- وزمان حدوث
عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضا.
و اعلم أنه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وأنت تعلم أنه ليس
للمتحرك- والساكن والمتكون والفاقد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون
أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية.
و اعترض عليه صاحب الملخص وقال أما أنه ليس للمتحرك والساكن أول-
يكون فيه متحركا أو ساكنا فهو حق وأما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول أن

يكون فاسداً أو متكوناً فليس كذلك فإن الكون والفساد إنما يكونان بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بأن حدوث الصورة وعدمها يكون دفعه وفي الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي. أقول أما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأن حصوله دفعي وأما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعياً عنه بل لا بد لمن ذهب إلى أن الأكوان الصورية دفعيات - أن يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا أول لحدوثها فيكون من القسم الذي - هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا أن الكون «١» والفساد كلاهما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٨

مما يقع تدريجاً وإلا فيلزم خلو الهيولى «١» عن الصورة فإن الماء إذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في أن هو آخر زمان المائية بل في أن غير ذلك الآن فيلزم إما تتالي الآنين وهو محال وإما تعري المادة عنهما جميعاً وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دل كلامه بأن كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية فصل (٣٨) ففي أن الآن كيف يعد الزمان العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عاداً للزمان وقد يعنى ما يهيئ الشيء لقبول العد بالمعنى الأول «٢» والآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معطى له معنى الوحدة ومعطى له الكثرة بالتكرير فقد عرفت أن الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى والتجزئة لا تحصل إلا بإحداث الفصول وإذا حدثت الفصول صار المتصل منقسماً إلى أقسام ويمكن تعديده بشيء من أجزائه - كالخط إذا جزئ بأجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى أنه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال في نسبة العادية إلى الآن وإلى أقسام الزمان في أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء إن الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر -
أما كونه فاصلا فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل وأما كونه واصلا فإنه
حد مشترك بين الماضي والمستقبل «٣» ولأجله يكون الماضي متصلا
بالمستقبل ويجب أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٩
يعلم أنه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لأن
مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل وأما من حيث
كونه واصلا - فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لأنه باعتبار واحد
يكون مشتركا بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما

فصل (٣٩) في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية
تقدير كـلـ منـهـمـا بـالـآخر «١»

أما المطلب الأول فقد عرفت أن اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو
علة لوجود الزمان ولا شك أن وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة
لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه فالحركة عادة للزمان «٢» على معنى
أنها توجد أجزاؤه المتقدمة والمتأخرة والزمان عاد للحركة من حيث إنه عدد لها
لأن الحركة تتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك «٣» أن وجود الأشخاص من
الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة وأما وجود عددهم وعشريتهم فسبب
لصيورتهم معدودين بالعشرة فإن العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة
بواسطتها وكذا الزمان والزماني
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٠
كالحركة فإن الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة
وجوده - لا من جهة كونه مقدارا فإن كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان
يقدر الحركة على وجهين أحدهما يجعلها ذا قدر «١» والثاني بدالاتها على
كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى أنه يدل على قدره بما يوجد فيه من

فصل (٤٠) في الأمور التي في الزمان
ذكر في الشفاء وغيره أن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدم
ومتأخر وهما لا يوجدان أولاً وبالذات إلا للحركة ولذي الحركة ثانياً
وبالعرض.
وأيضاً فيه قد يقال لأنواع الشيء وأجزائه إنها فيه «٣» والآن في الزمان
«٤»

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٨٢

كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات
والأيام كالأثنين والثلاثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية
والمتحرك في الزمان - كموضوع المقولات العشر في العشرية وأما السكون
فهو أمر عديم لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لأجل أن الحركتين يكتنفانه
يحصل له ضرب من التقدم والتأخر «١» فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان.
أقول ما من جوهر إلا وله أو فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد
الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى وبذلك الجهة يقع في الزمان
لذاته «٢» ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة
المستديرة - التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجزم الأقصى
ويتقدر به سائر الحركات الأينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف
والكم «٣» وأما تجدد غيرها من المقولات كالإضافة والملك وما يجري
مجراها حتى الأعدام والإمكانات - فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم
وتأخر في الزمان بالعرض «٤» وأما الموجودات التي ليست بحركة ولا في
حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية
يسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٨٣
حيث تغيرها بل من حيث ثباتها «١» إذ ما من شيء إلا وله نحو من
الثبات وإن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية أيضاً دهرية وإن اعتبرت

الأُمور الثابتة مع الأُمور الثابتة فتلك المعية هي السرد وليست بإزاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر - ولا استحالة في ذلك فإن شيئاً منها ليس مضطرباً إذا للمعية حتى تسـ_____تـلزمهما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٨٤

المرحلة الثامنة في تنمة أحوال الحركة وأحكامها «١»

فصل (١) في ما منه الحركة وما إليه الحركة ووقوع التضاد بينهما
الذي منه الحركة والذي إليه في الكيف والكم يتضادان أو يكونان كالمتضادين

أما في كيف فالحركة من السواد إلى البياض وهما متضادان بالحقيقة
وكالحركة من الصفرة إلى النيلية وهما كالمتضادين لكون أحدهما أقرب إلى
البياض - والآخر إلى السواد وأما في الكم فمثل الحركة من الأكثر حجما
«٣» في طبيعته إلى الأقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول
إلى النمو الذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين «٤» وأما في الأين
فالأيون وإن كانت في ذاتها متشابهة - إلا أنها بحسب الجهات يقع فيها
التضاد فالحركات الطبيعية في الأين إن وقعت من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٥

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد إذ لا جهة طبيعية إلا هاتين وإن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين «١» وأما التي لا تكون بالطبع فطرفاها - لا يخلوان عن التضاد بوجهين أحدهما أن الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد وثانيهما مبدئية المبدأ ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف - فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض وأما الحركات المستديرة فليس المبدأ والمنتهى فيها كما توهمه بعض أنه نقطة «٢» بل جوهر الحركة مما يستدعي كل قطعة منها مبدأ ومنتهى لا يجتمعان ففي الوضعيه كل وضع من أوضاع الجسم

المتحرك يصح أن يفرض مبدأً ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما «٣»
فعلم أن الذي يعرض له المبدئية أو المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد
يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس إلى الحركة
وقياس إلى الآخر فقياس كل منهما إلى الحركة قياس التضاييف إذ المبدأ مبدأ
لذي المبدأ وأما قياس كل منهما إلى الآخر فليس بتضاييف إذ ليس إذا عقل
المبدأ عقل المنتهى ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها أو لا نهاية لها
كحركات أهل الجنة وإذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والإيجاب ولا
بالعدم والملكية فلم يبق إلا التضاد.
فإن قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والأضداد من حقها عدم الاجتماع.
قلنا الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية
والمنتهائية ليس الجسم بل أطرافه وحالاته
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٦
فصل (٢) في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات
قد مر كلام إجمالي في هذا ونزيدك بياناً فنقول
أما المضاد
فطبيعة غير مستقلة - بل تابعة فمتبوعها إن تحرك تحركت أو سكن فسكنت
أو زاد فزادت أو نقص فنقصت - أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت كل
ذلك بالعرض لا بالذات. «١»
و أما متى

فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون
الحركة فيه فإذا كان كل حركة في متى «٢» فلو كانت فيه حركة لكان لمتى
متى آخر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٧
هذا خلف وقال في الشفاء يشبه أن يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لأن
الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة أقول قد مر تحقيق

«١» ولقائل أن يقول إن الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل. فنقول ذلك إما لأجل أن قوته تقتري يسيرا يسيرا إن كان الفعل بالطبع وإما لأن العزيمة تنفسح يسيرا يسيرا إن كان بالإرادة أو كانت الآلة تكل إن كان آليا- وفي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة أو الإرادة أو الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى

«٢»

فصل (٣) في حقيقة السكون وأن مقابل الحركة أي سكون هو وأنه كيف يخلق الجسم عنهم جميعا
اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٩٠
أين أو كم أو كيف أو غيره والثاني عدم حركته التي من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ولهم في ذلك حجتان.
الأولى أن السكون مقابل للحركة

بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق إلا إذا كان مفهوما السكون عدميا
لما تقرر أن حدود المتقابلات متقابلة فإذا حددنا الحركة أولا بأنها كمال أول
لما بالقوة لا بد أن يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف
فإذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال
فحينئذ يتعين أن يذكر في حده ما يقابل أحد القيدتين الآخرين فإما أن نقول
إنه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن
يكون قبل كل سكون حركة وإلا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم أن يكون بعد
كل سكون حركة وإلا لم يكن أولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي أن نورد
في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي لا محالة وأما إذا رسمنا
السكون أولا «١» وعيننا به الأمر الوجودي وهو حصوله في الحيز فلا بد
من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما

يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا أو أكثر من آن أو الحصول في شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه وكل ذلك لا يعرف إلا بالحركة التي فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون «٢» فيلزم الدور وهو محال فبقي أن يكون الرسم للحركة أولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتأتى إلا إذا كان عديميا.

و أمّا الحجة الثانية

فهي أن في كل صنف من أصناف الحركة أمرا عديميا يقابله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩١

فلننمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما أن السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الأينية ولغيرها وليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء ولكل من القائلين حجج على صحة رأيه والحق أن السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة إليه جميعا فإن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس - ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعية إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت - والمقابل للحركة التي إلى أسفل هو السكون في أسفل لما علمت فحينئذ المقابل للحركة هو السكون في المنتهى.

و أما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك ففي ثلاثية أمور.

الأول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة أيضا لأن السكون عدم

الحركة عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيائها لا ساكنة ولا متحركة. و الثاني كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ولا ساكن أيضا لأنه غير ثابت في مكان واحد زمانا- والسكون لا ينفك من ذلك. الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لأن الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٢ أقول في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر أما الأول فقد مر أن القبول والإمكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب- فكليات العناصر يمكن أن يسمى عدم حركتها في الأين سكونا. و أما الثاني فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحا- يمكن أن يقال إن كلا من السمك والطير ساكن في مكانه وإن تبدلت عليه السطوح- لأن ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة «١» فإن الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر وقابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك إلا السكون فقط. «٢» و أما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون «٣» وإن لم يتصف بالحركة في الآن. فإن قلت إذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون. قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بأن يكون في الآن قيذا للحركة لا للعدم فلا يلزم أن يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلو الجسم في

كل أن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لأن الزمان مأخوذ في حد ذاته من الحركة والسكون.

و أيضا رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم والحركة في الآن أخص من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٣
الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن في طبيعة الأخص ولا يلزم
منه رفعه بطبيعة الأعم

فصل (٤) في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة

قد عرفت أن الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت أنها متعلقة بأمور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور أما وحدتها الشخصية فلا يخلو عن وحدة الموضوع ووحدة الزمان إذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير موجود في الجسم الآخر وإذا عاد بياض جسم بعد زواله « ١ » لم يكن العائد هو الذي زال وكما أن البياض لا يتكرر بالنوع أو بالجنس - لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا أو جنسا - تكثر الحركة بهما وذلك لأنه لا بد في تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية - والإضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل لها في ماهياتها ولذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة « ٢ » وإذا اختلفت شئ من هذه

الحركة شخصا لا نوعا وإنما يختلف بالنوع إذا اختلف مبادئها «١» وهي ما منه وما فيه وما إليه أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدأ إلى منتهى بالاستقامة ويكون الأخرى بالاستدارة ومثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد والأخرى

بالفعل- بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي.
قال بهمنيار في التحصيل إشارة إلى ما ذكر من التفصي «٣» وليس يعجبني
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٦

أمثال هذه الأجوبة فإنه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورة
ثابتة من دون أن يقضى بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظة
إلى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنة لصورة واحدة أو قوة واحدة
تستحفظان التخلل الواقع في عين [غير] تلك الأجزاء بما يورده من البديل
والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ
التركيبات هي من جملة الأعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها
الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس «١» واحدا بعينه لأنه حال للقابل
فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما أنه إذا استحال القابل مطلقا لم يبق
صفة مطلقة انتهى فعلم أن الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما
يجري مجراه بل هي أحق بالوحدة منها وأما بقاء وحدة الموضوع في النمو
والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض
ومستقبل هي واحدة باقية عندهم أبدا وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي
تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء
الله وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة وأما هذه التي
بمعنى القطع- فيشبه أن يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ليست كوحدة ذلك
الأمر التوسطي لأنها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله
«٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٧
فصل (٥) في حقيقة السرعة والبطء وأنهما ليسا بتخلل السكون

لما استحال وجود حركة غير متجزية أو متجزية إلى ما لا يتجزى ولو
بالقوة- فاستحال كون السرعة والبطء بتخلل السكنات أما الأول فلأنه لو جاز
وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال لما

سيأتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة بأن الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجز لا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزئة وأما الثاني فلو كانت حركة أسرع من حركة والأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكنات يلزم أن يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا «١» وذلك لأن نسبة زمان السريع- من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر وكان المقطوع من مسافة إحداهما آلاف ألوف مسافة الأخرى واتفقا في الأخذ والترك لوجب أن يرى الإبطاء حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتاب

فصل (٦) في أحوال متعلقة بالسرعة والبطء
منها أن كلا منهما مشترك معنوي
بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة- والكمية والكيفية لاتحادها في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان أقل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٩٨
و منها أن من أسباب البطء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق
و في القسرية ممانعة الطبيعة «١» وفي الإرادية هما جميعا.
و منها أن التقابل بين السرعة والبطء ليس بالتضاد

لأن المضافين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد
من الوجودين «٢» وليس تقابلها أيضا بالثبوت والعدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدما أولى من جعل الآخر عدما فلم يبق من

التقابل بينهما إلا التضاد لا غير «٣». الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٩ و منها أن تقابل السرعة والبطء لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الأشد والأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد أن ينظر في أنه كيف يتصور سرعة لا أسرع منها وبطء لا أبطأ منها.

أقول إن القوة المزاولة للتحريك لا بد وأن تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعدها وأما الغاية في البطء فهي أيضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة- كمانعة قوام المخروق أو الطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك. و منها أن العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها إلى بعض معاصريه موردا فيها بعض الإشكالات العلمية هذا الإشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير أن يكون على حد معين من السرعة والبطء وجب أن يكون للسرعة والبطء مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطء غير متحصلي الماهية إلا بالزمان «١» فإذا للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن أن يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن أن يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما أن الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لأن الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان وإلا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته إنما هي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٠

علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الإشكال انتهى كلامه. أقول ما صادفنا جوابا لأحد فيه والذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقا- أن عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل فإن الحركة والزمان كما مر موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس

كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية- ومثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة- تتقوم بالزمان المعين في الخارج «١» لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي وأما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لأنهما شي ء واحد فصل (٧) في تضاد الحركات أما المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحالة والنمو- والنقطة في موضوع واحد فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجة وأما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبييض فهما متضادتان وكذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠١

النمو والذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان إليه واعلم أن تضاد الحركات لا بد وأن يكون متعلقا بشي ء من الأمور الستة التي بها تعلقت الحركة- فنقول تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأن الأضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها إلى فوق طبعا والماء في حركته إليه قسرا ولا أيضا لأجل الزمان لأن الزمان نفسه لا يتضاد ولا أيضا لأجل المسافة لأن ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فإن الطريق من السواد إلى البياض- قد يكون بعينه من البياض إلى السواد والحركة إلى البياض ضد الحركة إلى السواد- وكذا تضادها لتضاد الفاعل «١» وبالجمله فالأسباب المتوسطة إذا لا أضداد لها- فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل ما منه وما إليه وقد مر أنهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فإن الحركة من السواد إذا لم يكن توجهها إلى البياض بل إلى الإشفاف- لم

يكن ضدا للحركة إلى السواد فالحركات المتضادة هي التي أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدأ لحركة وللآخر إن كان منتهى لتلك الحركة وليس إذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك لجواز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية - داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فإن الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما - وهما التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فإن الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ ومنتهى - فإن جوهر الحركة يتضمن التقدم والتأخر لأن حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى «٢» فالأطراف من

حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٢
الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وإن كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين
فصل (٨) في أن المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات المتخالفة الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف
و ذلك لأن الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في أمرين -
يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة «١» كالخط يمتنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستدارة إلا لفساده فالاستقامة والاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد على أنك قد علمت «٢»
أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين «٣» أمكن أن يكون لمستديرات وقسي لا نهاية لها

بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها «٤»
أضداد لا نهاية لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٣

و هو الذي في غاية البعد عنه على أن تلك القسي تتخالف بالنوع لا
بالشخص «١» نعم لا مانع من أن يقع في أمور لا تضاد لها بالذات تضاد
من جهة أخرى وفي معان أخر كما أن التوسط في الأخلاق مضاد للنقص
والإفراط كليهما والنقض والإفراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للتوسط
تضاد بالعرض لأجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط
فالرذيلة معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط
باعتبار وطرف باعتبار آخر «٢» وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في
طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة- وإن اختلفت
بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات وكلحركتين متضادتين- فلا بد
أن يختلفا في النهايات وهاهنا ليست كذلك وفيه موضع تأمل ثم إنك قد
عرفت كيف يتضاد المستقيمت وعرفت أن الصاعدة والهابطة تتضادان بما
هما حركتان مستقيمتان ولهما أيضا تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون
أحد الطرفين علوا والآخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تأخذ أقرب
مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل وضدها هي التي يبتدئ من
منتهاها ذاهبة إلى مبدأها لا إلى شيء آخر فليست الحركة على التوالي
للبروج ضدا للحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على أحد نصفي الدائرة
ضدا للواقعة على النصف الآخر لأن الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس
ومع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه- والمطلوب فيها لكل حد عين
المهم ————— روب عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٤
فصل (٩) في أن كل حركة مستقيمة فهي منتبهة إلى السكون
احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج أربع.

الأولى أن الشيء لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له إلا في آنين
و بين الآتين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون.

و الجواب أولا بالنقض لإجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة
فيلزم أن لا يوجد حركة متصلة في العالم.
و ثانيا بالحل لأن المباينة حركة وكل حركة لا توجد إلا في زمان ولزمانها
طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا
بل هو آخر زمان المماس لو كان للمماس زمان وهو عين أن المماس لو
وقعت في آن فقط ولا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف
المباينة وهـو المماسـة.
الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة
بالاتصال

فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال.
و أجيب «١» بأن وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع أن يكونا
خطا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٥
واحدا سيما إذا كانا متخالفين الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في
الوحدة الاتصالية أن لا يكون الحد المشترك موجودا إلا بالقوة فكذلك في
الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل.
الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية التصاعد العود إلى ما تحته
فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة.
و الجواب أن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان
الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه.
الرابعة وهي أيضا قريبة المأخذ مما سبق
أنه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبييض من غير أن يقع بينهما زمان
كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبييض - فالأبيض إذا أخذ في

التسود كانت قوته على التسود قوة على التبييض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة على البياض وكذا الأسود فيه قوة على السواد وذلك محال لأن الشيء محال أن يكون قوة على نفسه.

و الجواب أنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود «١» لأن التسود مأخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبييض أن لا يكون في الأبيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا أنه حالكونه أبيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٦
فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة
و الحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام
وهو أن الميل هو العلة القريبة- لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة
والمحرك للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب
وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي حرك المتحرك إلى حد من حدود
المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول- ولا امتناع في ذلك إذ الميل ليس
كالحركة غير أني الوجود بالضرورة ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك
الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون علة
للوصول إلى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن «١» وليس أن
حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع أن
يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذن
حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل
وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب.
أقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد «٢» من المفارقة
في قوله لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد وللمفارقة عنه

المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصلات إلى حدود المسافة والمفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة إلى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٧
و من الاعتراضات الفخرية قوله إن هذا لا يتمشى في الحركات الكمية والكيفية فإن تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان. أقول هذه كالمؤاخذه اللفظية فإن بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه «١» والرجل العلمي كيف يرضى نفسه بمثله هذه المؤاخذه. و منها أنه إذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا قبله ولا بعده ففى تلك الدورة. ثم أجاب عنه بجواب سخي لا نطول الكلام بذكره ثم بالاستغال ببيان سخافته- فأقول ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبة المرمية «٢» ثم قال فأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك أن طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية وإن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية وإن تساويتا كما أن الحجر سـاـكـنا. «٣» فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب أن لا تتعدم لذاتها وإلا لم توجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك إنما يكون في حال الحركة «٤» لا في حال السـكـون فيجب أن لا ينعدم
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٨

ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فإذا بقي ساكنا «١» فذلك السكون لا يكون طبيعياً لأن الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسرياً- فيرجع حاصلة إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الأحياز وهذا هو الذي جعله الشيخ سبباً للسكون في الزمان الثاني.

و لكن هذا باطل بوجهين أحدهما أن القاسر لو أفاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وإن يفد فالضدان متلازمان هذا محال. و ثانيهما أن تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما لوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة وإما عند تكافؤهما فأى حاجة إلى القوة المسكنة فوجب «٢» أن يبقى ذلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي والعجب أن الشيخ ذكر في باب الخلأ أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك وهاهنا ذكر أن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز والجمع بين هذين مشكل- أقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر «٣» وعلّة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٠٩ ضعفه وجود الطبيعة «١» مع إعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبيل أن الوصول إلى موضع السكون «٢» أ لا ترى أن ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرناه من الإعداد فكذا الحال في سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ إن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز يعني أن القوة التي كانت محركة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيفعل الحركة إلى تحت. و أما الذي أفاده الإمام في الجواب وهو أن هذا السكون واجب الحصول- فإن الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون

ضروريا «٣» فلا يستدعي علة كما أن سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لأنه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركاً انتهى فركيك جداً من وجوه.

الأول أن السكون من الأعدام التي يحتاج حصولها إلى علة «٤» كيف ولا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زماناً وإما لازم لذلك الأمر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم علة الحركة. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢١٠ الثاني قوله إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لأن الأمر الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة. الثالث أن لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنها معلولة للماهية بشرط وجود ما خارجياً كان أو ذهنياً عند بعض ومعلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر - ولعله الماهية عند بعض آخر والحق عندنا أنها معلولة بالعرض وعلى أي تقدير - لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية. و من الإشكالات أن السكون زمني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه.

و الجواب أن الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة - والثقل والخفة وغير ذلك فهي يجوز كونها أسباباً لمقادير السكون. و مما تمسك به نفاة السكون أن الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه حبة مرمية إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة. و أجيب في المشهور بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاته الجبل ثم لما ورد عليهم أنا نشاهد أن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق عند هبوط

حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال.
قال الإمام الرازي هذا وإن كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب
التزامه.

أقول وأي برهان اقتضى ذلك فإن البرهان قد اقتضى السكون بين
حركة وحركة أخرى حقيقة لا حركة مجازية فإن الحركة بالعرض كحركة
جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الأولى بالسكون ولا استحالة
في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض
وإن كانت إلى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢١١
فصل (١٠) في انقسام الحركة بانقسام فاعلها
لما تكلمنا في ما هي كأحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كأنواعها أما الحركة
بالذات فتتقسم إلى طبيعية وإرادية وقسرية وأما مطلق الحركة فهي أربعة أقسام
الثلاثة المذكورة والتي بالعرض «١» وإن لم يخرج العرضية من الأقسام
الثلاثة «٢» فنقول كل ما يوصف بالحركة إما أن تكون الحركة موجودة فيها
أو لا بل فيما يقترنه فالثاني يسمى حركته بالعرض والأول إما أن يكون سبب
حركته موجودا فيه أو خارجا عنه فإن خرج فالحركة قسرية والذي ليس بخارج
فإما أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية وإلا فطبيعية وقد أشكل عليهم الأمر
في بعض الحركات - أنها من أي قسم من هذه الأقسام لا سيما النبض فقد
ذكر اختلاف الناس في أنها طبيعية أو إرادية «٣» وعلى التقديرين فأينية أو
وضعية أو كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في
شروح الكليات لكتاب القانون.
وقال بعض العلماء أما حركة النفس إرادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي
تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المنتفس من تقديمه
عليه وتأخيره عنه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج
الضروري إليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون إن حركه التنفس إرادية

يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٢

و الاعتراض عليه بأنه لا إرادة للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء
لأن النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إرادية ولا يتذكر بشعور
وأما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في
الإفطار عند ورود الغذاء ونفوذها فيما بين الأجزاء وكذا النبض عند المحققين
فإنها ليست بحسب القصد والإرادة ولا بحسب قاصر من خارج بل بما في
القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور إلى أنها مكانية وقيل بل وضعية
وقيل بل كمية. «١»
فإن قيل الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة
أو هابطة على ما صرحوا به.
قلنا هي إنما تكون كذلك في البسائط العنصرية وأما في غيرها كالطبيعة
النباتية والحيوانية فقد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب
والشرائين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط «٢» وهي
الانبساط- وأخرى من المحيط إلى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض
من الانبساط

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٣
تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع
الهواء «١» المفسد لمزاجه والاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظة فلحظة
فيتعاقبه الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.
أقول الأولى تخميس الأقسام في الحركة «٢» فإن هاهنا قسما آخر من
الحركة بالحري أن يسمى تسخيرية وهي التي مبدؤها النفس باستخدام الطبيعة
استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولأجل إضافة هذا القسم إما أن يجعل
الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها وإما أن يجعل النفسانية قسمين
ما يكون بالإرادة الزائدة أو باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب إلى

لسطحها مماسة مقعر الفلك- والمطلوب الطبيعي لا يجوز أن يكون أمرا ممتعا ولأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لـم يتسفل عـن النار. و لا يقال إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب وأسبق.

لأنه يستلزم أنا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء ولا يجوز أيضا أن يكون «٢» مطلوب كـل منهما المـكان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٥ مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنة ولا يجوز أيضا أن يكون المطلوب القرب من الكلية وإلا لكان الحجر المرسل من رأس البئر - وجب أن يلتصق بشـفيره. فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال «١» أن مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فإن الملائم للماء أن يكون حيزه فوق الأرض- وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للأرض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس أحياز البواقي ولو لم يكن أحيازها الطبيعية على هذا الترتيب- لفسدت بمجاورة الأضداد فإن الجهات أنفسها غير مطلوبة إلا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرناه أن المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حيث إنها تتشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب- فينوب الماء عنه متصعدا في مسام الآجرة لضرورة عدم الخلاء. «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٦ فإن قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي. قلنا يمكن القول بالجمع إذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط وإلا لوقعت الحركة إلى أي جهة اتفقت إذ لا أولوية حينئذ وذلك باطل قطعاً

فصل (١٢) في أن مبادي الحركات المختلفة يمكن أن يجتمع في جسم واحد
أم لا

أما الجسم الإبداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية إلا مبدأ
المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية إذ يستحيل فيها الأينية والكمية كالنمو
والذبول والتخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون
والتطعم والتروح وغيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ
هذه الأمور فيه وإلا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال وأما الأجسام الكائنة
سيما المركبات- فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها
فيجوز أن يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه لا يجوز أن
يجتمع مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة في جسم واحد وإلا لكان إذا
خرج عن مكانه وفي طبعه مبدؤهما متحركا على الاستقامة إلى المطلوب
ومنصرفا بالاستدارة عنه أيضا بالطبع وهو محال- اللهم إلا أن يقال الميل
المستدير إنما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن حينئذ
غريزيا ولا يمكن أيضا إسناد الاستدارة إلى النفس إذا النفس عندنا لا تتصرف
إلا بتوسط الطبيعة ولأنه قد ثبت أن التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم-
إلا ولله بحسب طبعه ميل ذاتي له. « ١ »

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٧
لا يقال أ ليس أن الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير حيزه
والسكون إذا كان فيه فذلك يجوز أن يقتضي الميل المستقيم في جسم إذا لم
يكن في حيزه والمستدير إذا كان فيه.
لأننا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف
على الحركة وبالجمللة إفادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف
على الميل المستدير لأن أجزاء المكان متشابهة
فصل (١٣) في تحقيق مبدأ الحركة القسرية

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب
تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر وإعدادة وأما الذي دل عليه ظاهر كلام
الشيخ من أن المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج فيه أن نفس
المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية أما التي حصلت من القاسر فغير باقية
وأما التي تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدأ هي الطبيعة
فالتبيعة في إعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالتبيعة في إعطاء
الميول الطبيعية الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة- التي يفيدها طبيعة
المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة- فيفيد ما
كان ملائماً لها وكالشكل المضرس فيفيده الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر
عما اقتضتها من الاستدارة إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي
شأنها حفظ الشكل مطلقاً «١» فلا منافاة كما بين في موضعه ولهذا ذكر
الشيخ لو لا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل وإلا لا يعود
المرممي إلا بعد مصداكة سطح الفلاك.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٨

أقول وفي كلامه إشكال وهو أن مصادمات الهواء المخروق كيف لا
توهن الميل الطبيعي حتى يخليه أن يشتد أخيراً وتوهن الميل القسري ويمكن
أن يقال- إن المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي تفعل هذا الفعل
«١» والازدياد في الخروج شيئاً فشيئاً يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى
القوة بالكلية ويحدث القوة الأصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام «٢» وكشفه
إلا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقية وهو أن الصورة المقسورة تتحول في
جوهرها وذاتها إلى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلاً فيها
الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها «٣» والحجر المرمي إلى فوق
فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها- وأنه يجوز أن يجتمع في
وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة
وبذلك الأصل يندفع ما قيل القوة المحركة إلى فوق صورة النار فلو وجدت

في الحجر لكانت عرضا في الجوهر «٤» وقد كانت جوهرًا والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة أربعة لأن هذه العلة إما أن تكون موجودة في المقسور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٩

أم في الخارج عنه وعلى الأول إما أن تكون باقية إلى آخر الحركة أم لا فإن لم تكن باقية فهو القول بالتوليد أي كل حركة تولد حركة أخرى وإن كانت باقية فهو الذي يقال إن القاسر أفاد الجسم قوة بها يتحرك «١» وأما القسم الثاني من التقسيم الأول فالعلة لا محالة جسم فإما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع- الثاني قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة والأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء ألطف فيدفع أسرع- فيجذب معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الأخيران باطلان لأن الجذب والدفع- إن لم يكونا باقيين إلى آخر الحركة احتيجت الحركة إلى علة غيرهما والكلام عائد فيها وإن بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة وأما مذهب التوليد فهو أيضا باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتأثير العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب السخفية بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق أما أقسام الحركات القسرية فقد تكون في الأين إما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي إلى فوق أو لا بالكلية كجر الحجر على وجه الأرض وأما الحمل فهو بالعرضية أشبه وأما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء- وهبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنة المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحي مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمسـتقر وأما الدرجـة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٠

فربما حدثت عن سببين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل وأما الكمية ففي الزيادة مثل الأورام وكالتدخل في ماء القارورة إذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سببه الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة الكل حركة طبيعية وبالقياس إلى طبيعة البدن الجزئي قسرية وأما الكيفية ففي الحسيات مثل الماء إذا تسخن وفي الحال والملكة كالأمرض وفي سائر النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدرج فإنها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الإنسانية وأما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية- فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر وأما القسرية فكأحداث النار بالقدح وكأفعال أهل الإكسير من جعل النحاس ذهبا والقلع فضة والفساد أيضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمي من الحيوان وجفاف الأشجار لمرور الأزمنة- وقد يكون قسريا كالموت بالقتل أو السم أو غيره وكقطع الشجر فصل (١٤) في أن كل جسم لا بد وأن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مسـ

تدير

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك وإن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب أن يكون أسهل لأن كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحيكه عن ذلك الجانب أصعب ضرورة أن الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل أصلا فقبوله للميل الخارج لا بد أن يكون في نهاية السهولة فيلزم مما ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل في طباعه وإلا لوجب أن يتحرك من مكان إلى مكان دفعة واحدة واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا زماما لها فالملزوم كـ

و قد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر
وإن لم يكف لمقاومة الباحث المناظر.
فنزيدك إيضاحاً فنقول إن كل قوة جسمانية فإنها تتصف بالزيادة والنقصان -
والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلقت بها من عدد أو مقدار أو
زمان ولا بد من تنافها بحسب العدة والمدة والشدة بأن يكون عدد آثارها
وحركاتها متناهياً « ١ » وكذا زمانها في جانبي الزيادة والانتقاص وذلك لأن
زمان الحركة مقدار - وكل مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي لأن
ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما أما في جانب الزيادة وهو
الاختلاف في المدة أو العدة أو في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب
الشدة « ٢ » وتوضيحه أن الشيء الذي تعلق به شيء - ذو مقدار أو عدد
كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد -
ففرض النهاية واللاتنهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك
الأعمال والذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه
أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته
وبهذه الاعتبارات يصير
القوى أصنافاً ثلاثية.
الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة
كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي
زمانها أقل أشد قوة من التي
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٢٢
زمانها أكثر ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في
زمان.
و الثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنة مختلفة
كرماة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها
أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية

ففي زمان غير متناهٍ
و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد

كرامة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر
أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير
المتناهية عدد غير متناهٍ فالاختلاف الأول بالشدة والثاني بالمدة والثالث
بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة «١» وهو أن يقع الأثر في
الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع أن يقع
الحركة إلا في زمان قابل للانقسام فلا شك أن التأثير القسري- يختلف
 باختلاف القابل المقسور بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له
أضعف لكون ممانعته ومعاوقته أكثر وأقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما في
طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى وفي الجسم الصغير أضعف فإذا تقرر
هذا فنقول لا بد لكل حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من
السرعة والبطء وكل حركتين اتفقتا في أمرين من هذه الأمور فلا بد من
اتفاقهما في الأمر الثالث أيضا وكل حركتين متفقتين في واحد منها فلو
اختلفتا في أحد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر منهما على
تلك النسبة فإذا فرضنا جسما عديم الميل وحركة القاسر بقوة معينة في مسافة
معينة فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له إلا في معين وإذا
فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركة القاسر بتلك القوة في مثل تلك
المسافة فلا بد وأن يكون زمان حركته من زمان حركة عديم الميل وإلا لكانت
الحركة مر العائق كهي لا معه وإذا فرضنا جسما ثالثا حركة القاسر بتلك
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٢٣
القوة وله ميل طبيعي نسبة قوته إلى قوة ذي الميل الأول كنسبة زمان حركة
عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل الأول وفرضنا زمان عديم الميل عشر
زمان ذي الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوى زمان عديم الميل

وزمان ذي الميل الثاني فيلزم أن لا يكون للميل الثاني أثر ويكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة

شكوك وإزاحات: قد أوردت في هذا المقام شبه-
منها عدم التسليم لإمكان ذي ميل يكون نسبة ميله إلى
ميل ذي الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف
إلى ما لا أضعف منه.
و منها عدم تسليم كونه معاقبا للميل القسري
و إن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاقه على
قدر من القوة بحيث لا يتعدها إلى ما دونها.
و منها أن نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية
فلا يلزم الانطباق- إذ ربما كانت الأولى صماء.
و الجواب عن الكل بأن مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات «١»
كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين «٢»
عن حد لا يمكن
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٢٤
لها التجاوز بحسب الذات وكما أن الأجسام لا تنتهي في الانقسام إلى حد لا
يحتل القسمة ولا في الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلا لمانع خارج
عن الجسمية- فذلك الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وإن
بلغ غاية الضعف- فلوجوده أثر في المعاقبة إذ الوجود مبدأ الأثر لا محالة
غاية ما في الباب أن يكون معاقته خفيفة غير محسوسة وإن حال ما يتعلق
بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساواة والمفاوتة والعادية
والمعدودية والتشارك والصمم وغير ذلك- والفرق بينهما بأن تلك الأحوال له
بالذات ولمما يتعلق به بالعرض.
و أقوى ما ذكره من الشبه هاهنا أن الحركة إما أن يمكن وجودها بدون
المعاوقة فهي زمنية أو لا يمكن

فإن أمكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاقق القوي بإزاء أصل الحركة والباقي بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاقق الضعيف على زمان حركة عديم المعاقق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وإن لم يمكن بطل الاستدلال لابتثائه على فرض أمور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاقق.

أقول يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال - وذلك لأن حاصل البرهان أن وقوع الحركة من عديم المعاقق في زمان محال « ١ » إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال هو تساوي زمانى حركة ذي المعاقق وحركة عديم المعاقق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها لا في زمان أيضا محال ومن هذا يلزم أن حركة عديم المعاقق مطلقا محال وهو المطالب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٥

و يمكن أيضا اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع « ١ » فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ينتظم أن يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة وإلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم « ٢ » تساوي عديم المعاقق وذي المعاقق وأنه محال فلم يكن في زمان وهو أيضا محال - فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وذلك الاعتراض مما أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الإمام الرازي بوجه آخر وهو أن الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فتستجمعها واجدة المعاوقة ويختص بأحدهما فاقدتها فإن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان

الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور
وتقرير الجواب- بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخرين عنه هو أن قول
المعترض إن الحركة بنفسها تستدعي زمانا إن عني به أنها لا مع حد من
السرعة والبطء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عنهما
وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها أمرا بدون ذلك الشيء وإن لم
يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وإن عني به أنها مع قطع النظر عن
حد من السرعة والبطء تقتضي قدرا من الزمان فهو أيضا فاسد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٦

لأن نسبة الحركة إلى حدود السرعة والبطء كنسبة الجنس إلى الأنواع
التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم أن المحقق الطوسي في شرحه
للإشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي أن الحركة إن كانت نفسانية فللنفس
إن تحدد حالها من السرعة والبطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث
عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل الحركة السريعة والبطيئة وأما غير
النفسانية التي مبدؤها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك- إذ لا
شعور ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل في غير زمان
أو أمكن- وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا
يتحدد بها ولا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك وغيره فيما يصدر
عنهما وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر إذا
فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف
«١» فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطء يكون
بشيء آخر يسمى بالمعاقب إما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه
الحركة كالهواء والماء بالرقعة والغلط أو غير خارج فهو لا يمكن في الحركة
الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن
ذلك الاقتضاء- بل هو الذي يعاقب القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان
هما مبدأ الميل الطباعي- فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاقبين أعني

الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء ويلزم منه انتفاء الحركة ولأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاقب خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجوب معاقب داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة أجاب عــــن الاعتراض المــــذكور بــــوجهين.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٧

أحدهما أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان- وبسبب السرعة والبطء شيئا آخر لأننا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة «١» وما لا وجود له لا يســــتدعي شــــيئا أصــــلا. و ثانيهما أن الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء- حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف. و اعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية والقسرية وأكثر مقدماته في محل المنع وادعى أن الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها ولم ينتبه أنه مبني الدليل وإبطاله ينهدم بنيانه وأما المنوع فهي أن قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد أن القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطءا في تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب المعترض فإنه يدعي أن الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطء وهو محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وإن أراد أن القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضا فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسرية

تفاوت إسرعا وإبطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره أيضا ممنوع فإن ذلك الأمر الآخر لا يلزم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٨
أن يكون معاوقا بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

قال في شرح الإشارات إن الحركة لا تتفك عن حد ما من السرعة والبطء- وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وإنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر ولما كانت الحركة ممتعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف- كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتعا لعدم الأولوية فاقتضت أولا أمرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني الكثافة والتخلخل والوضع أعني اندماج الأجزاء وانتفاشها أو غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في أن ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطء هو الميل وإن سلمنا أن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاوقا للمحرك في تأثيره فلا نسلم أن ذلك الأمر هو المعاوق الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فإنه لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية قوله لأن ذات الشيء لا تقتضي شيئا وتقتضي عن ما يعاوقه عنه- قلنا غير لازم وإنما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فأحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية

على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن أحد المعاقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاق الخارجي أعني الخلاء لأن المعاق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل إلخ وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية- على وجود المعاق الداخلي أعني

مبدأ الميل الطبيعي لأن المعاق الخارجي أعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة فظاهر أن الاستدلال على هذا المطلوب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٩ لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره أقول جميع اعتراضاته مدفوعة إما أنه ادعى أن الحركة بدون المعاق لا وجود لها ولم يتنبه أنه مبنى الدليل فقد مر دفعه وإما أنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لأنه قد بين أن محدد النفسانية «١» هي النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخيالية من حد للإسراع والإبطاء وأما ما أورده المعارض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشؤه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه «٢» فإن الغرض أن الحركة لما كانت أمرا ذا مراتب في السرعة والبطء لا بد وأن يكون سببها القريب أمرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة- فهو من قبيل قوله لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحكماء أن الجوهر لا يكون فيه الأشد والأضعف وأما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة إليها بالآخره كما يطول شرحه ولنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعـات منـه لـمـن و فـق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٠

له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه
المعترض وأما إيراد بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله ولئن سلمنا
فدفعه بأن وجود حد من الميل «١» وانضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا
يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة إذ يتصور مع قوة واحدة ميالة
درجات متفاوتة للحركة في السرعة والبطء لا يقف عند حد فإن الحجر الواحد
ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته - باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فكلما
كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ وكلما كانت أرق كانت أسرع
حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من
الحركة أن لا زمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء
وأما قوله لم لا يجوز أن يكون أمر آخر غير أحد المعاقين محددا كالقوة
المقناطيسية فمندفع بأننا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره
من الأمور الخارجة إلا ما يكون من لوازم الحركة وأما قوله فلا نسلم أن غير
الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأن
هذه الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه من أن الشيء لا يقتضي شيئا
ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع وأما النقض الإجمالي بحال الطير وسقوطه
عن مكانه بطبعه وطيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضا من
الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال
القوة المقناطيسية وقد مر أن الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد وأما
قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاقين كاف فعلم دفعه بما مر «٢» وأما قوله
وكذا لا يصح الاسـتدلال بالحركة القسرية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣١

إلى آخره فمندفع بأن القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعة
«١» فإن القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع
مكانيين أو بإفادة قوة مسخنة أو مبردة أو غيرهما بالإعداد ولا ينفعل الجسم
المتحرك عن شيء منها إلا بعد أن يكون ذا طبيعة فإن المادة لا تصير

قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها ولأجل هذا يظهر أن مباشر التحريك لا يمكن قوة مجردة أيضا إذا كانت غير متناهية في الشدة «١» وأما أنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلأنها «٢» أما أن تكون طبيعية أو قسرية فإن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٤ كانت طبيعية وجب أن يكون الجسم الأعظم للتحريك عنها كقبول الأصغر - إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا بأمر طبيعي - لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هذا خلف ولا بأمر قسري لأن المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة - بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر مما في الأصغر الذي هو جزء فهي في الأكبر موجودة وزيادة مقدرة وإن كانت قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاق في العظيم أعظم منه في الصغير - فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لأن كل قوة جسمانية فالتى منها في كل الجسم أعظم من التي في جزء الجسم فإذا فرضناهما حركتا جسميهما من مبداء مفروض حركتين بغير نهاية - لزم أن يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وإن حرك الأصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل «١» فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية «٢»

و اعترضوا عليه من وجوه

الأول أن هذا مبني على أن كل حال منقسم بانقسام محله
و هو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والإضافات.

أقول أما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا أنهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات «٣» وهما من العوارض التحليلية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٥
للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله
كما سبق- وأما النقطة والإضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات
المنقسم بما هو منقسم- بل مع انضمام حيثية أخرى كالتناهي للنقطة ومثل
ذلك في الإضافة ولو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم
كانت أيضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوهما.
الثاني أن كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من أثر الكل
«١» منقوض بأن عشرة من المحركين إذا أقلوا جسما ونقلوه مسافة ما في
زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك
المسافة في عشرة أضعاف الزمان- بل قد لا يحركه أصلا فيجوز أن لا
يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير وإن فرض أن لها نسبة في الوجود فجزء
النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول في جوابه إنه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها
لهم إلا لمانع خارجي لأن كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكلامنا
في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء
عند الانفصال عن الكل- غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل
واحد من الأجزاء فعله ولو عند الانفراد جزأ لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك
فهو عند الاجتماع أما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك
المجموع قوة على الفعل وإن تغيرت حالها عما كانت- فلا بد هناك من أمر
آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي أجزاء لصورة القوة بل أجزاء
لمادة القوة والقوة هي الأمر الحاصل عند الاجتماع وأما مثال العشرة
المشتغلين بحمل ثقل «٢» فالتوزيع يقتضي أن يحمل كل واحد منهم جزءا من

الثقيل عند الاجتماع وأما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فللواحد تأثير في ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٦
القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية والرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع أولاً بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر وغلبة أضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولو لا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل والقابل فيها الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان

و على هذا عولوا حل شبهة من أثبت للزمان بداية زمانية «١» فكيف حكموا ها هنا للأمور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة- وسبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد.
أقول في الجواب إن المقوي عليها وإن لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل- لكنها موجودة بالقوة وعلى الإجمال «٢» فإن نسبة وجود الأشياء إلى مبدإها الفاعلي- نسبة قوية أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها وإلى ذوات ماهياتها وهذه النسبة أشد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٧
و أكد فإن جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون له قوة على أمر وكل القوة كذلك- فالحكم بأن ما يستحقه الجزء أنقض مما يستحقه الكل ليس حكماً في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما وإن لم يوجد مستحقاهما

فكون القوة قوة على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوي عليه أو لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا ونحن إنما فرضنا كون القوة غير متناهية أو متناهية لا حال حصول المستحق والمقوي عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بأن استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ومن هاهنا- يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهيًا فإذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوي عليه سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوة. الرابع أن الأرض لو بقيت دائمة في حيزها و لم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم.

أقول الحق في جوابه أن يقال إنه يتمتع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله أبدا فهذا أيضا مما يجزم العقل لأجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الأجسام دائما «١» سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادي إمدادا عليه لما مر من أن كل ما يلحق الشيء لا يلحقه إلا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطًا والذي أجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم وليس فعلا وليس «٢» مما لا ينقسم بالزمان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٣٨ و ذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل وإلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناهي انتهى.

فلقائل أن يقول هب أن السكون عدمي لكن حصول الأرض في حيزه- من مقولة الأين وهو عرض من الأعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وسائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم

وبعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل.

الخامس المعارضـة «١» بـدورات الأفلاك

فإنها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فإن القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه- القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين وإن لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها.

و الجواب أن اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عن مبحثنا فإننا بينا أن جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلا بالمقدار وأما محركات الأفلاك فهي قوى متخالفة الحقائق وحركاتها أيضا متخالفة الحقائق فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر ولا أنقص ولا أزيد بحسب الكمية وهذا كما أن الخـط المسـتقيم والتـقييم دائرة لا نسبـة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٩

مقدارية وعددية بينهما وقد مر أن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما «١» فليس لأحد أن يقول دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان- فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منهما جزأ لغيره.

السادس المعارضـة «٢» بـالنفوس الفلكية

فإنها قوى جسمانية أو هي تفعل أفعالا غير متناهية من الإرادات والتحركات وقول من يدفع هذا الإشكال بأن محرك الفلك عقلية ضعيف لأن القوة العقلية إذا حركت فإما أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوة بها الحركة فإن أفادت القوة

المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة «٣» لما مر أن الفاعل القريب للحركة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٠ لا بد له من تغير حال وسنوح أمر والمفارق لا يكون كذلك. «١» و أيضا الأجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوة جسمانية فيه «٢» فالمحرك لا محالة قوة جسمانية.

و أجيب بأن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق «٣» ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان إنما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات- لا على الواسطة. أقول هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية- وكونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لأفاعيل غير متناهية فإن الواسطة إما بمعنى الواسطة فني الثبوت «٤» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤١ أو الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الأفعال الغير المتناهية قال الإمام الرازي قول من قال بأن القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة- نقول له إن كنتم تعنون بقولكم إن القوى الجسمانية لا تفعل أفعالا غير متناهية أنها لا تكون مؤثرة في أفعال غير متناهية فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم في باب آخر أن القوة الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا تؤثر في أفعال غير متناهية لأن هذا قد دخل في الأول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول إذا يوهم أنكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال متناهية مع أنكم لا تقولون بذلك وإن عنيتم به أن القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية فما بالكم جوزتم

ها هنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم أنفسكم في سلب شـي ء تـارة وتـارة ويزه أخـرى .
أقول قد أجاد وأصاب في هذا البحث ولا مدفع له « ١ » إلا بالرجوع إلى « ٢ »
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٢
إلى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فإن النفس من جهة كونها متعلقة
بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودورها ومن جهة كونها عاقلة
ومعقولة - حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل
وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية.

و التحقيق أن جميع الطبائع متجددة الوجود والهوية « ١ » ولها أيضا
حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية وتوجهها غريزيا إليه لأنه الوجهة
الكبرى - فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهية وسكنت إذ فنيت عن
ذاتها وبقيت ببقاء الله فالأجسام والجسمانيات كلها طبائع كانت أو نفوسا فإنها
متجددة حادثة دائرة - وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك
ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى .
السابع هو أن القوة إما أن انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته -
أو لا يكون كذلك والأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع وهو
محال - وإذا كان الفاعل والقابل ممكني التأثير والتأثر والشرائط أيضا ممكنة
البقاء أبدا - فكيف يمكن أن يقال إن القوة ممتعة البقاء أبدا ومتى كانت باقية
كانت مؤثرة - فإذا القوة التي تفعل أفعالا غير متناهية في المدة غير ممتعة
الوجود

أقول الوجوب والإمكان والامتناع حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود
« ٢ » فماهية القوة الجسمانية يحتل الوجود والبقاء نظرا إلى نفس تلك الماهية
وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا إلى هويته الوجودية
لقصورها وتضامنها لشوائبها
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٣

العدم والدثور وأما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من أن القوة الجسمانية إنما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطله لها فإن القوة وإن كانت من حيث هي غير واجبة الزوال لكن الأسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا فليس بشي ء- لأن كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وإن فرض رفع جميع القواسر عنه كيف وما من ممكن إلا ويستحيل عليه لذاته ضربه من الوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٤

المرحلة التاسعة في القدم والحدوث وذكر أقسام التقدم والتأخر وفيه
فصل

فصل (١) في بيان حقيقتهم
الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين «١» أحدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالأول كما يقال في الحدث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل
مما مضى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٥
من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شي ء أكثر مما مضى من زمان وجود شي ء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان وأما الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدث الزماني حصول الشي ء بعد أن لم يكن بعدية لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأن حدوثه لا يعقل ولا يتقرر - إلا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف ولذلك قال المعلم الأول للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لأنك ستعلم في مباحث الزمان أن الموصوف بالقبلية والبعدية- إنما يكون نفس الزمان بمعنى أن ذلك من الأوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلا

عن وجودها بل كل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل والقبلية باعتبارين -
بالقياس إلى ما سيأتي منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس إلى ما
مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم وإن كان الحدوث والتجدد
عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل
بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليلية لماهية الحركة ومعنى القدم
الزمانى - هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده « ١ » والزمان بهذا
المعنى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٦

بقديم « ١ » لأن الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات عن المادة
بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان فما قال صاحب
المطارحات من أنه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات
كلها خطأ وستعلم أن لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين
ويسميان بالحدوث الذاتى والقدم الذاتى - فالحدوث الذاتى هو أن لا يكون
وجود الشيء مستندا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره - سواء كان ذلك الاستناد
مخصوصا بزمان معين أو كان مستمرا في كل الزمان أو مرتفعا عن أفق
الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتى
فصل (٢) فى إثبات الحدوث الذاتى والمذكور فيه وجهان « ٢ »

الأول أن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود
و ما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم فى حقه أقدم من الوجود تقدما بالذات
فيكون محدثا حدثا ذاتيا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٧
و يرد عليه أنه لا يجوز أن يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو
استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا
يصدق عليه أنه من حيث هو موجود ولا يصدق عليه أنه من حيث هو

هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما أن الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضا من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده. و لك أن تقول في الجواب إن المراد من الحجة المذكورة «١» أن الممكن يستحق من ذاته لاستحقاقية الوجود والعدم «٢» وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظر ————— إلى ————— حال الماهية «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٨

عند أخذها مجردة عن الوجود والعدم أي مغايرة للوجود.

قال محقق مقاصد الإشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد إن الماهية المجردة عن الاعتبارات لا تثبت لها في الخارج فهي وإن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فإذا انفردا هو لا كونها - وهذا معنى استحقاق العدم وأما باعتبار العقل فانفردا يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد - ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم انتهى «١» واعلم أنك بعد الإحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وتصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي «٢» وتقدم الماهية على وجوده إذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد أن يعتبر للماهية حال وجودي

متقوما بغيره- والماهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل وليست هي أيضا بما هي هي موجودة- فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضا إلا الواجب ولا بأس- بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإن لم يشتهر من القوم

فصل (٣) في أن الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود
الحادث «٢»

قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال وإلا كان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم وإلا لكان كل عدم حدثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم وهي كيفية زائدة على وجوده وعدمه «٣»

ثم قال فإن قيل تلك الكيفية أ هي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدثها زائد عليها فيتسلسل وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديما هذا محال- فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته. أقول أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإن الحدوث إذا كان كيفية زائدة- على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيفية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥١
و يكون لها وجود زائد على ماهيته وإذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضا على ماهيته وعلى وجوده أيضا لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية- فكيف يكون عينها. «١»

و أيضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن أن يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة إلا بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور

النسبية والوجود وإن كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها. و أيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام أن يقال مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها _____ا _____ب _____نفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٢

هوياتها الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن الوجود هو المفعول بالذات لا وصف الحدوث لأن كون الوجود مسبقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس معللة فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق - مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في _____ب _____ث الوجود

فصل (٤) في أن الحدوث ليس علة الحاجة إلى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة إلى العلة المعدة والعلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات أما أنه ليس الحدوث إلى العلة بالذات فلأنه لو كان كذلك - لم يكن ماهية المبدعات معلولة وليس كذلك لأنها لإمكانها ولا ضرورة طرفيها - يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متأخر عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر - عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذا تمتع أن يكون الحدوث علة للحاجة أو شرطاً أو جزءاً للعلة وإلا لكان متقدماً على نفسه بمراتب وذلك ممتنع _____ع.

أقول وفي قولهم إن الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت أن الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث وقد مر أيضا أن كل

وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل أن لا شك في احتياج المحدث إلى السبب وذلك الاحتياج إما لإمكانه أو لحدوثه بوجه «١» لأننا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قديماً وهذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٥٣

الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث- وقد بطل أحدهما وهو الحدوث بقي الآخر وهو كون الإمكان محوجاً لا غير- أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه وقولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحاً إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً والوجود أيضاً كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه والذي ذكره من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه- هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها- أي اتصافها بالوجود «١» لأن هذا الاتصاف أيضاً في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق وأما أن الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض «٢» فلأن كل حادث كما ذكره يسبقه إمكان الوجود وهذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط «٣» بل يتفاوت شدة وضعفها قريباً وبعيداً والقريب استعداد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٥٤

و البعيد قوة فلا يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضاً ولا يجوز أن يكون جوهرًا يقوم بنفسه وإلا لما اتصف به شيء «١» ولم يكن اتصاف

بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره «٢» فلا بد لإمكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضا في موضوع وعلى أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده «٣» لكن لا يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمرا لا تعلق له بالحادث- فإنه ليس كونه إمكانا لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانا لغيره فحامل قوة الحادث وإمكانه لا بد وأن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه «٤» فإمكان الحادث وإن كان في ذاته أمرا وجوديا لكنه من حيث إنه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وأن لا يجمع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث «٥» فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم- والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق أنه ليس من العلل الذاتية بل عللة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٥

بالعرض وإلا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هي من الأسس الذاتية

و أيضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زمني وهذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فالعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل مبنى قولهم بأن العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان [الحادث] أن موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة والزمان وهما من الأمور الضعيفة الوجود- الذي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها «١» فعلى هذا صح أن العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه فصل (٥) في ذكر التقدم والتأخر وأقسامهما إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم والتأخر ومما يذكر هاهنا- أن من التقدم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان- ومنه بالذات والعلية وهاهنا قسمان آخران سنذكرهما.

أما الذي بالمرتبة

فكلما كان أقرب من المبدأ الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إن بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وإن لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الأحياء والأمكنة فالأول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الإنسان والثاني كتقدم الصف الذي يلي الإمام على الذي يليه إذا كان المحراب مبدأ ويصح في التقدم بالرتبة أن ينقلب المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً مثال ذلك إن جعلت الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٥٦ الإنسان أولاً فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم وعلى هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر وكذا في المثال الأول يتقدم المأموم على الإمام - بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالأجناس المترتبة فإنك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الآخر إلى العلة الأعلى «١» وإذا أخذت في النزول وجدت الأعلى أول وهكذا حكم التعاكس في جنس الأجناس ونوع الأنواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل - يبتني برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعوا أحادهم

و أما الذي بالطبع

فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر ولا يرتفع هو برفع المتأخر والاعتبار في هذا التقدم هو ما في إمكان الوجود لا فني وجوبه

و أما الذي بالعلية

و هو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر.

و أما الذي بالشرف والفضل فكما يقال إن محمداً ص مقدم على سائر

الأنبياء ع.

و أما الذي بالزمان

فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدم من الزمان - متقدما على
جزئه اللاحق بالطبع فإن التقدم الزماني يقتضي أن لا يجمع المتقدم المتأخر
بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر ومن ذهب «٣»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٧
إلى أن أثر الجاعل نفس ماهية الأمر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو
ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم
بالماهية وكذا من جعل ماهية الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من
الوجود بل باعتبار نفاذ نفس الماهية.
و أما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو
التقدم بالحقبة

كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فإن الوجود هو الأصل عندنا في
الموجودية والتحقق والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال
بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة أو الوضع أو الكم وكان أحدهما
متصفا به بالذات والآخر بالعرض - فلأحدهما تقدم على الآخر وهذا ضرب
آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف والفضل لا بد وأن يوجد
فيه شيء من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية أيضا لأن المتأخر في كل
منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر
وظاهر أنه غير ما بالزمان وما بالرتبة.
فإن قلت لا بد أن يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من أقسامهما -
موجودا في كل واحد من المتقدم والمتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما
ذكرته

قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقبة أو بالمجاز.
و ثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به

مختص بهوية لا توجد في غيره ثم قوله كلياً على الإطلاق ولا يوجد شيء
للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر
ولا يوجد مثلها للمتقدم - كالإمكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة
عن المبدع الأول فكان ينبغي أن يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض
بما مر من حال أجزاء الزمان وغيره.
وقال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم
الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر وهذا ليس بصحيح فإن المتقدم
بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني
أما بالنسبة إلى زمان
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٦٠
ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر وأما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه
فليس موجودا لكليهما حتى يقع الأولوية ولا يمكن أن يقال إن هذه الأولوية
بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم ثم إذا فرض اثنان متقدم ومتأخر
بالزمان لم يجز أن يحكم بأن السابقة «١» بأحدهما أولى فإن الأول بالنسبة
إلى الثاني - متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع
الوجوه وليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم والآخر متأخر إذ في هذا
النظر ليس المتقدم إلا أحدهما وأما إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى
ثالث ففي ذلك النظر وإن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما
متقدمان لا أن أحدهما متقدم والآخر متأخر على أن في كل من التفسيرين
«٢» قد أخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين أقسامه في
تعريفه فمعناه.

و ذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي.

و الظاهر من كلام الشيخ في الشفاء أنه يقع على الكل بمعنى واحد
على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك
النقلي أو التجوز «٣» وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه أن

المشهور عن د الجمهـور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦١
هو المتقدم والمتأخر في المكان والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما
هو أقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا الرتبي في أمور بالطبع وقد يكون
في أمور لا بالطبع بل إما بصناعة وإما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل إلى
أشياء أخر - فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضا ولو في غير الفضل متقدما
فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر وأما
الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل مقدما ومن هذا القبيل ما جعل
المخدوم والرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرعوس وإنما يقع
للمرعوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون
هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود- مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده
أن يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجودا وليس
في هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد
للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى
فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر - بل وجوده من نفسه أو
من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود
الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدما
بالوجوب على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح.

و قال صاحب الإشراف في المطارحات الحق أنه يقع على البعض
بمعنى واحد- وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز أما الحقيقي فهو
ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر
فإن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها ووجودها على
المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد وأما التقدم بالزمان فهو وإن كان من
حيث العرف أشهر إلا أن التقدم والتأخر اللذين بين الشخصين إنما هما
بالقصد الأول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا أن تقدم

الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع وأما بين الشخصين فمجازي وأما الرتبي الوضعي وإن كان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٢ ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضا وللزمان مدخل فيه فإن همدان قبل بغداد لا بذاتهما ولا باعتبار الحيزية والمكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولا إلى همدان أي زمان وصوله إليه «١» قبل زمان وصوله إلى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته «٢» بل بأخذ الآخذ فإذا ابتدأ من الأدنى يصير الأعلى متأخرا وظاهر أن هذا الابتداء ليس مكانيا بل إنما هو بحسب شروع زمني فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ - أدنى من مبدإ زمني في هذا التقدم فحاصله يرجع أيضا إلى الزمان وحاصل ما بالزمان رجع أيضا إلى الطبع كما مر وأما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار أن صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور ويرجع حاصلة إما إلى المكان أو إلى الزمان والمكان أيضا يرجع إلى الزمان ويرجع في الأخير إلى ما علمت وإن لم يكن كذا «٣» فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٣ غيره باشتراك الاسم وأخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق «١» وإذا تبين لك ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية سواء كان بالطبع أو بالذات انتهى أقول فيمما ذكره موضعه أنظر
الأول أن حكمه بأن التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير
صحيح
«٢» لما علمت أن مقتضى هذا التقدم أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٤
لا يجمع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضي عدم الاجتماع
فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر إذ هما متغايران غاية الأمر أن يجتمع
في بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة
فإنها من حيث لا يجمع المعلول متقدم عليه بالزمان وحيث إنها يحتاج إليها
المعلول متقدم عليه بالطبع- على أن لأحد أن يناقش في أن للزمان السابق
تقدما بالطبع على اللاحق وإن كان ترتبه بالطبع وبين المعنيين فرق «١».
الثاني أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير
موجه

«٢» لأن الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها «٣» لا بسبب أمر
عارض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٥
له وغيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما أن الوجود بنفسه موجود لا
بوجود آخر والماهية به موجودة ولهذا نظائر وأمثلة كثيرة كالمقدارية في
المقدار والكثرة في العدد والأبيضية في البياض.
الثالث أن حكمه بأن معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلة واحد
غير سديد

و إن وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض
إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم
والتأخر في كل واحد من الأقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي
باعتباره يحصل التفاوت- وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإن الواحد من
حيث إنه يمكن وجوده بدون الكثير والكثير لا يمكن وجوده إلا وقد صار
الواحد موجودا أولا مقدم على الكثير- فأصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي
حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث إن كثيرا ما
يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد الكثير إلا وللواحد وجود وكذا الجزء

والكل لست أقول من حيث وصف الجزئية والكلية فإنهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة ولذلك قال الشيخ وقد حد بأنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وأما في التقدم بالعلية- فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار أصله فإن العلة لا تنفك عن المعلول- فالتفاوت هناك في الوجوب فإن أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب إلا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأول وفي الأول التفاوت- كان في الوجود فيكون نحو آخر من التقدم إلا أنه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في أصله أو في تأكده ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالماهية وملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول وما تجوهرت هذه إلا وتلك متجوهرة فله أن يجمع الثلاثة مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٦

التفاوت في الوجود بوجه أشمل وأعم من أصل الوجود ومن عارضه ومعهروضه «١» والحاصل أن ملاك التقدم أي الأمر الذي فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفة لأن التقدم والتأخر من الأمور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه. الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح لما علمت أن ملاك التقدم بسبب أمر فيه تفاوت ومناطق تخالف أقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لأن ما به الفضل هاهنا أمر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرئاسة والرذيلة والخير والشر ونظائرها- مما يقبل الزيادة والنقصان فالأشد بياضا له تقدم على الأضعف بياضا في كونه أبيض- والأكثر رذيلة له تقدم على الأقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتأخر- شيء غير الوجود

والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعدهما قسما آخر من التقدم والتأخر في
غاية الاستحسان
فصل (٧) في دعوى أن إطلاق التقدم على أقسامه بالتشكيك والتفاوت
و اعلم أن إثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم والتأخر بالقياس إلى
أقسامهما مطلقا أمر ضروري معلوم وأما أن ذلك يوجد في كل قسم بالقياس
إلى كل قسم سواء فلا يخلو إثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس
أيضا من المهمات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٦٧
كثيرا والذي ذكروا هو أن التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل
أصناف التقدمات الأخرى ثم المتقدم بالزمان وبعده بالمكان.

و قال بهمنيار في التحصيل جميع أصناف التقدم خلا ما يختص
بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم والفرض كما
عرفته وأما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع
أو بالذات انتهى وليس معنى هذا القول أن هذا التقدم ليس قسما مخالفا لما
بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه أن الزمان أمر واحد في
الخارج «١» ليس له أجزاء إلا بحسب القسمة الوهمية وما لا ينقسم لا يكون
لأجزائه تقدم وتأخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى أنه ليس بموجود في
الخارج لا أنه ليس قسما آخر من التقدم وهكذا الحال في كون تقدم أجزاء
الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنه أيضا غير متحقق إلا في الوهم والحق
أن التفاوت بين الأجزاء الزمانية للهوية المتجددة المتقضية أمر خارجي مع
قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى أن ما في الخارج - بحيث
«٢» للعقل أن يحكم بالتقدم والتأخر بين أجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل
بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاتصافات التي تكون في
الذهن - بحسب الخارج كزوجية الأربعة وفوقية السماء وهذا لا ينافي أيضا
كـون الأجزاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٨
متشابهة الحقيقة لأن ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين
كما فى أصل الوجود.
و بهذا يندفع ما قيل إن التقدم والتأخر متضايفان والمتضايفان يجب أن
يحصلا معا فى الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان.
و ذلك لأننا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتأخر
معا فى هذا الوجود لاتصاله فىكون جمعيته عين الافتراق وتقدمه عين
الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته
فصل (٨) فى أقسام المعية

و اعلم أن أقسام المعية بإزاء أقسام التقدم والتأخر بحسب المفهوم
والمعنى لا بحسب الوجود لأن تقابل المعية لهما ليس تقابل التضاييف حتى
يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم والقنية «١» إذ ليس كل
شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زمانيين لا بد أن يكونا معا فى زمان ولا كل
مما لا يوجد بينهما تقادم
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٩
و تأخر بالطبع لا بد وأن يكونا معا فى الطبع فإن المفارقات بالكلية لا يوجد
بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معية أيضا بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة
المفارق بالكلية إلى زيد مثلا ليست بتقدم زمانى وتأخر ولا أيضا بالمعية فى
الزمان فاللذان هما معا فى الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما أن اللذين هما
فى الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده فى زمان لا يوصف بشيء
من التقدم والتأخر الزمانيين ولا أيضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين
الشيئين لا بد وأن يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة
استتادهما بالذات إلى علة واحدة ولا من جهة استتاد أحدهما بالذات إلى
الآخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تأخر واللذان هما معا بالطبع قد يكونان
متضايفين والمتضايفان من حيث تضاييفهما لا بد وأن يستتدا أيضا إلى علة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٠

و اعلم أن العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضايفان وليست هذه المعية بضارة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما وليس إذا كانا من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب أن يكون وجود ذاتيهما معا إذ الإضافة لازمة لليلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول « ١ » ويتقدم العلة بهذا التقدم.

و اعلم أن علة الشيء لا يصح أن توجد إلا ويوجد معه المعلول لست أقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد أن يكون وجوداهما معا وذلك لأن شرط كون العلة علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودا وإن كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالإمكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات والأمر الزائد سواء كان إرادة أو شهوة أو مابينا منتظرا فإذا تحقق ذلك الأمر وصار

بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك - وليس معا في حصول الهوية الوجودية لأن وجود المعلول متقوم بوجود العلة و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧١

ليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول ويجب مما ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة وإثباتها سبب رفع المعلول وإثباته ورفع المعلول وإثباته دليل على رفع العلة وإثباتها والمعلول وجوده مع العلة وبالعلة وأما العلة فوجودها مع المعلول فصل (٩) ففي تحقيق الحوادث الذاتيات هذا الحادث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره بهويته وذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئا محضا فهو لا محالة فأقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء مأخوذ في هويته ولا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه وفقره إليه - فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وإن كانا معا في الزمان أو الدهر وإن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق ولا تقدم ولا تأخر بين المعاني والماهيات معرفة عن الوجود ولا أنها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشيء آخر وإنما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة لا أنها يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة إلا سلب نفسها والإثباتات كلها كاذبة إلا إثبات نفسها إذ الماهية من حيث

هي هي ليست إلا هي وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل
إن نقیض وجود شيء ء في تلك المرتبة سلب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٢

ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون
القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد
وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين
لأن الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث بينا أنه الموجود وأنه الحقيقة
والمجوعول والكائن لا الماهية إلا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خالية عن
كل شيء ء وعن نقيضه أيضا فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل
ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور ولها عن
علتها أيست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والأيس بالفعل حالها من
جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب
استنادها إلى الغير فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية
هي الحدوث الذاتي لها- وسيأتي بيان أن هذه السابقة والمسبوقية ليست
قسما آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم «١»
بـ_____الطبع «٢».

و ذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول أيس بعد ليس-
جوابا عما يرد عليه من أن المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوما كما
ليس له في نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى
العلة كلاما بهذه العبارة وهو أن وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود
العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلا العدم وإلا لم يكن متأخرا عنها
ويرد عليه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العلة إنما يقتضي أن لا
يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٣

أقول التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئاً عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصله ومبدأ قوامه فكيف يصح القول بأنه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة إلا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق أن وجود العلة كمال وجود المعلول وتأكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيضة والقصور والإمكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه أن يكون ليس وله عن علته أن يكون أيس وقوله كل ممكن زوج تركيبى إذ علم أن جهة الوجود والفعلية إنما جاءت إليه من قبل العلة وجهة العدم والإمكان له من ذاته وهذه الجهة مطلوبة عن علته. ثم قال فإن قلت إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم وإلا لزم الوساطة وأيضاً لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت أنه معدوم فيها. قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد- لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فإنه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخراً عن وجود الآخر ولا متق_____دماً عليه_____ه.

أقول إذا لم يكن الوجود ثابتاً للماهية في تلك المرتبة «١» كان الوجود مسلوباً
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٤

عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع- ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع وكما أن عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وإيجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية إذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب

الإيجابيات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما - وأما الأشياء التي ليست بينها علاقة العلية أو المعلولية « ١ » فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محالة وهكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث إن لها أن تتصف به أخيرا فإن لم تتصف بالوجود أولا واتصفت به أخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في أن عدم حصول شيء في مرتبة شيء لا يكفي في كون ذلك الآخر متقدما عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة والماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود. لكننا نجيب عن هذا بأن تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلق لسنا نقول إن هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل إن هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأن معناه كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٧٥

كما أن كونها هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر - والسبب فيما ذكرناه أن الوجود أصل كل شيء وما لم يكن وجود لم يكن ماهية أصلا فإذا أفاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى وماهية فللعقل أن ينظر إليها - ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضة وعلى الوجود العارض فللعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية ووجود وإن لم يكن في الخارج إلا شيء واحد - فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه - فهذا ضرب من التقدم للماهية إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود في الواقع

معلوماً فالبحث عن العلم وأطرافه وأحواله حري بأن يذكر في الفلسفة الأولى التي يبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلّق بأطراف ثلاثة الطرف الأول في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول فصل (١) في تحديد العلم يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول وهي أمور كلية وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام أيضاً ممتنع كيف ولا شيء أعرف من العلم - لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلي وأظهر ولأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم «١» نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفاً ووضوحاً كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء وأما ما استدلّ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٧٩

به بعض الفضلاء على كون العلم غنياً عن التعريف بأن كل من عرف شيئاً أمكنه أن يعرف كونه عارفاً بذلك الشيء من غير برهان ونظر «١» والعلم بكونه عالماً عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف أمر بأمر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسباً لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت أن العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوماً لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فإن العلم بثبوت شيء لشيء - لا يستدعي إلا تصويره بوجه ما لا غير «٢» كما بين في علم المنطق عند ما ذكر أن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل

في العقل بالامتناع أو بالإمكان لا بد أن يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهية من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي والظهور الكشفي «٢» إن كثيرا من الأشياء يتصف بالاشتراك والعموم والنوعية والجنسية وما يجري مجراها وليس لها في الخارج شيء من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلا بد للأشياء من نشأة أخرى- ونحو آخر من الوجود يتصف فيها بالكلية ونظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشأة علمية أن المحسوسات كالحرارة والبرودة إذا تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٢

بل من جنس آخر من جملة الأجناس الأربعة التي هي تحت مقولة كيف فإن صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليست ملموسة وإلا لأحس بما في آلة لمسه غير هذا اللمس «١» وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي أدركها الإنسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان وإلا لكانت مذوقة كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التي هي حاضرة عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانية التي هي من صفات النفوس لا صفات الأجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية وإلا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والأصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة- لما وجدت إلا قائمة بالهواء المقروع أو المقلوع وكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الأمور مما ينبه الإنسان على أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٣

للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام ولواحقها وأما متشبهات المنكرين لهذا الحضور

العلمي المبين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل قولهم إن الماهيات كالإنسان والفلك والأرض إذا انطبعت في العقل فهي من حيث إنها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج «١» فإن كانت متحدة مع الأفراد الخارجية في الماهية ولوازمها- لكان يجب أن يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والإنسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابضا للبصر وليس كذلك وإن لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب ومثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركة- ساكنة حارة باردة فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وأمثالها- من أن هذا الوجود العلمي وجود آخر والماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك.

و أما ما تفصّل بعضهم بقوله أن من الجائز أن يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحرارة متى خلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء عارض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٤

هذه الآثار وتكون الماهية في الحالين واحدة.

ففيه أن المسائل إذا وجه الإشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحتراق- لم يندفع بالجواب الذي ذكره «١» فيجب المصير إلى ما مهدناه في مباحث الوجود الـ ذهني

فصل (٣) في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها وتحصيل المعنى الجامع لأفراده

زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول —————ول غايــــــــــــــــة الاضــــــــــــــــطراب فــــــــــــــــإن الشــــــــــــــــيخ الــــــــــــــــرئيس يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التعقل أمرا سلبيا- وذلك عند ما بين أن كون الباري عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لأن معنى عاقلية ومعقولية تجرده عن المادة وهو أمر عديم «٢» وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عند ما بين أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته «٣» وأيضا نص على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشيء هو أن يكون حقيقة —————تمثله عند المدرك الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٨٥ و تارة يجعله مجرد إضافي وذلك عند ما بين أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود- ليست عقلية لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه «١» حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجي «٢» وذلك عند ما بين أن العلم من الكيفيات النفسانية- داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وأيضا عند ما بين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات إضافة. و أما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الإشراق- فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نــــــــــــــــورا لنفســــــــــــــــه «٣» وقد يكون الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٨٦

نورا لغيره فإن كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وإن كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نورا لنفسه أو لا يكون وعلى الثاني فهو إما أن

يكون مظلما في نفسه أو لا وعلى الثاني فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضا بل غسقا لغيره- فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على أن علم الشي ء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشي ء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريين «١» وهذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها وإرجاعها إلى مذهب واحد هو أن العلم عبارة عن وجود شي ء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه أو لشي ء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد- المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وإن كان وجودا لغيره كالأعراض- كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الإجمال- فلنرجع إلى إبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكره من تلك الأقوال بقدر الإمكان فنقول أما كون التعقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فإننا إذا رجعنا إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٨٧ وجداننا عند تعقل شي ء فنجد من أنفسنا أنه حصل لنا شي ء لا أنه زال عنا شي ء.

و أيضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن أي سلب اتفق بل أولى الأشياء بأن يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فإن كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشي ء فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم- فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وإن كان سلبا للجهل المركب فيلزم حلول الوسطة بين الشي ء وسلبه لأن عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب.

و أيضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه ولو كان سلبا لجزئه الذي هو السلب لعاد الشق الأول وهو كون العلم عدم عدمه. ثم لو قال قائل إنا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواقعها. فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة. أولها أن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو «١» ولو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح أن يقال بدل علم زيد بأن العالم حادث تجرد زيد بهذا القول. و ثانيهما أنه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع والإشارة علمنا بكون ذلك الشيء علمنا بشيء ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكأن كمال الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٨٨ ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه علمنا بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجردا عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علمنا أو عالما بذاته أو بغيره إلا بعد البرهان ولهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل وعقل ومن الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد.

و ثالثها ما أشرنا إليه أولا من أنا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا أن الإدراك للشيء ليس مجرد العلم.

و أما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فممن دفع أيضا بوجوه ثلاثة. الأول أنه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم أن تعقلنا لذواتنا إما

أن يكون نفس ذواتنا أو لا بد من حصول صورة أخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل أما الأول فلأن تعقلنا لذواتنا لو كان « ١ » نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الأشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه أن عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها وليس كذلك وأما الثاني فهو أيضا باطل أما أولا فلأن تلك الصورة لا بد وأن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثليين أو كون أحدهما حالا والآخر محلا مع عدم رجحان أحدهما بالحالية و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٩

الآخر بالمحلية وأما ثانيا فلاستلزام كون شي ء واحد جوهرًا وعرضًا لأن صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغني الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا وأما ثالثا فلأن كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا - هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ولأن كل ما يزيد على ذاتنا فإننا نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأنا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنا مشيرين إلى ذاتنا بهو والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني أنه لو كان الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك أن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية مع أن الإدراك غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فإن من يدرك شيئا أمكنه أن يدرك ذلك الشيء ء مع ما يقارنه فإن مقارنة صورة السواد والأين والكم لشيء ء لا يمنع عن كون ذلك الشيء ء مدركا وإلا لم يتعلق الإدراك بمجموعها ونحن ندرك كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف وأين ووضع وغير ذلك ولو قالوا إن الإدراك حصول صورة - لما من شأنه الإدراك لكان تفسيراً للشيء ء بمثله وهو باطل فعلم أن العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة.

فإن قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند

موجود مجرد عن المادة.
فيقال هذا أيضا باطل لأن التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي
فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو
التعقل لأن الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي أن يقال إن التعقل هو نفس
حضور الشيء وثبوته أو حالة أخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية إلا
عند التجرد عن المادة سواء قيل إن تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إن
المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك فنقول أما الأول
فقد مر بطلانه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٠
و أما الثاني فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أو
تزييفه «١» وبالجمله فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنه ليس الإدراك
نفس حضـور الصـورة
و أما المذهب الثالث وهو كون العلم إضافة ما بين العالم والمعلوم
من غير أن يكون هناك حالة أخرى وراءها.
فهو أيضا باطل لما بين في باب المضاف أن الإضافيات لا استقلال لها في
الوجود- ولا يتحصل إلا عند وجود المتضايفين ونحن كثيرا ما ندرك أشياء لا
وجود لها في الأعيان وندرك ذاتنا ولا إضافة بين ذاتنا وذاتنا إلا بحسب
الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم منا
بذاتنا غير حاصل إلا عند الاعتبار والمقايسة وليس كذلك بل نحن دائما
عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا- واعلم أن القائل بكون العلم
إضافة عارضة للمدرك إلى المدرك أعني الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه
بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة وغفل عن استدعاء الإضافة
ثبوت المتضايفين فلزمه أن ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل أن يكون
معلوما ولزمه أن لا يكون إدراك ما جهلا البتة لأن الجهل هو كون الصورة
العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها.

و أما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص «٢» وهو أن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافية. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩١ فهو أيضا في سخافة شديدة أما أولا فلأنه يلزم عليه أن يكون علم الباري بذاته- وبغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته القيوم الأحدي تعالى أن يكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات.

و أيضا إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجودا من تلك الكيفية- لاستحالة أن يكون تلك الكيفية أيضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري- فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشي ء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء- مستفادة عن أمر ممكن الوجود معلول له ومحال أن يستقيض المعطي لكل كمال- إلى غيره كمالا من الغير. و أيضا البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت أنها من مقولة الجوهر دون الكيف. و أيضا نحن نشاهد في خيالنا جبالا شاهقة وصحاري واسعة وسماء وأرضا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا أنها ليست بكيفيات فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها وإن زعم أن في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعلية إثبات ذلك بالبرهان. و أما مذهب شيخ أتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق- أما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من أنه عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود. و أما الباطل من مذهبه فهو قوله بأن علم الشي ء بما سواه هو إضافته إليها وهو غير صحيح «١» لأن العلم ينقسم إلى التصور والتصديق والكلي والجزئي والإضافة ليست كذلك ويرد عليه أيضا أن الحيوان له إدراكات جزئية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٢

أن كل مدرك لشيء لا بد وأن يكون نوراً لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل - فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وأيضاً من مذهبه أن الأجسام والمقادير - مدركة بالعلم الإشرافي الحضورى وكذا ذهب إلى أن كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضورى إضافي وعندنا أن الأجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها إدراك ولا شعور لا التعقل ولا غير

ره « ١ »

و أما المذهب المختار وهو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة
الوضعية. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيرة
في ظاهر الأمر ولكن كلها مندفعة عند إمعان النظر.
منها أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا
و إن كانت مطابقة فلا بد له من أمر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز أن يكون
الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وهذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات
وأجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرحه لها أن من الصورة ما هي مطابقة
للخارج وهي العلم- ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل وأما
الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون
الإدراك بمعنًى الإضافة علما ولا جهلا «٢».

أقول ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٣

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل
العدم والقنية «١» لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل
التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين
المعنيين «٢» وإلا لم يكن لما ذكره وجه أصلا بل يؤكد القول بأن العلم هو
الصورة فقط فإن الصورة الغير المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن

فلا شبهة لأحد في أنه حينئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك إضافة متحققة إلى شيء من الأشياء الخارجية فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أن طبيعة العلم أمر غير الإضافة «٣». و منها أن إثبات الصورة إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج و أما الأمور الموجودة في الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافة إليه.

و الجواب أن الإدراك والعلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات- كالتعقل والتخيل والإحساس فإذا دلت ماهيته في بعض الأفراد على كونه أمرا غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعا أنه ليس من مقولة المضاف أينما كان.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٤ و منها أن إدراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركا

«١». والجواب أن مطلق الحصول غير كاف في المدركة بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية «٢».

و منها أنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورة مجردة لكننا إذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة إلى برهان مستأنف ولكننا إذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بأن الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا وهل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته.

أقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصويره بالكنه إلا بنفس هويته الموجودة «٣» لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٦

و كذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الأولين وهكذا إلى أن ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثليين في مرتبة لما مر مرارا من أن الوجود سواء كان عينيا أو ذهنيا لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه وبهويته فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم « ١ » لأن كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله إلا بنفسه لا بصورة أخرى - فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن إلا بوجه كلي عام.

و منها أنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بأنه مثاله

له لشي ء «١» وشي ء من أجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم- ولا الجسم يحمل على شي ء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماريه

وما كمال الشيء ء يوجب زواله- فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها «٢» وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء ء حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثر في ضعف الوحدة فإن وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء ء والفرق بين الهيولى الأولى وبين الجسم في نقص الوجود أن الهيولى بعينها- قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة وأما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شأنه يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء ء آخر والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء ء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لأن تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء ء- كان ذلك الشيء ء إما مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يحلها أو الأمر الذي يحل معها في محلها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في أن لا وجود لها لذاتها وليس لشيء ء منها عند شيء ء وجود إلا بحسب أطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء ء خارجة عن ذاته والإدراك يتعلق بذوات الأشياء وأجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء ء مدركا ومنالا لشيء ء يدركه ويناله ذلك الشيء ء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٩٩

القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا إن التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء ء وحالة أخرى له لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بأن يكون منقسما ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة إدراكية فإنها غير قابلة للإشارة الوضعية فإن الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى بأوائل الملموسات وهي الحرارة

الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسية الوضعية فإنها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأول وبالذات فإن المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به- وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول- ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات- ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الإشارة إليها وإن كان من شرائط الإدراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة- وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه وتتخذ منه وذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسي من الإدراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس أيضا حصول الصورة الإدراكية للمشاعر والمشاهد الإدراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحس والصور الحسية الحسنة والصور العقلية الحسنة- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٠ فصل (٥) في الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك من ثمانية أوجه- أولها أن الصورة المادية متزاحمة متماعة «١»

فإن المشكل بشكل مخصوص- أو الملون بلون مخصوص يمتنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول- ولا أن يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول وكذا الحال في الطعوم- والروائح والأصوات المتخالفة المتضادة وأما صورها الإدراكية فلا تزاحم لها في الوجود الإدراكي فإن الحس المشترك يدرك الجميع «٢» ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للألوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم أن الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود. و ثانيها أن الصور المادية لا يحصل العظم منها في المادة الصغيرة

إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه
أسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الإدراكية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٢
فما في خيالي لا يمكن أن يطلع عليه غيري «١» وما في قوة ذوقي لا يمكن
أن يذوقه غيري ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق «٢» وحرقة قلب العاشق
لا تسخن - وتلجة صدره لا تبرد والعقل إذا حكم بأن النار محرقة والماء مبرد
لا يحكم بأنها حين ما يكون في النفس محرقة أو أنه حين ما يكون فيها مبرد
بل على أنها أمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبردة وإذا حكم بأن
الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أن وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل
معناه أن ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه أن لا يقوم
صورتَه المطابقة لـه بغيره. —————
و سادسها أن الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها
أو استرجاع مثلها إلا باكتساب جديد «٣» وتأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب
التي حدثت منها أولاً بخلاف الصور النفسانية فإنها إذا زالت بعد حصولها
فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد.
و سابعها أن الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها

إلا بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره
يحتاج إلى أسباب آخر كالماء والأرض لأجل التغذية والتتمية والحيوان إذا
بلغ إلى غاية كماله - وكذا الصور الجمادية الطبيعية أو الصناعية إذا كملت
بعد نقصانها إنما كملت بأسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية
كصور النفوس القدسية «٤» التي تكون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٣
في أول الأمر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق
بحالها - من غير حاجة لها إلى مكمل منفصل الذات عنها.
و ثامنها أن الصور الكونية لا يمكن صدق نقائص مفهوماتها ومعانيها عليها

فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليها أنه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان « ١ » والأصوات والطعوم والروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر « ٢ » في ذلك « ٣ » أن ذلك النحو من الوجود الصوري المسلولوب عنه النقائص المادية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٤

وجود على وجه أعلى وأشرف فإثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبادئها وأصلها فيها فإن هذه الصور المادية أصنام وقالب لتلك الصور المجردة وأما سلب هذه عنها فلاجل أن تلك الصور أجل وأشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الأضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وإن كان فوقه ما هو أعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص - والأصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من أنواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث الماهية والغرض هاهنا بيان أن الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائص أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض ومبناه تحقيق مسألة الأشد والأضعف وأن وجود الشيء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع « ١ » آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعانا في نوعه الذي كان فيه - وفي المثل المشهور إن الشيء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٥

فصل (٦) في قولهم أن العلم عَرْض
أما العلم الخيالي والحسية
فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس - بل إنما يكون تلك الآلات
كالمرائي والمظاهر لها لا محال ولا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن
المواد وأعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام
الممكنات بالباري جل ذكره.
و أما العلم العقلي
فالمشهور أن علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا
لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور
جواهر وصور أعراض.

و يرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء وهو أن
العلم لما وجب أن يكون مطابقاً للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتاً قائمة بنفسها
فالعلم به يكون مطابقاً له وداخلاً في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد وإن
يكون مندرجاً معه - تحت جنسه مشاكلاً له في ذلك الجنس لكن الجوهر
مقول على ما تحته قول الجنس فإذا الصورة العقلية للجوهر لا بد أن يكون
جوهرًا أيضاً مع أن العلم به - من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء
واحد يكون جوهرًا وعرضًا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الإشكال
المشهور وقد أشرنا إلى كيفية دفعه فيما مر سابقاً ولاحقاً لكن الشيخ أجاب
عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في
موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية - شأنها أن
تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع «١» أي هي معقولة عن أمر
وده

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٦
في الأعيان أن لا يكون في موضوع وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس
ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كذلك ماهيتها أنها كمال ما بالقوة

وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل إلى آخر ما ذكره.

أقول لا يعجبني هذا الكلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمت لدلت على أن للأشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها وأي معنى لها- بأي وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الدائر فكما أن الإنسان مثلا- نحن نتصوره نوعا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات وأجناسها وفصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهية الأشياء شيء في الذهن فإن الذي نجعله صورة الحيوان مثلا في الذهن- إذا لم يكن جوهرًا ولا جسمًا ولا ناميًا ولا حساسًا ولا متحركًا ولا متحيزًا ولا شيئًا من مقومات الحيوان وفصوله البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية- فما ذا يكون حيوانًا أحيوانيته بأنه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك- أو بأنه إذا وجد في الخارج لكان حيوانًا.

فنقول ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصًا جسمانيًا متخصصًا بوضع وإشارة لأن ذلك خلط بين أنحاء الوجودات- وتضييع للحيثيات فإن الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك وإن كان المراد أنه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهرًا كذلك- فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت أيضًا كيفية نفسانية لا جوهرًا ولا كما ولا كيفًا آخر ولو كان المراد منه أن هذه الماهية الموجودة في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٧

الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا أنها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهرًا أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهية فإن ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم. و أيضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها إنسانا و فرسا وفيلا وأشجارا وأنهارا لأنها يصدق عليها أنها لو كانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها « ١ »

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٨

المتأصلة فللجوهر بل للجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أمورا متخالفة الوجودات « ١ » ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم وتحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع وإشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع وإشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية - على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي - أولى وأليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في

الوجود الحسي والعجب من أن الشيخ قد أثبت في أول النمط الرابع من كتاب
الإشـارات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٩

أن للحيوان المعقول «١» وجودا في الحيوان المحسوس والحيوان
المعقول المشترك بين كثيرين لا شك أن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة
والتحيز والوضع ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان
المحسوس لا بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون
الحيوان العقلي عرضا قائما- بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهريّة
والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة
فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهريّة وغيرها والناس
إنما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في
النفس كوجود الأعراض في محالها وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول- فلا
جرم لا يمكنهم التفصي عن إشكال كون الشيء جوهرًا وعرضًا عند تعقل
النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه أن مفهوم العرض عرضي لما تحته
ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني إنما المنافاة بينهما بحسب
الوجود الخارجي- وماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني
إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه أنه لا يحتاج إليه في الوجود
الخارجي نعم لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا بالنظر إلى وجود
واحد وذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم أن
مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر- كما عرض لسائر المقولات وأفرادها
ففي الذهن والخارج جميعًا.

و يرد عليه «٢» أولاً أن العرضية ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٠

معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو
وجود الماهيات العرضية كماهية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت

من قبل وإن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي
فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يمكن تبديلها مع انحفاظ
الماهية فالماهية الجوهرية كالإنسان مثلا إذا فرض أن وجودها في نفسها هو
وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبديلها إلى وجود آخر
مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات- وبالجملية قياس عروض الوجود للماهية
إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع
إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس إلا نفس
صيرورتها خارجا أو عقلا ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد
جوهرًا بحسب الماهية عرضًا بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حينئذ- في أنه
لما وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١١
مع أن العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم»
ففي العلم بالجواهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا كذلك يلزم
لصدق مقولة كيف عليه كون شيء واحد جوهرًا وكيفًا وهذا غير مندفع بما
ذكره الشيخ في الشفاء لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتيًا لما تحته فلا
محذور عندهم في كون الشيء جوهرًا بحسب الوجود الخارجي عرضًا
بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا لأن الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها
وأفرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في أنحاء الوجود وإلا لم يكن الذاتي ذاتيًا ولم
يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في
ظرف العلم.

و قال بعض أهل التدقيق كيف يجوز كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا
عند من لم يجوز كونه جوهرًا وكيفًا فإن منشأ المناقاة بين الجوهر وكيف
ليس إلا اعتبار العروض في أحدهما واللاعروض في الآخر وأما عدم
اقتضاء القسمة والنسبة فمشتك من الجوهر وبين كيف فمن سلم عرضية
ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفًا.

ثم لو أجيب عن هذا الإشكال وأمثاله بأن معنى الكيف أيضا على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة- وكذا حكم الكم وسائر المقولات. فيرد عليه ما أوردناه سابقا من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١٢ و مفهوماتها شي ء محفوظ في الوجودين. و يرد عليهم أيضا حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل أن تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية- لا يكون إلا موجودا جزئيا واقعا في الأعيان فإذن الصورة العلمية التي لماهية الجوهر- من حيث إنها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرًا وكيفًا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال اللهم إلا أن يقول أحد إنه لا شك أن تلك الماهية من حيث إنها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية- ولكننا نعني بالوجود العيني أن يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجودا في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسيمه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيًا والإشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير إلى ما أومأنا إليه ولناخذ في تشييده

فصل (٧) في بيان أن التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكيمة التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرًا وعرضًا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي الغليل ويروي الغليل بل وجدناه

وكل من في طبقته وأشباهه- وأتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ أتباع الرواقيين
والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء
يمكن التعويل عليه وإذا كان هذا حال
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٣

هؤلاء المعبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب
الأوهام والخيالات وأولى وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها جليا
إلى مسبب الأسباب- وتضرعنا تضرعا غريزيا إلى مسهل الأمور الصعاب
في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب إعلام الخيرات
العلمية وإلهام الحقائق الإلهية- لمستحقه ومحتاجيه إن عادته الإحسان
والإنعام وسجيته الكرم والإعلام وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار
الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما
جديدا وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبینا- وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول امثالاً لقوله تعالى وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ
فَحَدِّثْ إن صور الأشياء على قسمين إحداها صورة مادية قوام وجودها
بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب
هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضا كذلك إلا بالعرض-
والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا أما تاما فهي صورة
معقولة «١» بالفعل أو ناقصا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل وقد صح عند
جميع الحكماء- أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها
للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف «٢» وكذا المحسوس بما هو
محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٤

الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض
أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين
متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد

الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين - أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينة لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشي ء آخر وكون الشي ء معقولا لا يتصور «١» إلا بكون شي ء الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٥ عاقلا له فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فإن الصورة المعقولة من الشي ء المجردة عن المادة سواء كان تجردها- بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركة الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخية الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنة فإنه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لأن وجوده بعينه ليس وجود السخونة ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لأن ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته- سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإن هو عاقل بالفعل كما أنه معقول بالفعل وإلا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف أن المتضايفين متكافئان في الوجود «١»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٦
و في درجة الوجود أيضا إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وإن كان بالقوة كان الآخر بالقوة وإن كان أحدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان

الآخر أيضا ثابتا فيها وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو أن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضا على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التنبية عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة وإلى ما هو محسوس بالفعل - والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته - وبصادفها مع عوارضها المكتتفة والخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها. و لا أيضا معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار ولا بمجرد إضافه للنفس إلى تلتلك الصور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٧

المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة الوضعية إلى الأجسام - ليست إدراكا لها والإضافة العلمية لا يمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل وأما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا بالقوة وأما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة - حسا وحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا ينبغي أن يعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئا واحدا إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحده

معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد وأقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما أطل النظر إلى الشيء المحسوس أضربه حتى يصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فأما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فيما ذكرناه اندفع إشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل - وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من أتباع المشائين فإن التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل - يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم أمور شنيعة أخرى مذكورة في مواضعها ثم إنهم زعموا أن الجوهر المنفعل العقلي من الإنسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها

إدراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية بما ذا أدركت الصورة العقلية أ تدركها بذاتها المعرأة عن الصور العقلية فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١٨ نيرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات العارية «١» الجاهلة العامية العمياء كيف تدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تبصر وترى - ف مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ وَإِنْ أدركتها بما استتارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة إلى صورة أخرى وإلا لكان الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور إلى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف. و ليس لقائل أن يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها - وهي معقولة للنفس بذاتها «٢» بمعنى أن ما وراءها مما هي مطابقة إياها تصير معقولة للنفس بتلك الصورة. لأننا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولا لم يمكن أن يدرك بها

غيرها وليس توسيط تلك الصورة في إدراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعية في الأعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولا ويتوسيطه غيرـه. على أنا قد أوضحنا بالبرهان القاطع أن الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٩

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وإن قطع النظر عما سواه وليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرك كحصول الدار «١» والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والولد فإن شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات شي ء لدى ذات أخرى بل إنما ذلك حصول إضافة لها فقط نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتا متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي «٢» فكما ليست المادة شيئا من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور وليس لحق الصور بها لحق موجود بموجود- بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٠ نفسها إلى مرتبة الكمال فكذلك حاك النفس «١» في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة وليس لحق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عـرض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢١ لمعروض جوهر مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض «١» إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شي ء وحصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراك أقوى في التحصيل والتكميل له من

الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنعود من بعد إلى دفع الشكوك التي لأجلها قد تحاشي القوم - كالشيخ الرئيس وأتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيرة مجال شك واضطراب ففي هذا المطلب بتوفيق الله العظم - فصل (٨) في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول [أدلة المنعنين لذلك] اعلم أن الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نص على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول وأصر على إبطال ذلك القوم غاية الإصرار واستبعد ذلك غاية الاستبعاد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٢
و نحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم نأخذ في التفصي عن إشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الإشارات إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشـ تركـ وتـجـدد مركـب لا بسـيطـ.
و قال أيضا زيادة تنبيه وأيضا إذا عقل آ ثم عقل ب أ يكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر ويلزم منه مـا تقـدم ذكره.
و قال فيه أيضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوروس عمل في العقل والمعقولات

كتابا يثني عليه المشاءون وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه- ولا فرفوربوس نفسه وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم أن قول القائل إن شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فإنه إن كان كل واحد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٢٣ من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا.

و قال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فإني لست أفهم قولهم إن يصير شيء شيئا آخر ولا أعقل أن ذلك كيف يكون فإن كان بأن يخلع صورة ثم يلبس صورة أخرى ويكون هو مع الصورة الأولى شيئا- ومع الصورة الأخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني بل الشيء الأول قد بطل وإنما بقي موضوعه أو جزء منه وإن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشيء شيئا فأما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء - موجودا أو معدوما فإن كان موجودا والثاني الآخر أما أن يكون موجودا أيضا أو معدوما فإن كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وإن كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا وهذا غير معقول وإن كان الأول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو وحصل شيء فالنفس كيف يصير صور الأشياء وأكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنف لهم إيساغوجي وكان حريصا على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل أهل التميز في ذلك كتبه

و ثانيهما أن الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة- الأول أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٥
و هذا لا شك في استحالة لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد.

و الثاني أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر- مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملا ذاتيا أوليا وهذا أيضا لا شك في استحالة فإن المفهومات المغايرة لا يمكن أن تصير مفهوما واحدا- أو يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة أن كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنه عاقل ويصدق عليه أنه معقول حتى يكون الوجود واحدا- والمعاني متغايرة لا تغايرا يوجب تكثر الجهات الوجودية.
و الثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه أولا لاستكمال وقع له في وجوده «١» وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإن جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان- يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد.
لا يقال هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية إنما وجدت في الإنسان- بحسب كثرة قواه لا بحسب قواه واحدة.
لأننا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فإن جميع قوى الإنسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الأعضاء عن مبدأ واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الأصل وهو حس الحواس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٦
و عامل الأعمال كما أن العقل البسيط الذي أثبتته الحكماء هو أصل المعقولات المفصلة- وسينكشف لك في هذا الكتاب أن العقل الفعال في

فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٧
هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك.

قلنا نختار أنه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل آ واتحد به إلا ما هو
من باب القصور والنقص كالصبي إذا صار رجلا فإنه لم يزل منه شيء إلا
ما هو أمر عديمي- كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عند
ما يبين أقسام كون الشيء من شيء- حيث قال هناك إن كون الشيء من
الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه
بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنما هو صبي لأنه في طريق
السلوك إلى الرجولية مثلا فإذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لأنه لم يزل
عنه أمر جوهرى ولا أيضا أمر عرضي إلا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة
بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر والثاني بأن يكون الأول ليس طباعه أنه
يتحرك إلى الثاني وإن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته
ولكن من جهة حامل ماهيته وإذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي
بالفعل إلا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة
مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها
صورة الهوائية والقسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي
لأول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني
بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في أن كون
الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متحدا
بالثاني وهو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من
قبيل القسم الأول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فإن كان كما كان
فسواء عقل آ أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنما يلزم لو لم
يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من
الشيخ مع عظم شأنه وقدره حيث حكم بأن النفس الإنسانية- من مبدأ كونها

بالقوة في كل إدراك حتى الإحساس والتخيل إلى غاية كونها عاقلا بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلها كما هو شأن

العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شي ء من الأشياء التي لم يكن صادقا عليها في أوائل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٨ الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء ع ونفوس المجانين والأطفال بل الأجنة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية وحقيقتها وإنما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل «١» إن هذه الكمالات الوجودية- كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانية وماهيتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أن زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مرارا ليست إلا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فإن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تابعة له وقوله وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شي ء من مقوماته ولا من وجود ذاته إلا ما يتعلق بالنقص والعدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره وليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواء والبارد إذا صار حارا وقوله وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شي ء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط. قلنا قد مر أن الذي قد بطل كان أمرا عديميا من قبيل القوة والاستعداد- على أن لنا أن نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة وأن أي المقولات يقع فيها الحركة من إثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف والكم «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٩

بل الجوهر أيضا يجوز أن يكون ذات الشي ء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتا ووجودا ويحدث شي ء آخر منفصل

الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإن ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآتات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالي الآتات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالتة في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوما عن موجودات كثيرة إنما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لأن كل وجود بالفعل له تعيين خاص بالفعل ومع محال أن يصير هذا التعيين بعينه ذلك التعيين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع أن يصير ماهية أخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان - مفهوم الفرس حملا ذاتيا أوليا كيف وكل ماهية من حيث هي ليست إلا هي - وأما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا إلا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوقو الفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والأعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد. و قوله هذا أيضا يقتضي هيولى مشتركة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٠

قلنا نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان «١» وأما قوله وتجدد مركب لا بسيط فغير مسلم إن أراد به المركب الخارجي في ذاته لأن كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد تهيأ لأن يصير عقلا

قولـه إنـمـا القـبـول فـي القـابـل للـشـي ء .
قلنا نعم ولكن بمعنى آخر القبول قد يعنى الانفعال التجديدي الذي يكون
لحدوث مقابل الشئ ء كالمتمصل إذا صار منفصلا والماء إذا صار هواء وأما
القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشئ ء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا
المعنى بالقياس إلى اشتداده في الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا
للعدم الخارجي للشئ ء وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني له والأول شأن
المادة القابلة « ٢ » والثاني شأن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٢
الصورة المتعلقة بها « ١ » وأما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس
فيها كمال منتظـر .
و قوله فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب
فيكون القبول واللاقبول واحدا .
قلنا ذلك الغير ليست غيبيته بأنه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد
مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لأن المراد من صورة الشئ ء
عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شئ ء لا تكون إلا
واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك
كما أنه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس إذا
قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة فربما كانت
صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والأرض
المعقولة فكل منها صورة جسمانية إذا وجدت في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٣

الخارج أعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي وإذا وجد
المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم أن يكون صورة
ذاته « ١ » أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه
أعلى وأشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية لأن الوجود العقلي وجود

عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام وما
فيه_____ا.

و قوله وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة
المعقولة- قد صارت غير ذاتها._____ا.
قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم
مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار أفضل وأشرف.
و قوله بل النفس هي العاقلة والعقل إنما يعني به قوتها التي بها يعقل أو
يعني به صور هذه المعقولات ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل
والعاقلة_____ل والمعقولة_____ول شيئاً واحداً.
قلنا أما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لأن تلك القوة سواء
أريد بها استعداد النفس «٢» أو ذاتها الساذجة «٣» عن صور المعقولات في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٣٤

ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل وإلا لكان شيء
واحد بعينه قوة وفعلاً جهلاً وعلماً وأما كون تلك الصور المعقولة عقلاً بالفعل
على ما زعمه من أن الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان
البشري اللحمي كان عاقلاً لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن
استحالته وأوضحنا فساداً من الجانبين- أما من جانب النفس فالذات العارية
من العقل كيف تعقل صور عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن
وجودها وأيضاً ثبوت الشيء للشيء مطلقاً كما أنه فرع لثبوت المثبت له إن
ذهنا فذهناً وإن خارجاً فخارجاً لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم في
ظرف من ظروف الوجود أو في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر
له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة أن الموجود لا يوجد إلا لموجود لا
لمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فإن الوجود العقلي
الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء إلا وله في ذاته
مثل هذا الوجود بأن يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا

لمعقول بالفعل كما أن المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت إلا لمعقول بالقوة كالأجسام والمقادير التي هي ذوات الأوضاع فقد علم أن النفس قبل أن تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات - اللهم إلا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل أن أشرقت على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال وأما من جانب تلك الصور العقلية « ١ » فقد علمت بالبرهان الذي ألهمني الله به أن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم عقلا أو لم يوجد فإذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا .
و اعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصيرين في إنكار القول باتحاد العاقل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٥
و المعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد وأقام الحجة عليه في الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقاديا له لاستبصار وقع له من إضاءة نور الحق من أفق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات اعتذارا عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا أنه قد صنف هذا الكتاب تقريرا لمذهب المشائين من أصحاب المعلم الأول في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الأوائل - لم يتوارثه أحد من علماء النظار أولي البحث والاعتبار لو لا أن من الله به على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم فصل (٩) في قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال

[أدلة المنع عن ذلك كـ]
إن المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية أن هذا المذهب أيضا
كالمذهب الأول باطل فإنه أيضا قريب المأخذ من الأول فذكروا في بطلانه
أن العقل الفعال إما أن يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر أو يكون ذا أجزاء
وأبعاض- والأول يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع
المعقولات لأن المتحد بالعقل ولجميع المعقولات لا بد وأن يعقل كل ما يعقله
وإن كـ أن يتحد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٦

ببعضه لا ب كله وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن
الحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية
فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لأن
المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية- ثم كل من تلك المعقولات يمكن
حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل
عمرو فإذن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية- متحدة بالنوع لا
مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع- وهذا
مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهة أخرى وهو أن تلك المتحدات
بالنوع لا يتميز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا
يجوز إلا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فأجزؤه أولى بالتجرد فهي
غير متميزة بالعوارض فهي غير متكررة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا
هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون
في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب وإليه أشار الشيخ في الإشارات
بعد حكاية هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد
يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة
واصلة إلى كـ ل معقـول.

[تحقيق الأمر]

أقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوباً إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة- لا أيدينا الدائرة فقط وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرعنا إليه طلباً لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب ملتجى ء ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجوداً واحداً يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها وإليه معادها وهو أصل المعقولات وكل الماهيات- من غير أن يتكرر ويتجزى ولا أن ينقص بفيضان شي ء منه ولا أن يزداد باتصال شي ء إليه لكن موضع إثبات هذا الجوهر وأحكامه ليس هاهنا بل سيأتي من ذي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٣٧ قبل أن شاء الله تعالى والذي يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين- لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم إيـاه- عن سنن الصواب أمور ثلاثة. أحدها أنه قد مر أن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية وقد فرغنا من إثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه.

و ثانيها أن العقل هو كل الأشياء المعقولة والبرهان عليه مما أقمناه في موضع آخر ومعنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس أن تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة «١» فإن ذلك ممتنع فإن الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها أيضاً وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية وأجزائها بالوجود الخاص بها إما خارجاً أو عقلاً فكما أن لكل من النوعيات وجوداً حسياً يتميز به أشخاصها ويتزاحم تزاحماً مكانياً كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص-

يتباين بحسبه أنواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئاً ومن النبات شيئاً آخر جعلاً ووجوداً بل المراد أنه يمكن أن يكون جميع الماهيات- الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجوداً بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته. و ثالثها أن وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الأعداد كوحدة الجسم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٨

مثلاً وحدة السواد واللون أو الحركة بل وحدة أخرى والفرق بين الوجدتين في المعنى أن هذه الوحدة التي في الأجسام والجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإن الجسمين أعظم من جسم أحدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد وأن يحصل تغير في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فإننا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار والأين وغيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في اثنيثيته إلا كما تجد الأول في وحدته ولذلك قال صاحب التلويحات- صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانياً فإذا نظرت إليه فإن هو هو إذ لا ميز في صرف شيء «١» فإذا تقررت هذه المسائل فنقول إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شأنها أن يصير عالماً عقلياً فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فإذا فرض أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٩

يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلاً وقد قررنا أن المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود إلا بأمر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في

العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال - من الفرس العقلي أمر واحد وقد مر أيضا أن النفس يتحد بكل صورة عقلية أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس أدركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح أن يوجد في أشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزئة - فكذا لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل الفعال - تجزية العقل الفعال ولا يلزم أيضا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة - ومن أشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية «١» وقياسها على الوحدة العددية أ لا ترى أن الإنسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لأن وحدة الحيوان وحدة مرسله والوحدة المرسله يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها وكذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٠ حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية [كلام المعلم الأول والجواب عنه]

قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا إن العالم الأعلى هو الحي التام - الذي فيه جميع الأشياء لأنه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل - وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياة - كأنها حياة تغلي وتفور وجرى حياة تلك الأشياء إنما ينبع عن

عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم. و قال فيه أيضا إن اختلاف الحياة والعقول هاهنا إنما هو لاختلاف حركات الحياة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة إلا أن بعضها أنور وأشرف من بعض «١» وذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهية- وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة وأما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن ذلك محال في العقول الأولى «٢» فالعقل الأول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤١

إذا عقل شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا «١» فالعقل الأول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحياة نوعية وكانت الحياة الشخصية ليست بعبادة للحياة المرسله فكذا العقل الشخصي ليس بعباد للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعباد للعقل الأول وكل جزء من أجزاء العقل- هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة- فإذا صار بالفعل صار خاصا وأخيرا بالفعل وإذا كان أخيرا بالفعل صار فرسا أو شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها فحدث منها حيوان دني ضعيف فإذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه أنياب- على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول. و لا يخفى ما فيه من التحقيق والتتوير لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل إلا أن في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذرا من غفلة

الناظرين فيها عنه وعدم تفتنهم به فقله لاختلاف حركات الحياة والعقل أراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الأولى كالوجوب والإمكان والشدة والضعف واختلاف الحثيات الناشئة من جهة قريبها وبعدها عن المبدع الأول

ف_____المراد بالحركة هاهنا_____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٢

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة إما بحسب الكيف فكالوجوب والإمكان والوجود والماهية فإن الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة الماهية والإمكان وأما بحسب الكم فكدراجات القرب والبعد من الأول فالصادر عن العقل العالي «١» القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل وبالأخرى ماهيات الأنواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانية وثوانيتها كالحيوانية وثالثها كالنباتية وقوله فإن ذلك محال في العقول الأولى - أراد بها العقول التي في الطبقة النازلة «٢» وقوله وكانت الحياة الشخصية ليست بعمامة للحياة المرسله أراد بالحياة المرسله ماهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٣

العقلية الكلية وكل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه في الوجود فالماهية من حيث هي يحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم - وغير ذلك من الأحوال وأما صورتها العقلية فهي لا محالة أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة وأما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها وتعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعماد للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية وهي ليست بعمامة للعقل المفارق لأنها متحدة به «١» وقوله وكل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنوية التي هي قد تكون

صوراً عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان - المعقول من رأس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فإن حكم كل منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقولة والمحسوسية «٢» وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصاً وأخيراً بالفعل اعلم أن المراد بالقوة والفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإن المراد هاهنا بالقوة كـ _____ ون الوجود _____

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٤

الواحد مشتملاً بوحده على ماهيات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل أنه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد أنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعالية محضة بلا قوة كما قررناه وكذا المراد بالفعل هاهنا - ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية وباقي ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة

فصل (١٠) في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم

قال العلم والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة «١» إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقل وأما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٥

أن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوماً في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المبنية

بالأدلة فإن الحجة لما قامت- على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها ولما قامت الدلالة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول إن كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاقة أما ركاقة مذهبهم فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة- ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء وأما ركاقة كلامه وبيانه- فحيث لم يظهر مما ذكره أن العلم أي نوع من أنواع الإضافات « ١ » فإن مقولة الإضافة أيضا كسائر المقولات وعوالي الأجناس يحتاج في تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بأحد من الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات فإن ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الأمور المتقررة اللازمة للإضافة كالقدرة والإرادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والألم والرحمة وأشباهاها فيقال مثلا الإرادة حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٦ ذات المراد استحال من ذلك المريد أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد وتلك الإضافة هي الإرادة وأما إذا كان المراد غير المريد ما أمكن لذلك المريد من حيث هو هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو هو- حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المراد عند المريد أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما وكذا في سائر الصفات- حتى القدرة والتحريك والغضب. فإن قلت الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن أن يكون شيء واحد محركا لنفسه أو غضبانا على نفسه.

قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره- ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا إذا حكمنا بأن المحرك غير المتحرك أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء وسنعود إلى إيضاحه « ١ »

فصل (١١) في تحقيق أن كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة فـي الـذات ولا فـي الـاعتبار

قال الفخر الرازي إن الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعري ظنوا أن العاقل لا بد وأن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره « ٢ »

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٧

لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شيء واحد.

أقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله فإننا بإعلام الله وتنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء- فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله وأما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه- ولا حاجة إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

قال الشيخ في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان أنه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لأن المانع من كون الشيء معقولا هو أن يكون في مادة وعلائقها وهو المانع أن يكون عقلا فالبري عن المادة والعلائق- المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولأنه عقل بذاته فهو أيضا معقول بذاته- فهو أيضا معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا أن هناك أشياء متكررة وذلك لأنه بما هوهوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له أن ذاته

له هوية مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء ع
والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء ع وليس من شرط هذا الشيء ع أن
يكون هو أو آخر بل شيء ع مطلقا أعم من هو أو غيره- فالأول باعتبارك أن
له ماهية مجردة لشيء ع هو عاقل وباعتبارك أن ماهيته المجردة لشيء ع هو
معقول وهذا الشيء ع هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء ع
وهو ذاته ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء ع هو ذاته- وكل من تفكر
قليلا علم أن العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٨

لا يتضمن أن ذلك الشيء ع آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئا
محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع
آخر من البحث يوجب ذلك ويبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما
يحرك ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن في الأشياء شيئا محركا
لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك
يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرك بلا شرط أنه آخر أو
هو والمحرك يوجب أن يكون له شيء ع متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو
وكذلك المضافات نعرف اثنتين لها لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة
في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحدة جهتي
العقلية والمعقولة في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك
قائلا إن الشيء ع إذا عقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفة بالعقلية هي
بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولة لكن وصف العقلية ليس بعينه
وصف المعقولة «١» والذي يدل عليه أن كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء
ع أو عما يكون جزءا من حقيقته استحالة تصور أحدهما مع الذهول عن
الآخر ونحن يمكننا أن نحكم على الشيء ع بكونه معقولا وإن لم نحكم بكونه
عاقلا وأيضا يمكننا أن نحكم بكون الشيء ع عاقلا وإن لم نحكم بكونه معقولا
فإن العقلية والمعقولة وصفان متغايران وقد بينا أنهما أمران ثبوتيان فإن

همــــا أــــمــــرــــان ثــــبــــوتــــيــــان مــــتــــغــــاــــيــــران.
 فإن قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلا إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته
 وبالعكس فعرفنا أنهمــــا واحــــد «٢».
 الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٩

فنقول إن للعقلية حقيقة وللمعقولة حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى
 الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنه لما كان المرجع
 بالإنسان والبشر إلى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى
 ثبت أحدهما ثبت الآخر ولما أمكننا أن نفهم ماهية العقلية عند الذهول عن
 المعقولة- وكذلك بالعكس عرفنا أن ماهيتها مغايرة لماهية المعقولة وإذا ثبت
 تغاير الصفتين- ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لأنه إذا
 ثبت تغاير أمرين في موضع- ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان
 مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع.
 فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته إلا إذا عقل منه
 كونه معقولا لذاته فنقول إن هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومات فإن
 العلم بالأبوة يلزم العلم بالبنوة وإن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما أ رأيت
 لو فرضنا كون الشيء محركا فالعلم بالمحركية هناك يلزم العلم بالمتحركية
 مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر أن
 كون الشيء عاقلا- يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها إحداهما
 هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى وأما أن كونه عقلا يغاير كونه
 عاقلا ومعقولا فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين
 مفهوم الشيء ووجوده وتوهم أن المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود
 ولم يتفطن بأن صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وإرادته وحياته
 وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده
 ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا

بحسب التحليل بنحو من الأنحاء وأيضا لا شبهة في أن ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وإن كانت في ظرف العقل متعددة فعلم أن كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضيه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥٠

تغايرها في الوجود في موضع آخر ولم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود- يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات الأحدية الإلهية وأيضا يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الأبوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشيء أباً لنفسه وابناً لنفسه وكذا الحال في كون الشيء محركاً لنفسه ومتحركاً عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما وذاتا وماهية ووجودا فلما ذا أجمعت الحكماء على أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محركاً لذاته ولا أباً لذاته ولا معلماً لذاته وقد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلا لذاته ومعقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أن العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك أن مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود- فجاز أن يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقا لحمل معاني كثيرة- وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير أن ينتظم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته- وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والإمكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى والماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

و قال أيضا إنا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء فأما أن يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها نعقل ذاتها أو نعقل ذلك قوة أخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء وقوة نعقل بها هذه القوة- ثم يتسلسل بها إلى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر- وبهذا تبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقلون عاقلون شئ شيء آخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥١

و قال أيضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنييه في الذات ولا اثنييه في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شيء واحد انتهى

فقد ظهر وتبين أن الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى أنه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا أنها ألفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله أنها مترادفة الألفاظ- عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فإنها معلومة المعاني لأكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه إلا لذاته وذلك لتوهمه أنهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الأولي وذلوله عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة- بعضها على بعض حملا أوليا غير متعارف.

ثم قال صاحب التشكيك وأيضا قد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا أن وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك نحن لما بينا أنها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأن العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدأ برهان أقوى على صحة ما اخترناه فنقول إن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وإلا لكانت حقيقة الإدراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت أن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور «١» فهو إذن أمر غير مطابق الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٢ لذاته وذلك الغير المطابق إن كان له نسبة وإضافة إلى ذاته فذاته «١» إنما صارت معلومة لأجل تلك النسبة فالعلم والإدراك والشعور هو تلك النسبة وإن لم يكن إليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصير ذلك الشيء معلوما - لأن حقيقته غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوما فهذا برهان قاطع على أن العلم حالة نسبية انتهى.

أقول والعجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى الشيء الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي به يهتدي الإنسان إلى مبدئه ومعاده عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود أ ما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ أ ما تدبر في قول الله سبحانه وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ وفي قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أ لم ينظر في معنى قول رسوله ع: الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن

فهذا وأمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجا وذهنا- إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده وقد نبهنا مرارا على أن للماهية الواحدة قد يكون أنحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون لكثير من الماهيات- المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان إدراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الإدراك وكل ما هو حقيقة الإدراك حقيقة الذات أقول في الجواب إن أراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة «٢» فإن قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشيء لذاته وكلما تحقق إدراك الشيء لذاته كـ _____ ان ذلك الإدراك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٣

بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله وكان لا يثبت أحدهما- إلا والآخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع إن أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وإن أراد بالحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى إذ لم يدع أحد من الحكماء أن مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات المجردة فالمغلطة إنما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود أو بين الماهية والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافة لو تأمل قليلا وأحضر باله وتفكر أن هذه الإضافة التي سماها الإدراك- والشعور أو العلم ما ذا منشؤه وملاكه ولما ذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر وإلى بعض الأشياء دون آخر على أن الحق عندنا أن في جميع الإضافات الواقعة في نفس الأمر لا بد من حصول أمر وجودي «١» متقرر أولا في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توجد الإضافة وذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافة ومنشؤها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائما غير مستقلة القوام والماهية _____ ة «٢»

فصل (١٢) في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته
قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حالة إضافية
«٣» أو قلنا إننا إننا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٤
عبارة عن تمثيل صورة المدرك في المدرك أن الشيء كيف يعلم ذاته فإن
العلم إن كان أمرا نسبيا فالنسبة إنما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا يضاف
إلى نفسه فلا يكون عالما بذاته وإن قلنا عبارة عن التمثيل فالشيء إنما يتمثل
لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول.

أقول الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء
بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود
لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علما لغيره «١» وإن لم يكن لغيره
كان علما لنفسه وهذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون
وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها
والأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين
الوجود والماهية مجازية إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب التحليل فالنسبة وإن
أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف آخر «٢»
فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوة والبنوة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٥
و الكاتبية والمكتوبية أوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل أن
يكون الأب والابن المضاف إليه ذاتا واحدة وأما إذا كانت النسبة تحققها في
اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضا في ظرف النسبة
وبحسبها وهذا القسم الثاني على وجهين.
أحدهما أن يكون الطرفان وإن لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما
ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم وخاصية في ظرف
التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالماهية والوجود فإنهما مع اتحادهما

في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضا والآخر معروضا- فإضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه مباينا له- بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين.

و القسم الثاني أن يكون الطرفان لا يتغايران أصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في شيء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه- لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره إذا وصف بكونه موجودا لذاته أو قائما بذاته أو عالما بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له حياة فإن هناك بالحقيقة لا نسبة ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من أقسام الإضافات والنسب بل وجود بحث هو بعينه مصداق العلم والقدرة والإرادة والحياة وسائر الكمالات فكما أن موجوديته ليست تقتضي أن يكون فيه صفة وموصوف إذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض إذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفا وإضافة بينهما- فنقول هو تعالى ذو وجود وعلم وإرادة وذلك لأن هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافة الاتصاف والعروض وأمثالها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود- وكمالاته على ذات الباري فيقال إن وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٦

إرادته وسائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الإضافة بينه تعالى وبين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيهها على سلب الزوائد عنه تعالى «١» لا على إثبات الإضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية- فإذا تقرر هذا فنقول

إضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثرا
لا في الخارج ولا في الذهن وذلك لأن تلك الإضافة شي ء يعتبرها العقل
قياسا على عاقلية شي ء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع
ذات بسيطة غير محتجة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا
«٢» فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما أن موجودة
الوجود لذاته لا توجب اثنيية في الذات ولا في حيثية الذات إلا بمجرد
الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات
والحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أن المفهومات
المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه
أصلا يمكن أن يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحد في الوجود فيه وإن
كانت في مواضع أخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج أو بجهات
مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع
يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها صورة مجردة عن المادة- يصدق عليها
مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير
موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجود بري ء
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٧

عن الشرور محبوب وكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا
يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير
استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات «١»
فلنرجع إلى دفع بعض البحوث
قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشي ء معقولا هو أن يكون ماهيته
المجردة عند شي ء وهذا أعم من كونها عند شي ء مغاير لها
فإن الكون عند الشي ء أعم في المفهوم من الكون عند شي ء مغاير ولقائل
أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشي ء
حالة إضافية وهي لا تعقل إلا بين الشئيين- أ رأيت لو أن قائل يقول

المحركية للشيء أعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فإن كان ذلك باطلا فكذلك هاهنا أقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته- لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الأعمية بل ببيان وبرهان آخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره- إن بمجرد هذه الأعمية يثبت صحة كون الشيء معقولا لذاته وإلا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته إذا ثبت كونه معقولا لشيء كيف والأعم غير مستلزم للأخص- فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه إنسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه إنسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة وإزالة ما ربما يتوهم أحد- أن مفهوم عاقلية الشيء يقتضي أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايفين- وينافي كونه عاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأن نفس مفهوم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥٨

المضاف لا يقتضي إلا مغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات إنما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمحرك فإن مفهومه لا يزيد على كون الشيء- مبدأ لتغير شيء على التدرج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم أن ذلك الشيء غير المحرك أو عينه وكذا الموجد والفاعل وإن علمنا أن المحرك والموجد والفاعل لا بد وأن يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية- ولا يكفي فيها المغايرة في الماهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته- أو موجودا لذاته فإن هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملات الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد

عرف بالبرهان لا بأن معقولية الشيء أعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشيء علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء «١» حيث قال العلم من جملة الأمور الإضافية والذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فما يرجع إلى تحقق الإضافة له من حيث إنها عالمة مخالفة للذات من حيث إنها معلومة فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافة للذات الواحدة عنده تبيين هاتين الجهتين.

و نقل عن الشيخ أنه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية- وتلك الشخصية زائدة أبدا على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصرا في ذلك الشخص وإلا وقعت الكثرة فيه- ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية- ولما تحقق هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الإضافة فيكون لنا تلك الحقيقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٩

من حيث هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع ولذلك المجموع إضافة المعلوماتية إلى تلك الحقيقة.

أقول إنني ما رأيت نسخة المباحثات وهذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ «١» وذلك لأن العالمية والمعلوماتية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي والتشخص ليس بأمر زائد على الوجود ووجود الشيء يتقدم على الماهية وعلى إضافتها إلى الوجود فإذا إضافة ماهية الشيء إلى الشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص- إلا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحدة فالأولى ما سبق بيانه.

لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأننا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس إلى الماهية المتحصلة به والصورة بالقياس إلى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف أن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٦٠
فصل (١٣) في أنواع الإدراكات

اعلم أن أنواع الإدراك أربعة إحساس وتخيل وتوهم وتعقل فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين والتمت والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات «١» لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه وذلك لأنه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس - أن يكون مناسباً له لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساساً به فيجب أن يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريداً تاماً والتخيل أيضاً إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي والتعقُّل هو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٦١
إدراك للشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك وكل إدراك لا بد فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتبة في التجريد الأول مشروط بثلاثة

أشياء حضور المادة عند آلة الإدراك واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الأول والثالث مجرد عن الأولين والرابع عن الجميع واعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه وهو الإيضاف « ١ » إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٢

الجزئي وعدمها « ١ » فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة « ٢ » والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته وكل إدراك يحصل به نزع « ٣ » لحقائق الأشياء - وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل المواد فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد وأما ما كان بذاته عقلا - فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتبا عقليا أخذا من المبدأ الأول - إلى العقول التي هي الملائكة المقربون إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى - إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الأول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريد - وهي الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصير عالما جنانيا وملكا كبرى را عريض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٣

كعرض السماوات والأرض فإن العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها واعلم أن العوارض الغريبة التي يحتاج الإنسان في التعقل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء ومعانيها إذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة أخرى معه وكذا التي لا بد في تخيل الشيء إلى تجريده عنها ليست هي صورتها الخيالية إذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخييل هيئة أخرى معه بل

المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانيا مصحوبا للأعدام الحاجبة للأمور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضا وجودا مقداريا وإن كان مقدارا مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير إدراكية وأما الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا يوجد تارة إنسانا شخصا ماديا وتارة إنسانا نفسانيا وتارة إنسانا عقليا كلياً - فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع وبما حققنا اندفع إشكال مذكور في كتب القوم وهو أن الصورة العقلية - من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة.

وقد أجب عنه في المشهور إن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص - في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونها علما بأمر كلي

«١» يقال لــــه إنــــه علــــم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٤

كلي لأن معلومه كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك بل لأن معلومه كذلك - لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إن المتقدمين سمو ذلك العلم كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين ولم يقفوا على أغراضهم فزعموا أن في العقل صورة مجردة كلية ورد هذا الجواب بأن الإنسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو - فإن الإنسانية المتتالة لهما معا من حيث هي متتالة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما «١» ولا هي فيهما معا

«٢» لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منهما أي من الإنسانيتين وكذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزءاً من ثلاثة أجزاء لأن عدد الإنسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص نعم الإنسان إذا أخذت ماهيته لا بشرط شيء - فليست هي من تلك الحيثية إلا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئاً منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة وأما الإنسانية الكلية التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلاً جزئية ومن حيث إنها متعلقة بكل واحد واحد من الأشخاص كلية ومعنى تعلقها «٣» إن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٦٥

كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها وأما معنى تجريدتها فكون تلك الطبيعة - التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وإن كانت باعتبار آخر ملفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه يدرك نفسها - أقول لا منافات عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين «١» وقد علمت منا أن الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الأعراض في محالها - حتى تصوير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيات المكتتفة بالنفس إذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيات النفسانية لا يمكن أن تصوير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل ففيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوة العاقلية والمعقولية لا فعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود «٢»

وصار وجودها وجوهاً وأخـ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٦
و تشخصها تشخصاً عقلياً كلياً صلح لأن يصير عين المعقولات ويتساوى
إليه نسبة الشخصيات «١» وبالجمله الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات
النفسانية وليست وجودها وجوداً نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة
والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت أيضاً أن معنى
التجريد في العقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض
الزوائد ولا أن النفس واقفة والمدرجات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس
«٢» ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان
معاً وينسلخان معاً من وجود إلى وجود وينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة ومن
عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعد ما كانت
بالقوة في الكل

فصل (١٤) في أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير

الواحد

أما توحيدها للكثير فهو عندنا «٣» بصيرورتها عالماً عقلياً متحداً بكل حقيقة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٧
مصادقاً لكل معنى معقول لكونه عقلاً بسيطاً فعالاً لتفاصيل العلوم النفسانية
«١» وعند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن
الأشخاص - الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخصاتها وسائر عوارضها
اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة «٢» والثاني
بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقرن الفصل
بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة - اتحاداً جمعياً أو حملياً وأما قوتها
على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقلية «٣» وتنزيلها في
قوالب الصور المثالية وقيل بتميزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل
وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها - وفصل

جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق -
والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس أمورا كثيرة في
العقل - ولذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه
على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في ماهية الشيء وحقيقته ويستتسخ
منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها وأما
الإدراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فإن الحس
لا ينال إلا ظواهر الأشياء وقوالب الماهيات دون حقائقها وبواطنها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٨
فصل (١٥) في درجات العقل والمعقول
قالت الحكماء أنواع التعقلات «١» ثلاثة
أحدها أن يكون العقل بالقوة

أي لا يكون شيئا من المعقولات «٢» ولا له شيء من المعقولات
حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها
ومراتبها فإن العقل الهولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يصير مدركا
للحقائق كلها وتحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه
بالفطرة الأصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لأنه صورة في مادة أو
في حس أو في خيال - لكن القوة العقلية مجرد صورته عن المادة على ما
أوضحته الحكماء وسنوضحه إن شاء الله تعالى فتكون فاعلة عند ذلك
للصور العقلية المفصلة وقابلة لها والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم
حسي وكل عالم حسي فإنما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت
صورتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٩

لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهولاني
مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة
عقله شبيها بالعالم العقلي وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته

ماهية كل موجود وصورته فإن عسر عليه شيء من الأشياء فإما لأنه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيسا شبيها بالعدم وهذا مثل الهبولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية وإما لأنه شديد الوجود قوي الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فإن كون النفس الإنسانية في المادة- يورثها ضعفا عن تصور الباهرات جدا في طبائعها وذواتها فيوشك أنها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إليها وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبيها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الأشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يتشبه بالمبدأ الأول ومراتب القوة مختلفة كما وكيفا فقد تكون قريبة من الفعل وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقياس إلى الكل وقد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيرة في الحاليين لا تعد ولا تحصى وللكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة وخمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة وهو القوة القدسية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار العقول الفعالة.

و ثانيها أن تكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خيالية بحيث يشاهدها وكأنه ينظر إليها على التفصيل «١».

و ثالثها أن يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة- مقدسا عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله إن تصور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٠

من التصور وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه وحضرك جوابها في الوقت - وأنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة بل إنما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل فإن قال قائل إن هذا أيضا علم بالقوة - لكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لأن لصاحبه يقينا «١»
بالفعل _____ ل _____ حاصل _____ لا لا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧١

يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة فذلك اليقين إما لأنه متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل «١» فإن الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلًا بالفعل «٢» لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء إلا والأمر من جهة ما يتيقنه معلوم وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر ومن العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعة مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثاني - فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب ألفاظه فأحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة - وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني وأما أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس - فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك واعلم أنه ليس في العقل المحض تكثر البتة ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة

يفيض عنها على النفس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٢
و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء
فإن عقلها هو العقل الفعال للصور والخلق لها لا التي يكون للصور أو في
صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس «١» وكل إدراك عقلي هو نسبة
ما إلى صور مفارقة للمادة ولإعراضها للنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع
به وللعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا

و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل
بالمعقولات

على الوجه الذي أقمنا البرهان «٢» والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن
بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية إصراره في إنكار
القول بذلك الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع
الإنساني - وفي الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد والمواد فيه المعاني
المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلًا له وكيف يخرج
النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه وأيضًا كيف يختزن فيه مع
بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند
المراجعة إلى خزانتها العقلية كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه «٣»
فإنه قال فيه فما ذا نقول الآن في الأنفس الإنسانية والمعقولات التي تكتسبها
وتذهل عنها إلى غيرها أ تكون موجودة فيها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٣

بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة
يخزنها فيها - وتلك الخزانة إما ذاتها وإما بدنًا أو شيء بدني لها وقد قلنا إن
بدنًا وما يتعلق ببدنًا لا يصلح أن يكون محلاً للمعقولات أو نقول إن هذه
الصور العقلية أمور قائمة في أنفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه
والعقل ينظر إليها مرة ويغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها وإذا أعرض عنها

لم يتمثل فتكون النفس كمرآة وهي كأشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس أو يكون كالمبدأ الفاعل يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير وأبطل باقي الشقوق وذكر أنه سيبين في الحكمة الأولى أن هذه الصورة لا تقوم مفردة وأشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها إلى أفلاطون وشيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الإشكال على طريقته أنه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجمله هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهية وفيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها أهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسألة إلا بأحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجودية والماهية منتزعة منه- وأن الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي الوجود يصير أكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية وإذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأجسام والمقادير يصير كل المعقولات وتماثل الأشياء على وجه أفضل وأشرف مما هي عليه «١» ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٤

البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الإشراق فإنه أنكر ذلك صريحا وكذا الإمام الرازي ومن في حالهم وطبقاتهم. فلقد قال في المطارحات ثم جاءوا أي المشاعون من الحكماء إلى كيفية تعقل الباري فقالوا وإذا كان عاقلا لذاته يلزم أن يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطوي في تعقل ذاته فإننا إذا عقلنا الإنسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها- وربما أوردوا مثالا تفصيليا وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة

وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة أخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل حتى يمثل منه الأسماع والأوراق والعلم الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة وليس علما بالقوة فإن الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأن علمه حينئذ ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا إلى الآخر كلامه- وقال أيضا ثم قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فإن لباحث أن يقول هل يعلم ذاته ولازمة جميعا أم لا « ١ » فإن لم يعلم فذلك حديث آخر وهو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٥

مستحيل وإن علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمة فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته وأما مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أن المسائل يصح إيرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسألة جواب عقييها وثانيا هو أنه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوة قريبة على التفصيل والفرق بين القوتين ظاهر - أعني ما قبل السؤال وما بعده فأحدهما قوة قريبة والأخرى أقرب فإن القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الإجمالي والتفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون وليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل على التفصيل وأما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فإن العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة « ١ » الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٦

لأُمور كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة
لأُمور كثيرة- لكانت مساوية في الماهية لتلك الأُمور المختلفة في الحقيقة
فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف وإن قيل
بأن هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم
التفصيلي بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك فثبت
أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلمهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون
صور المعلومات تحصل دفعة واحدة وأرادوا بالتعقل التفصيلي- أن يكون
صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمني واحدة بعد واحدة فإن أرادوا به
ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة
المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن
العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب وأما على
ما اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضا لأن
الإضافة إلى أحد الشئيين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد
حصلت تلك العلوم على التفصيل- فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على
الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٧
في تلك الحالة عالم باقنتداره على شي ء دافع لذلك السؤال «١» فأما حقيقة
ذلك الشئ ء- فهو غير عالم به قبل الجواب فإن لذلك الجواب حقيقة وماهية
وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على
التفصيل وهذا كما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شي ء يحرك البدن فكونها
محركة للبدن لازم من لوازمها- وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها
مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت أن ما قالوه باطل ويخرج من الدليل
الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد- علما بمعلومات كثيرة انتهى.

أقول هذا المقصد أرفع قدرا وأجل منالا من أن ينال غوره مثل هذا
الرجل- بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل

المشهوره فإن هذه المسألة وأمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر
الفكري والتتبع للأنظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن مما غفل
عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه أو قريب منه وقد ظهر منه ما قد
ظهر من التناقض بين كلاميه في إثباته العقل البسيط ومن إنكاره اتحاد
العاقول بالمعقول

فصل (١٦) في إمكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة
أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت
عقلا بسيطا هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك أن
العلم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٨
و التعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع
المعلوم- وكما أن بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي
والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وإن
عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات والشريف لب كثير الحيلة
بالمعاني وإن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم
له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس- فلا يمكن أن يحس بإحساس
واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالتعقل- فإن العقل الواحد يكفي
لإدراك معقولات لا تنتهى كما في العقل البسيط «١» وبالجمله فكل ما كان
العلم أعلى وجودا كان أكثر حيطة بالمعلومات وأشد جمعية للماهيات وأما
العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٩

فيتعلق بمعلومين دفعة واحدة كالحكم بين الشيئين بحمل أحدهما على
الآخر فإننا إذا حكمنا بثبوت شي ء لشي ء فلا بد من حصول تصورين دفعة
تصور الموضوع وتصور المحمول لأن الحاكم على الشيئين لا بد أن يحضر
المقضي عليهما عنده ففي وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين وإلا

لكان الحاضر أبدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافي الحكم والتصديق فوجب أن يتعدد الحكم أبدا وأيضا إذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة شيء في وقت من الأوقات فبهذا يظهر إمكان حصول التصورات الكثيرة وأما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأن المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وأيضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد «١» ومما يؤكد ذلك ويحققه أن النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية- وتجردها عن جلياب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفا ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات والأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها- حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة- فإن قلت نحن نجد من نفوسنا أنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذر علينا في تلك الحال الإقبال على إدراك شيء آخر.

قلت قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للإدراك الخيالي والوجود الحسي فإننا إذا قلنا- الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلا بمفاهيم هذه الألفاظ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٨٠

و ظهر في خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات فإذا قلنا وقلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس فإذا كان الأمر كذلك فربما يساعد على أن القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أمور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لأمر عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية وأما العقل فإنه يقوى على ذلك والذي يجده الناس كالمعتذر على نفوسهم من إدراك تعقلات متعددة

في وقت واحد منشؤه تعصي القوة الخيالية « ١ » عن تصويرها دفعة واحدة « ٢ » ومع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيلات التي ليست تصويرا للمعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير وشأن الحس تكثير الواحد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨١
فصل (١٧) في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة

لما ثبت فيما قبل أن البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلا الواحد « ١ » ويرد هاهنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الإشكال هو أن المعلول إذا تكثر فهو إنما يتكثر بأحد من أسباب التكثر إما تكثر العلة وإما لاختلاف القابل وإما لاختلاف الآلات وإما لترتب المعلولات في أنفسها - والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن أيضا أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر أو كاسبا له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفة الآلات - كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والإحساسات الجزئية إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأولية ثم يمتزج بعضها ببعض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٢
و يتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل أن حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم

الأولية بعضها ببعض- وهي لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتـ

فصل (١٨) في قسمة العلم إلى الأقسام

العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة- غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قولهم العلم بالجواهر جوهر- والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شي ء من نحو ذلك الشي ء فعلى هذا نقول- إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم إلى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها وإلى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحسولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن- وعندنا هو أن العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس- وقد مر أن التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثلها بين يدي العقل واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثل لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم أن تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنية وأعراض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٣

أعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس أو العقل وكل موجود

في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم إن شيئاً واحداً - يكون جوهرًا وعرضًا وبيننا وجه التفصي عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلي فـكـعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها وأما العلم الانفعالي فـكـعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملـة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها وما ليس بفعلي ولا انفعالي فـكـعلم الذوات العاقلة بأنفسها وبالأمر التي لا تغيب صورها عنها « ١ » ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها - وقد يكون علم واحد فعلياً من جهة انفعاليها من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام في المواد الخارجة ولا يخفى أن وقوع العلم على أفراد كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأوليـة وغير الأوليـة والأقدمية وغير الأقدمية والشدة والضعف فإن العلم بذات الأول تعالى أولى في كونه علماً من العلم بغيره وهو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو أشدها جلاء وأقوى ظهوراً في ذاته وأما خفاؤه علينا فكما علمت سابقاً من أنه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه فجهة خفاؤه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كـل جـوهر هـو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٤

أشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض وأما إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشـتـراك أو التجـوز

فصل (١٩) في الإشارة إلى إثبات القوة القدسية

اعلم أن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة -

وعند تمام الاستعداد لا فرق في الإفاضة بين الأوليات والثواني فحال الإنسان في إدراك الأوليات كحالهِ بعد النطق للحدود الوسطى في إدراك النظريات في أنها كأنها تحصل بلا سبب ووجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهراً مكشوفاً وقد يكون باطناً مستوراً والملقى للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء- ولكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر وقد يبرز من مكن الغيب إلى عالم الشهادة والأول كما للأنبياء والثاني كما للأولياء عليهم السلام أجمعين وأما هذه الأسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدات ليست بموجبات ولذلك قد يختلف وقد يتخلف وبيان ذلك أن كل انتقال من الأوليات إلى النظريات إما أن يكون بتعليم معلم بشري أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وأن ينتهي بالأخرة- إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته وإلا لتسلسل التعلم والتميم والتعلم «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٥

إلى غير النهاية «١» ولأن كل من مارس علماً من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وأن يستخرج بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه وأستادوه قل ذلك أو كثر فإن باب الملكوت غير مسدود على أحد إلا لمانع من نفسه وحجاب من غلظة طبعه فبقدر سعيه وحركة باطنه يتلطف ذهنية قلبه ومقدحة طبعه ويستعد كبريت نفسه لأن ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت- وكيف لا وقد بينا من قبل أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وعرفت أن حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فكثيراً ما يقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو

شهادة عدل أو تواتر فظهر أن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فإنه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس - فرب إنسان بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو أكب طول عمره على الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٦

مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها وانصرف عنها بدون مطلوبه ورب إنسان يكون بضد ذلك حتى إنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفظة حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء وكثرة وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قوية الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير والرحموت فمثل هذا الإنسان يدرك لشدة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علما بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى - وكذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف أما الكم فلكونه أكثر استحضارا للحدود الوسطى وأما الكيف فمن وجوه أحدها أنها أسرع انتقالا من معقول إلى معقول ومن الأوائل إلى الثانوي ومن المبادي إلى الغايات - وثانيها أنها تدرك العقليات الصرفة من حيث إنياتها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها وماهياتها العامة فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك دون المعارف الكلية «١» وإن كانت هي أيضا وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحكمت ورسخت أصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٧
و ثالثها أن سائر النفوس تعين المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها - وأما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن أولا ويتأدى

الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادي اللمية فصل (٢٠) في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس «١»

أما المطلب الأول

فلأن العلة إما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها- فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وأن يعرف منه أنه لذاته علة لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا غيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب أن يعلمها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٨

على الجهة التي بها يوجب المعلول ومتى علم منها أنه علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأن العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر «١» هذا ما يستفاد من كتب القوم.

أقول التحقيق في هذا المقام أن العلة قسمان علة هي بماهيتها موجبة للمعلول كالأربعة للزوج والمثلث لذي الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت ماهيتها- علم لازمها لا محالة إذ اللازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث هي هي وعلة ليست هي بماهيتها موجبة للمعلول بل إما بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها وأيضا العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدي إلى العلم بمعلولها لأن الجهة المقتضية للمعلول- ليست هي نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه

لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت أن الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٩

و مبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلولة كما أن العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فإذا علم أحد علة من العلل على الوجه الذي ذكرناه- فلا بد أن يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه أن قول الحكماء- إن العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول إن أريد به أن العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علة «١» وإن أريد به أن العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول- فذلك وإن كان حقا لكنه عديم الفائدة فإن المتضايفين معان في التعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أي متضايفين كانا «٢» ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وإن أريد به أن العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا أيضا عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه «٣» فإذا علم جميع جهات العلة «٤» فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول والكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى «٥» لأن الجزء من أسباب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٠
تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإن مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل أن العلة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلول «١» حتى إن حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي فظهر أن كل معلول من لوازم ماهية علة سواء كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود أو مع الوجود فإن قلت ذات العلة مغايرة لعلة العلة فإن علة العلة معقولة بالقياس إلى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس إلى

شيء وإلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن
المبدأ الأول القائم بذاته علة لما سواه هذا خلف.

و أيضا فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه
هذا خلف - وإذا ثبت المغايرة بينهما وثبت أن ذات العلة غير معقولة بالقياس
إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم
بذات المعلول.

فنقول في حل هذا الإشكال «٢» إن علية العلة لا يمكن أن يكون وصفا
ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة ووجودها وإلا لكانت عليه العلة لتلك العلية أيضا
زائدا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩١
على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل فإذا علية العلة نفس ذاتها
المخصوصة وأما كون المضاف من جملة الأعراض وذات العلة قد تكون
جوهرًا فكيف يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا فجوابه كما أشرنا إليه في
مباحث المضاف أن وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر إذا كان
موجودًا وهو بحقيقته علة لشيء فتلك الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من
تعقله على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة أو مضافة فإضافة العلية
معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب إليها من
جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته وإذا نسب إليها من حيث
كونها سببًا لشيء أو مرتبطًا به أي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة
وجود المضاف «١» وكأنه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض
لشيء إلا أنه غير مستقل الماهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه
الناس من أنه غير موجود في الخارج وإلا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذلك
معلول وهما ذا أب وذلك إب - «٢».

فإن رجعت وقلت إن لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول -
وليس أحدهما داخلا في الآخر وإذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما

كان العلم بماهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة وأما العلة فإن اقتضاءها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فإن علقتها لا بد وأن تكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقا وإلا لكان لا يتخصص إلا بقيد آخر فالعلة بالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هذا خلف فثبت إذن أن العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين وأما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة- من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة المعينة.

فإن قلت المعلول المعين إذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته إلى علته وإلى سائر الأشياء واحدة فلما ذا استند إليها دون غيرها. قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت «١» معلولا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٤

معينا فتعيين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول- استحال أن يؤثر فيه علة أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ولهذا نظائر كثيرة منها أن نسبة الجنس كالحیوان إلى الفصل كالناطق وإلى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول- فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي إلى تشخص ما أي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية إنما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته وما اشتهر عند

الناس أن بعض الماهيات النوعية كالإبداعات- نوعها مقتض للتشخص الخاص وأن التشخص قد يكون من لوازم النوع أي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لأن التشخص لا يكون إلا بالوجود وقد مر في مباحث الوجود أن الوجود يتمتع أن يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية فيما له ماهية والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس- فبالوجود الخاص تشخصت الماهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلأجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع- الذي هو معلومه بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع إلا العلم بوجود تشخص ما من التشخصات- ولا من العلم بوجود الجنس إلا العلم بوجود فصل ما من الفصول.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٥

فإن قلت إذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد وأن يجب من ذلك العلم لخصوصية ذات العلة أيضا فلا فرق بين العلمين أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للآخر.

قلنا ليس الأمر كذلك لما علمت أن وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما أن وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ أيضا إلى مثله- فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ إلى الإحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود- ولهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بما يفيضه علينا وكنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب إلا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز وأوفر وأشد استغراقا

لنا وإذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهـى
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٦
فصل (٢١) فى أن العلم بذى السبب يتمتع حصوله إلا من جهة العلم بسببه
«١»

هذه المسألة أيضا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث
الوجود «٢» فنقول يجب أن يعلم أن اليقين التام بالشئ إنما يحصل بأن
كانت الصـورة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٧

العقلية مطابقة للوجود الخارجى بعينه «١» فالذى له سبب فهو لا
محالة ممكن الوجود لذاته وإلا امتنع استتاده إلى السبب وقد سبق منا القول
بأن الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة ماهيتها وإلا لكانت
المعلولات «٢» كلها من لوازم الماهيات وكان المبدأ الأول ذا ماهية وكان
العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنه البارى جل مجده وبجميع أسباب تلك
الماهية وكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهية إذ كان الوجود أمرا
انتزاعيا إضافيا عند ذلك والكل محال فكل معلول له ماهية وله وجود فإذا
نظرت إلى ماهيته من حيث هي فلا يحتاج في تعقل ماهيته- إلا إلى
أجزاء ماهية من جنسه وفصله «٣» وإذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهية
موجودة فهي لإمكان موجوديتها تحتاج إلى علة مطلقة فالعلم بها من تلك
الحيثية- مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فإنها ما لم تجب بعلة من
العلم لـم توجـد و
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٨

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته
الخاصة «١» فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية إلا من جهة

للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة وأثرا من آثارها كما حقق في مقامه وبالجملّة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه وعمله وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوة فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال «١» وأما إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه وعمله فذلك العلم لا يتغير أصلا وإن تغير وجود المعلول في نفسه مع أن العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض «٢» مسائل الإلهية- التي لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم الباري إن شاء الله تعالى وأما الشيء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٠

الذي يكون غنيا عن السبب والمقوم فالعلم به إما أن يكون أوليا بديهيا «١» وإما أن يكون مأیوسا عن معرفته وإما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه- وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وماهيته والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له «٢» إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب الماهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء وهو البرهان على كل شيء وأقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال عز من قال- وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وقال وهو مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ «٣» وهو البرهان على ذاته كما قال شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَقَالَ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وقال قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ واعلم أن في هذا المقام إشكالا عظيما سيما على طريقتنا في باب الوجود من أن العلية والمعلولية ليست إلا في حقيقة الوجود والماهية مجعولة بالعرض فيرد حينئذ أن علم الإنسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الأمور التي هي ذوات المبادي وقد ثبت أن العلم بذوي المبدأ لا يحصل إلا من العلم بمبدئه ومبدأ وجود الشيء لا يكون إلا وجود مبدئه وإذا كان العلم بذوي المبدأ في غاية الوثاقة والقوة يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية

الوثاقة والقوة ثم لا أوثق ولا أقوى من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عين ذاتنا ولا يمكن أن يكون حصول شيء أقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدأ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهي إلى واجب الوجود لذاته وقد مر أن العلم بحقيقة واجب الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠١

لا يمكن إلا لواجب الوجود كما قال ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَقِّ الْقَبِيضِ

و حل هذا الإشكال مما قد حصل لبعض الفقهاء إلا أن العبارة تقسر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقة مسلكه وخفاء سبيله «١» ومع ذلك نشير إليه بأن علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد أن يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدأ لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدأ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٢
عين المبدأ وحصوله له لا لنا لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها- وكذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وإن حصل من علمنا بمبدأنا لكن علمنا بمبدأنا عبارة عن وجود مبدأنا ولما كانت إضافة مبدأنا إلينا إضافة الإيجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدأنا عبارة عن وجود مبدأنا مع إضافة إيجاده إيانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدأنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالإيجاد علينا وبالجمله وزان العلم بعينه كوزان الوجود فـ في القوة والضعف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٣
و العلية والمعلولية وللأشياء كينونية عند ذاتها المعلولة وكينونية عند مبادئها- وأسبابها أقوى من كينونيتها عند ذاتنا وكون الشيء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن كونه مع نفسه بالإمكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان وللجميع كينونة عند مبدأ

الكل على وجه أعلى وأرفع من كل كون
و في الأدعية النبوية على الداعي بها وآله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان
يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكنون لكل كون
فصل (٢٢) في أن الشيء إذا علم من طريق العلم بعلمه وأسبابه علما
انطباعيا فلا يعلم إلا كليا

اعلم أن العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم وقد
يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم الباري جل
مجده بالأشياء- عند متأخري الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى
وكل علم صوري فهو كلي- وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص
بألف تخصص فإنه أيضا كلي لا يمنع نفس تصويره من الشركة بين كثيرين
فالعلم إذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وأن يتأدى ذلك العلم
إلى العلم بجميع المعلومات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي أيضا.
و أما بيان ذلك وكيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري «١»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٤

الحصولي كالشيخ الرئيس وأتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ
في كتابي الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل
الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء
وإما عارضة لها إن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه وهذا محال
«١» ويكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال «٢» ويكون له حال لا
يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير- والأصول السالفة تبطل
هذا وما أشبهه ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ
للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط
ذلك بأشخاصها «٣» ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات
مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا شخصا بل على نحو آخر
نبينه- فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير

معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركب لم تكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيلة ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٥

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بآلة متجزية وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك إثبات كثير من التعلقات بل الواجب الوجود- إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي- ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا- فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات وإن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخص لو أخذت تلك الحال بصفات كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية وقد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات- رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال ونعود فنقول كما أنك إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي

لأنك تقول في كسوف ما أنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من
كذا إلى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا « ١ » ويكون
بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين الكسوفين
الآخرين حتى لا تغادر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ولكنك
علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد
منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٦
إلا واحد بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل ألفاظه.
و بالجملة فمذهب الشيخ أن علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات
على الوجه الكلي وليس معنى ذلك أنه يعلم طبائع الأشياء ونوعياتها لا
شخصياتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه
بعضهم بل مذهبهم كما نص عليه أن الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم
الأجناس والأنواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في
شخص منها « ١ » وبعض المتأخرين كالمحقق الطوسي ومن في طبقته وإن
خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم
لم يتمموا الأمر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاءوه في ذلك - ونحن قد
أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبيننا وجه القصور في إيراداتهم عليه
وكيفية علم الباري بالأشياء ليست كما زعموه ولا كما قرره الشيخ بل كما
حققناه - وموعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٧
فصل (٢٣) في أن العلم بالشخصيات يجب تغييره بتغييرها
[كلام الشيخ في ذلك]

قال الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يقرر أن الأشياء الجزئية كيف
تعلم وتذكر علما وإدراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فإنك إذا علمت
أمر الكسوف - كما توجد أنت أو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف

المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يغير منك أمرا فإن علمك في الحالين يكون واحدا وهو أن كسوبا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا- أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده وأما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر- أنه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وأنت زمني وأناي والأول الذي لا مدخل لزمان في حكمه فهو بعيد أن يحكم حكما في هذا الزمان وفي ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد ومعرفـة جديدة انتهـى كلامـه.

و توضيحه أن العلم الانفعالي الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٨

العلم بأسبابها القصوى لا بد وأن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد أنه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى- فإن بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما وأما إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح «١».

و قـال بـعـض النـاس

العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء وهذا مما أبطلوه بوجهين.

الأول أنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زمانا من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان «٢» لا نميز بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علما علم بـذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٩

و لو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلوها وإن لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها إذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم.

و الثاني أن العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم وكما أن كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث إن المفهوم من قولنا الشيء سيوجد - أن الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل وإذا كان المعلومان في أنفسهما متغايرين ومتنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن - متغايرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجددة على وصف تجددتها لا بد وأن يكون متغيرا تبعا لمعلومه وأما العلم الحاصل من جهة أخرى ومبدأ أعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه

قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم - فلا بأس بأن تكثر الأشياء - إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقه الحقيقة إما أن يكون أحادها غير قارة أي لا توجد معا أو قارة والأول منهما لا يوجد إلا مع زمان أو في زمان «١» فإن العلة الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه أو معه والثاني لا يمكن أن يوجد إلا في مكان أو مع مكان «٢» فإن العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٠

الموجود الذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ويلزم التجزي بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بأن يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الأبعاد «١» وكل موجود يكون هذا شأنه فهو مادي «٢» والطبائع المعقولة إذا تحصلت في أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها وتشخصها هي إما الزمان كما للحركات وإما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص

المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتنفر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أي زمان يكون وأي بلدة يكون بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخيصهما وكون الأشخاص المتفقه الحقائق زمانيا أو مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمني وغير مكاني فإن كثيرا منها يوجد أيضا متعلقا بالزمان والمكان كالأجرام العلوية بأسرها- وكميات العناصر السفلية وإذا تقرر هذا فلنعد إلى المقصود ونقول إذا كان المدرك أمرا يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة أو غيرها فإنه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه- ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه- بل يقول إنه كان أو سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن له أن يشير إليها ويحكم عليها بأنها في أي جهة منه وعلى أي مسافة إن بعد عنه أما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١١

المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه تاما فإنه يكون محيطا بالكل عالما بأن أي حادث يوجد في أي زمان من الأزمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه أو يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الأول بأن الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بأن كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده- ويكون عالما بأن كل شخص في أي جزء يوجد من المكان وأي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الأبعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم- أو حاضر أو غائب لأنه ليس بزمني ولا مكاني بل نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة

وإنما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور والغيبة أو بأن هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتني من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين - وعلمه بجميع الموجودات أتم العلوم وأكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات - على الوجه الكلي وإليه أشير بطي السماوات التي هي جامع الأزمنة والأمكنة كلها كطي السجل للكتب فإن القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر أما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها وظاهر أن هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلا أن يكون ذاته غير زمني وغير مكاني ويدرك لا بآلة من الآلات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كليا كان أو جزئيا على أي وجه كان إلا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فإن بالوجود يبين كل شيء مما مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أي وجه كان أما العلم بالجزئيات على الوجه

الجزئي المذكور - فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين - وكما أن الباري تعالى يقال إنه عالم بالمشــــــــــــــــومــــــــــــــــات والملموســــــــــــــــات ولا يقــــــــــــــــال الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٢ إنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزّه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا ينتم ذلك في تنزيهه بل يؤكد كذا نفي العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا ينتم في تنزيهه بل يؤكد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوجدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول إنما يوجب التغير في معلوماته - والإضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير أن المدرك إذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فإنه يشاهد

جميع ما في الأكوان الزمانية والمكانية- كما هي عليه كلا في زمانه ومكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وإن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجمله هي في أنفسها وإن كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبوبة.

[مواضع النظم في كلامه]

أقول في هذه موضع أنظر

الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن المادة الجسمية مناط العدم والجهالة

«١»

و كما أن الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٣

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام والقوى والإمكانات وسائر الأمور العدمية أو ضعفاء الوجود فإنها لا صورة عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هي عليه لا يمكنه لا لنقص في عقله- بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود إلا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصورة غير الصور وكل معقول الذات له صورة لا محالة- وهكذا القول في الأجسام المادية وذوات الأوضاع.

و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا ولا مدركا إلا بآلة جسمانية

«١» وأقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه.

و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها «٢»

بحسب ما هو الأمر على
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٤
في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شي ء دون شي ء لأنها ليست بأجمعها من
باب المضاف- حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادي في نفسه
مادي أبدا «١» والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات ونحو
وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في
الحضور وهذا الحكم لا يختلف- بالقياس إلى مدرك دون مدرك حتى لو
فرضا حدقة الناظر بقدر الفلك الأعظم- كان اختلاف المنظور إليه والمدرك
في القرب والبعد والانقسام بحاله «٢» وكذا حقيقة الزمان والزمانيات ونحو
وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيجتمع اجتماع
الأجزاء لشي ء منها في الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٥

أو بالقياس إلى شي ء آخر ونحن قد أقمنا البرهان على أن جميع
الطباع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصرية هي متجددة
الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآتات وما كان وجوده
وجودا تجديدا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس إلى موجود آخر
و رابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء
أو يستفاد من أسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي أما الأول فيجب
تغيره بتغير المعلومات وأما الثاني فالتغير فيه أظهر وأما الثالث فهو يتصور
على وجهين- أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على
وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائيين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي
أثره فتلك الصور لا محالة صور عقلية كلية على ترتيب سببي مسببي بحسب
أسباب وعلل كلية ينتهي بالأخرة إلى غايات حركات كلية يتضمن الجزئيات
على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هي

شخصيات إذ العلم الانطباعي الذهني وإن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصويره عن الاشتراك بين الكثرة وثانيهما أن يكون العلم بها نفس وجودها وهذا أتم العلوم «١» وفي هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها وجزئياتها وطبائعها وشخصياتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية التي تحيط كالأفلاك الحسية بعضها ببعض إحاطة عقلية وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسنية وبه حيلة جميع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٦ الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما سنوضحه إن شاء الله. و خامسها أن العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافة

حتى يحكم- بأنالمدرک الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم والإدراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس «١» فعلى هذا يرد عليه أن هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من أي قسم من أقسام العلوم والإدراكات- فإنها لو كانت صوراً علمية فهي إما محسوسة أو متخيلة أو موهومة أو معقولة إذ الإدراك منحصر في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئاً منها كما اعترف به هذا النحرير- حيث بين وعرف كلا منها وذكر أن كلا من تلك الإدراكات لا يحصل إلا مع ضرب من التجريد «٢» إما عن المادة كالحس أو عنها وعن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها وعن جميع صفاتها إلا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها وعن صفاتها وعن الإضافة إليها جميعاً كالتعقل وظاهر أن هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها- فضلاً عن صفاتها وإضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من

الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف.
و مما يؤيد ما ذكرناه من أن مجرد الإضافة لشيء إلى أمر موجود على أي
نحو كان من الوجود لا يكفي في العقلية قول الشيخ في إلهيات الشفاء حيث
بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف
وجـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٧

و إلا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل
بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل «١» بل هذه الإضافة له
إليها وهي بحال معقولة- ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما
يعقل ما يوجد في كل وقت «٢» ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن
يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب إلا عند ما
يصير مبدأ فلا يعقل ذاته «٣» لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود
وإدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب الإدراك الآخر- وإن لم يوجد فيكون
العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن يكون لذاته إضافة إليها من
حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود الأعيان انتهى كلامه.
و حاصله أن وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرك في الأعيان لا
يكفي في إضافته العقلية إليها بل لا بد في الإضافة العقلية أن يكون المدرك
بحال معقولة- أي يكون وجوده وجودا عقليا حتى يمكن حصول الإضافة
العقلية إليه والوجود العقلي لا يكون إلا للصور المفارقة عن المواد دون
المقارنة للمادة فقد علم أن الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود
لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٨
فصل (٢٤) في تفسير معاني العقل
اعلم أن النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة
وعاملة- والعاملة من هذه النفس لا تتفك عن العالمة وبالعكس «١» بخلاف

نفوس سائر الحيوانات لأنها سفلية بعيدة عن جمعية القوى أما العاملة فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب «٢» وقد يحتاج إلى كسب واكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٩ الأولى القوة التي يكون بها التميز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة.

و الثاني المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة. و الثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمى «١» فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل و ربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلًا وربما يمتنعون أن يسموه عاقلًا ويقولون إن العاقل من له دين وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر - و الثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجب العقل - أو ينفيه العقل أو يقبله أو يرده فإنما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل - و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق و يراد به المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقاً وعادة ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية - إلى العقل النظري وأما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على إدراكات هذه القوة - وأما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب «٢» وأما القوة فنقول لا شك أن

النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهوى التي ليس لها إلا القوة والاستعداد من غير أن يخرج الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٢٠

في شيء من الصور من القوة إلى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وأن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط «١» أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم يحصل فيها إلا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة أي لها قدرة الاكتساب - وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل «٢» وإنما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لأن الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بإدراك الأوليات والمفاهيم العامة لأن الشيء لا يتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمرا متحصلا إذ نسبة القضايا الأولية في باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمانية المشتركة إلى الطبائع الخاصة في باب المحسوس فكما أن الشيء الجسماني - لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمانية ما لم يصير جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولي العام والقضايا الأولية كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين - والكل أعظم من جزئه ثم إن النفس في هذه المرتبة إن تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد أن تشعل بنفسها كما أشار إليه تعالى يكاد زَيْنُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ سَمِيتُ الْقُوَّةُ الْقُدْسِيَّةُ وإلا فلا وإن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إما أن يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل - ولكنها متى شأنت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن إليها أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة

الأولى تسلمى عقلا بالفعل و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢١

فى الثانية عقلا مستفادا وفى هذه المرتبة أن شاهد تلك الصور فى مبدئها الفياض- فسميت عقلا فعلا «١» والاختلاف المشهور بين الناس فى أن أسامي العقول هل هى واقعة على النفس فى هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التى فيها- ليس فيه كثيرة فائدة لما علمت أن العقل والعقل والمعقول فى كل من هذه المراتب أمر واحد بل نقول من رأس قال المعلم الثانى أبو نصر الفارابى فى رسالة له إن العقل النظري المذكور فى كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل- وعقل مستفاد وعقل فعال وإنما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه وبين العقل الهولاني كثير تفاوت فى الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوة فى باب العقل الذى هو المطلوب وإن كان أحدهما أقرب والآخر أبعد فالعقل الذى بالقوة هو نفس ما أو جزء منها» أو قوة من قواها معدة «٣» أو مستعدة لأن ينتزع ماهيات الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٢ الموجودات كلها أو صورها دون موادها «١» فيجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها «٢» وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصوير منتزعة عن موادها التى فيها وجودها إلا بأن تصوير صوراً فى هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة- صوراً فى هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات- فصارت صوراً لها «٣» وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لأنك إذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش أو صورة شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصورة فى سطحها وعمقها جميعاً واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها- كما هى بأسرها هى تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة يقرب وهمك إلى تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة

وموضوعا لتلك الصور ويفارق سائر المواد الجسمانية «٤» بأن المادة الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٣
فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلق التي يخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة فيغوص تلك الخلقه فيها «١» ويشيع ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقه بعينها فعلى هذا المثال ينبغي أن يفهم حصول صور الموجودات - في تلك الذات التي سماها أرسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات فهي عقل بالقوة «٢» فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صوراً لتلك الذات وتلك إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه «٣» ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيئاً غير أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٤

المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرة أين «١» ومرة ذات وضع وأحياناً هي كم وأحياناً مكيف بكيفيات جسمية وأحياناً بأن يفعل وأحياناً بأن يفعل وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الآخر

فصار وجودها وجودا آخر ليس ذلك الوجود- وصارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء آخر غير تلك الأنحاء- مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين إما أن لا تجد فيها شيئا من معاني الأين أصلا «٢» وإما أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم- وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشأن الموجودات كلها أن تعقل- وتحصل صورا لتلك الذات وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن يعقل أيضا «٣» فيكون الذي يعقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٥

حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط- وبالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فإذا حصل المعقول الثاني- صار عقلا بالفعل بالمعقول الأول وبالمعقول الثاني جميعا وأما إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات وصار أحد الموجودات «١» بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته «٢» ثم ساق الكلام إلى أن قال فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لا مواد «٣» لها- لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن مواد أصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها «٤» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٦ على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في مواد إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا «١» فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل «٢» والذي هو فينا بالفعل عقل

هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها أصلا فعل هذا المثال ينبغي أن يقال في تلك إنها في العالم «٣» وتلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد «٤» فحينئذ يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه لموضوع تلك- ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٧

موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات تلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت تترقى قليلا قليلا إلى أن يفارق المواد شيئا شيئا- بأنحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان أكملها صورة لما هو الأنقص إلى أن ينتهي إلى ما هو أنقص وهو العقل- المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات «١» وإلى ما دونها من القوى النفسانية ثم إلى الطبيعة ثم لا يزال ينحط إلى صور الأسطقسات التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة الأولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى إمكان صيرورة الإنسان عقلا بسيطا فعلا فيه يتحد المعقولات كلها ومع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس أيضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم أعني فرفوريس أنه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وبتحاده بالعقل الفعال ولإسكندر الأفريدوسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضا كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده ممن لم يتنقح له

صورة هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ ومن تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل إلى هذا المقام - أن يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ
ففي آخر الإشارات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٨
فصل (٢٥) في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الأفريدوسي على رأي
فيلسوف الأول أرسطاطاليس
قال في تلك الرسالة العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثة أضرب «١»
أحدها العقل الهولاني

و قولي هولاني أعني به شيئاً ما موضوعاً ممكناً أن يصير شيئاً
مشاراً إليه بوجود صورة ما فيه ولكن إذا كان وجود الهولاني إنما هو في ذاته
يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه «٢» كذلك أيضاً ما بالقوة نفسه
فهو من جهة ما هو كذلك فهو هولاني فإن العقل أيضاً الذي لم يعقل إلا أنه
يمكن أن يعقل فهو هولاني «٣» وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل
هولاني وليس هو واحداً من الموجودات بالفعل - إلا أنه قد يمكن فيه أن
يصير متصوراً للأشياء الموجودة كلها «٤» ولا ينبغي المدرك الكل أن يكون
بالفعل بطبيعته التي تخصه أن يكون واحداً من المدركات لأنه لو كان كذلك
لكان عند إدراكه الأشياء التي من خارج «٥» تستعوقه صورته التي تخصه
عن تصور الأشياء فإن الحواس أيضاً لا تدرك «٦» الأشياء التي وجودها
إنما هو فيها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٩
و كذلك البصر إذ هو مدرك الألوان فإن الآلة التي هو فيها وبها هذا
الإدراك - لا لون لها خاص والمشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك
الأرائيح «١» واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة أو اللين
والخشونة وذلك لأنه ما كان يمكن إذا كان جسماً لا يكون له هذه الأضداد

«٢» لأن كــــل جــــســــم طــــبــــيــــعــــي مــــتــــكــــون
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٠

فهو ملموس وكما لا يمكن فى الحواس أن يدرك الحس شيئاً هو له ولا أن يميزه «١» كذلك إذا كان للعقل درك ما وتميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحداً من الأشياء التي هو يميزها لكنه مدرك لكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل «٢» فليس هو إذن واحداً من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فإن هذا هو معنى أنه عقل هيولاني فإن الحواس وإن كانت إنما تكون بأجسام فليست من الأشياء التي تدركها ولكنها أشياء آخر غيرها بالفعل فإن إدراك الحواس إنما هو قوة لجسم ما يفعل «٣» ولذلك ليس حس مدركاً لكل محسوس لأن الحس أيضاً هو شيء ما بالفعل فأما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا يفعل فليس هو البتة شيئاً من الموجودات بالفعل ولا هو شيئاً مشاراً إليه بل إنما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس التامة أعني الناس. و للعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة أن يعقل و قادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم فإن الأول ما كان شبيهاً بهؤلاء بل الذين فيهم قوة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣١ يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعات وهذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكة واستفاد أن يعقل وأن يفعل فإنما يكون في الذين قد استكملوا صاروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثاني و أما العقل الثالث

و هو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنه كما أن

الضوء هو علة للألوان المبصرة بالقوة في أن يصير بالفعل - كذلك هذا العقل يجعل العقل الهولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضا عقل لأن الصور الهولانية إنما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة - وذلك أن العقل يفردا من الهولاني التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة - وحينئذ إذا عقلت كل واحدة منها فإنها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لأن العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلا لأنه كما أن العلم الذي بالفعل إنما هو بالمعلوم الذي بالفعل « ١ » والمعلوم الذي هو بالفعل إنما هو الكل وهذا العقل إما أن يكون هو وحده يديرها هاهنا « ٢ » بردها إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٢

الأجزاء الإلهية ويركب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهولاني أيضا وإما أن يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة الأجرام السماوية لأن بها يكون ما هاهنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس وإما أن يكون بهذين « ١ » وبحركة الأجرام السماوية تكون الطبيعة وتكون الطبيعة هي تدبر الأشياء مع العقل وأظن أنه يضاد ذلك أن العقل وهو الإلهي يوجد في الأشياء التي في غاية الخساسة كما ظن أصحاب المظلمة وأن بالجملة فيما هاهنا عقلا أو عناية يتقدم في المصالح لأن العناية التي هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام الإلهية وأنه ليس إلينا أن نعقل « ٢ » ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الأولى وفعل العقل الذي من خارج به وليس ما صار في شيء من جهة أنه يعقل « ٣ » فقد بدل مكانا دون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٣ مكان لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسنناها فليس هي في الحواس على

أنها تصير مواضع لها وإنما يقال في العقل الذي من خارج أنه مفارق وهو يفارقنا لا على أنه ينتقل ويبدل الأماكن ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقتة إيانا بأنه لا يعقل ولا يكتسب لأنه كذلك كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة التحقيق والتأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات- ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج إلى زيادة بسط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصل—————ول إليه—————سيلا

فصل (٢٦) في دفع الإشكال في صيرورة العقل الهيلواني عقلا بالفعل

و لعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين أحدهما ما مر وهو أنه يلزم انقلاب الحقيقة فإن النفس الإنسانية من جملة الصور الطبيعية للأجسام وفصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعي واحد هو الإنسان الطبيعي «١» فكيف يصير جوهرًا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها—————بالم—————الم—————واد والأجسام. و جوابه ما قد أشرنا إليه من أن الوجود للشيء غير الماهية «٢» والوجود يج—————وز

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٣٤ فيه الاشتداد والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجا تدريجيا اتصاليا إلى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها. و ثانيهما أن الحكماء أثبتوا تركيب الجسم من الجوهرين الهيلوى والصورة- من جهة أن في الجسم صورة اتصالية وفيه أيضا قوة أشياء آخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعلية أمر وقوة أمر آخر معا فلا بد أن يكون مركبا من الجزئين يكون بأحدهما بالقوة والآخر بالفعل. و أيضا أقاموا البرهان على بقاء النفس الإنسانية بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوة أن تفسد وفعل أن تبقى وكل ما فيه قوة أن يفسد فله أيضا قوة أن

يبقى- فيلزم أن تكون النفس مركبة من قوة أن تفسد وفعل أن يبقى وهو محال لأن النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين فإذا كان الأمر هكذا- فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية. و الجواب أن التركيب إنما يلزم أن لو كان الشيء قوة وفعلًا بالقياس إلى كمال واحد «١» أو كمالات في نشأة واحدة محسوسة أو معقولة فإن فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع وأما كون الشيء بالفعل- بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف حيثيتين- وتعدد الموضوع بحسبها «٢» وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٥
الطبيعية لا يخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهية بل يؤكد أنه لأن الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط إلى أولى درجات العقلية أ ولا ترى أن جميع الموجودات الطبيعية من شأنها أن تصير معقولة إذ ما من شيء إلا ويمكن أن يتصور في العقل إما بنزعه وتجريده عن المادة وإما بنفسه صالح لأن تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق أن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولاً ليس بحذف بعض الصفات عنه وإثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي- بواسطة نقله أولاً إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر في جانب النفس فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الأسطقات والجماد والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٦
الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والأصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهولاني وهو كما

أنه عاقل بالقوة معقول أيضا بالقوة فإذا تصورت بصور المعاني العقلية
تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات
هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فإن بعضها من
هذا العالم أو متعلقا به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٧
فصل (٢٧) في الاستدلال على صيرورة العقل الهولاني عقلا بالفعل ومعقولا
بالعقل

[بيان كلام الشيخ]

اعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول
باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل
السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أن واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض
إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوة يكون
منفصلا عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها فإنه إن كان منفصلا
بالذات عنها وتعلقها كان ينال منها صورة أخرى معقولة والسؤال في تلك
الصورة كالسؤال فيها وذهب الأمر إلى غير نهاية بل أفصل هذا وأقول إن
العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة- الذي حصل له
هذه الصورة أو مجموعهما ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل
لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن يعقل تلك الصورة أو لا
يعقلها- فإن كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى الفعل وإن كان
يعقلها فإما أن يعقلها- بأن يحدث لذات العقل بالقوة صورة أخرى أو إنما
يعقلها- بأن يحصل هذه الصورة لذاتها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٨

فقط «١» فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صورة أخرى
ذهب الأمر إلى غير النهاية وإن كان يعقلها بأنها موجودة له فإما على

الإطلاق فيكون كل شيء ء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي يقتزن بها فيجب أن يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فإن الصور الطبيعية المعقولة- موجودة في الأعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته «٢» وإما لا على الإطلاق ولكن لأنها موجودة لشيء ء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه قال لأنها موجودة لشيء ء من شأنه أن يوجد له وإما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أي جزء ذلك المعنى حيث يعقل «٣» وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة مأخوذ عنها فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة إلا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة «٤» لأنه الذي من شأنه أن يكون عقلا بالفعل وليس هاهنا شيء ء هو عقل بالقوة أما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا وأما الذي يجري مجرى الصورة فإن كان عقلا بالفعل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٣٩

فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته ولا يجوز أن يعقل غير ذاته- لأن ما هو غير ذاته فأما أجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان أو شيء ء خارج عن ذاته فإن كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة التي نحن في بيان أمرها «١» بل صورة أخرى بها يصير عقلا بالفعل وأيضا نحن إنما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل

عقلا بالقوة هذه الصورة «٢» ثم مع ذلك فإن الكلام في المجموع- مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كلاهما وكل واحد من تلك الأقسام- إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو بالجزء الذي كالصورة أو كلاهما «٣» وأنت إذا تعقلت هذه الأقسام بأن لك الخطأ في جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته- ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة- بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب «٤» وإن كـ _____ أن يعقل _____ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٠

الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالصورة فهي أكثر من ذاتها هذا خلف «١» واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة «٢» وكذلك إن وضع أنه يعقل كل جزء بكل جزء «٣» فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة وصح أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية بل هي إذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا ولم يكن قابل ومقبول متميزا الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن يكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بأن يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره- فقد اتضح من هذا أن كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء

آخر يعقله ————— انتهى كلامه
[بيان الإشكال في كلام الشيخ]
أقول ولعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف والمداراة مع طائفة من
المشائين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام وإلا لوجب عليه
أن يـــــــدفع
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤١
بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الأحكام التي ذهب إليها
هو وأشـــــباهه مــــن الحكماء.
و بالجملة ففيه موضع أنظار الأول أن لأحد أن يختار الشق الأول وهو أن
العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما أن
الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية.
قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل
حصولها في شيء من شأنه أن يعقل.

فنقول الحق هو الشق الأخير وهو أن تعقل تلك الصورة لأنها حلت
في شيء من شأنه أن يعقل.
وقوله تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن
يوجد لـــــــه.

فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد «١» أو اللبية في كون
الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل
المطلب أن وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية
الملفوفة بالغواشي للمادة- لأن المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة ولا من
شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور
المجردة المقارنة للعقل الهولاني فإنه يعقلها لأن من شأنه أن يوجد له تلك
الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها أو نقول على
سبيل التعليل «٢» إن العقل بالقوة إنما يعقل تلك

يمكن حصولها بالتعريف الحدي أو الرسمي إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها وأما في باب التصديقات فكقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن إقامة البرهان عليها وإلا لزم الدور لأن الذي يجعل دليلاً على شيء آخر - فهو الذي يدل بانتقائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته وإذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين - وإذا جاز خلوة عن النفي والإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان في شيء فلا بد أن يعرف منه أولاً أن كونه دليلاً على هذا المطلب - ولا كونه دليلاً عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن إقامة الدلالة - على استحالة ذلك الاجتماع مانعاً من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال - أي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع - لم يكن الدليل دليلاً ولم يحصل المطلوب وإذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه - فثبت أن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن وأما سائر القضايا والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤٤

التصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية وهي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر وكما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحث من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فلك وهذا إنسان معناه أنه موجود بوجود فلكي لا غير وأنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من

الوجودات الخاصة ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبى - لأن وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت إلا وهو مقيد بماهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير أولي الأوائل بديهية كانت أو نظرية فهي بالحققة هذه القضية مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه العلم الأول والقضية الأولية لكن مع قيد خاص وقلنا الكل أعظم من جزئه معناه أن زيادة الكل على جزئه «١» لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قلنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتتية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فإنه لما ثبتت المساواة بين أشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فإن طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين «٢» وكذا قلنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين إذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشئيين الحاصلين في مكانين وإذا لم يتميز الواحد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤٥

في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فنبت أن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يرتفعان والقضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل «١» إلى هذه القضية فظهر أن هذه القضية أول الأوائل في باب العلم التصديقي «٢» فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من أهل النظر - على أن المنازع لها لا يستحق المكاملة والمناظرة قالوا وإذا لا يمكن إقامة البرهان - على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها إما أن ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية وإما لكونه معاندا وإما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسة - المنتجة

للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا
عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر فإن كان من قبيل القسم
الأول- فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية وإن كان من القسم الثاني
فعلاجه الضرب والحرق وأن يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق
واحد أقول علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإن مثل
هـذا الإنسان إذا كـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٦

عاند ليس لأجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان
والضعفاء بل لمرض طرأ على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها
اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب المايخوليا وإن كان من القسم
الثالث فعلاجه بحل شكوكه وأن يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات أولا ثم
بأحكام قوانين المنطق «١» ثانيا ثم بانتقاله إلى مبادي الطبيعيات ومنها على
التدريج إلى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض في الإلهيات الصرفة وحرام
على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لأن أهلية إدراكها
في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٧
الطرف الثاني البحث عن أحوال العاقل وفيه فصول
فصل (١) في أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا لذاته
في سـهولة بيان هـذا

إثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم وأن معناه وجود
الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فإن المادة غير مدركة لذاتها إذ
لا وجود لذاتها إلا بالصورة والصور الطبيعية إنما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها
مخلوطة بالعدم والفقدان لأن وجودها وجود نوات الأوضاع والأمكنة وكل جزء
منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ولا يوجد كل لكل
ولا لجزء- ولا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له

لشيء لا إدراك له بذلك الشيء فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته لأن ذاته
غير محتجبة عنه ذاتها «١»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٨

و كل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأن ذاته غير محتجبة
عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لأن العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه
ولا حجاب إلا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب أيضا مرجعه إلى تأكد الوجود
وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع
ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها
عاقلة لذاتها وإن لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في أن كل صورة
مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على
الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا- فكل مجرد عاقل لذاته وهو
المطلوب.

و أما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق.
إحداها ما أفاده الشيخ «١» في كتاب المبدأ والمعاد
فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته
عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب «٢» ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا
أيضا إن الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها «٣»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٩
صيرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة فإن
الحرارة إذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة
بنفسها كانت أولى بالتسخين وكذا الجسم إذا صار مفرقا للبصر بسبب
حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان أولى بأن يكون مفرقا
للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة
المعقولة فإذا ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبنى.
الطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما أشرنا إليه أولا «١»

و هي أن كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فإن كل مجرد فإنه يعقل ذاته أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضرة لذاته فلأن الشيء الموجود إما أن يكون موجودا لذاته قائما بذاته وإما أن يكون موجودا لغيره قائما بغيره وليس لقائل أن يقول لا يلزم من كون شيء موجودا أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره «٢» لأن ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم أن حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه ومما ينبه على صحة هذه الإضافة ودفع الحاجة إلى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك وأيضا فإننا نعقل ذواتنا «٣» وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٥٠ معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فإذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد أن يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير وأما بيان أن الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لأن المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الإدراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرد وأن التجرد التام للصورة الحاضرة- شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه أنه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فإذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وكونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت أن كل مجرد عاقل لذاته

الطريقة الثالثة ما أفاده صاحب التلويحات

و ذكر أنه قد استفاد هذه الطريقة- من روحانية المعلم الأول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا إياه- قال شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي ارجع إلى نفسك فينحل لك- فقلت وكيف فقال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥١

يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت أن الجزئي من حيث إنه جزئي لا غير كلي- وهذا وأنا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية فقلت فكيف إذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك- فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير ولا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل والعامل والمعقول ثم قال بعد كلام آخر فإذا دريت أنها تدرك لا بأثر يطابق ولا بصورة فاعلم أن التعقل هو حضوره صورة الشيء للذات المجردة عن المادة- وإن شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها- فبقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها وأما الكليات ففي ذاتها إذ من المدركات كلية لا تتطبع في الأجرام والمدارك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وإن قيل للخارج أنه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم والإدراك وحاصل ما ذكره أن النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته وأما

قوله أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها وأما الكليات ففي ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا «١» وكذا ففي تتمة كلماته
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٢
التي تركنا نقلها مخافة الإطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من
الأصول التي قررناها فيما سبق -
الطريقة الرابعة أنهم ذكروا أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة

و هذا مما لا شبهة فيه إذ ما من شيء إلا ومن شأنه أن يصير
معقولا إما بذاته وإما بعد عمل تجريد وأما الشبهة بأن ذات الباري جل مجده
غير معقولة للبشر فهي مندفة- بأن المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا
ليس من جهة ذاته لأن ذاته في غاية الوضوح والظهور «١» بل من جهتنا
لنتاهي قوة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه به فلا ندرك منه إلا بقدر
قوتنا وطاقتنا.

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث أن من زعم أن ماهية الباري
تعالى نفس إنيته أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متصورا وحقيقة
الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود وإذا كان الوجود متصورا
وتل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٣
القيود السلبية معقولة وجب أن يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها وأما على
مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك «١» أقول إنك قد علمت أن مفهوم الوجود
المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري
«٢» وأن حقيقة الوجود أمر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود
غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات- وإن كان الجميع
مشاركاً في مفهوم واحد كلي عام وما أسوء ظن هذا الرجل- بالحكماء
العارفين بالحق حيث زعم أنهم رأوا أن الامتياز بين الباري والممكنات- بعد

اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة إنما هو بسبب أمور زائدة هي موجودة لها
ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالات ووجودا من الباري مع
أن كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير
محض- وخير الخيرات هو ذات الباري وكل خير بعده فائض من عنده
والأعدام والسلوب بما هي أعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق في
حقه تعالى فمرجه إلى سلب سلب ومرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد
فإن سلب الجسمية عنه تعالى ليس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٤

لأن الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والأعدام
والاستحالات- وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم
وكمال بلا نقص وفتور وخير محض بلا تغير وزوال وإذا ثبت أن كل ذات
مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأنها إذا
صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شيء آخر «١»
وقد عرفت أن كون شيء معقولا- هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول
للعاقل فإذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما
فصحة تلك المقارنة إما أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقف على
حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل وذلك لأنه لو توقفت
تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل
نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما
فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده وذلك محال لأن إمكان وجود الشيء
إما أن يكون سابقا على وجوده وأما العكس فهو ممتنع البتة
فقد ظهر أن إمكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم
ماهيتهما- فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب
أن يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك إنما يكون بانطباع صورها فثبت

أن ك _____ ل ذات مج _____ ردة «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٥

يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات لأن التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فإذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لأن كل من عقل شيئاً فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب إذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة إلى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر - وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالأشياء لأنك قد عرفت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالإمكان العالمي - فهو واجب الوجود له بالذات. و اعلم أن الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أولاً كون الواجب تعالى عاقلاً لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأن ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلاً لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون أولاً كونه عاقلاً للأشياء ثم يقولون عاقلية الأشياء مستلزمة لكونه عاقلاً لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في النتيجة. وأقول هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة وإشكال على مقتضى القوانين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٦

المشهوره من وجوه.

أحدها أن إمكان الفرد وأن استلزم إمكان الماهية وإمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة إلى أفرادها «١» فإذاً ربما كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم «٢» فيجوز أن يكون المقارنة من هذا القبيل «٣» وأيضاً كل ما

يكون معقولا لكل ما يصح أن يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته _____ه دائم_____ا.

و اعلم أن بعض من كان في عصر الشيخ كتب إليه في هذا المقام إشكالا وهو أن الذي يدرك منا المعقولات قد بان وصح أنه جوهر مجرد فإن كان كل مجرد عقلا وجب أن يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك «٣». فإن قلتم إنه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله. قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الأمر كذلك. فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما _____سببا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٩
لحدوثه ولا سببا لهيئته يتشخص بها ويتهيا لأجلها للخروج إلى الفعل «١»
والبرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على
المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستكر أن يكون الشيء الذي
يمنع من شيء - يمكن من شيء - والذي يشتغل عن شيء يشتغل بشيء -
انتهى كلامه.

أقول هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح وكلام الشيخ غير واف
بالمقصود- إذ لأحد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر
مجرد موجود بالفعل- بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتفه شيء من العوارض
المادية والمادة البدنية وإن كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصي عن
الواهب لكنها غير داخلية في قوامها ذاتا- وحقيقة وماهية ووجودا والبرهان
السابق إن تم فهو جار في كل ذات مجردة- فيجب أن يدل على أن النفس
لكونها جوهرًا مجردًا يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير
ممانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها «٢» وكذا آثار
شواغله عن الإدراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة- بلا

اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فإننا نعلم يقينا-
أن نفوس الصبيان ومن لم يتدرب في العلوم من العقول الهولانية لو فرض
زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين
عارفين بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الإشكال
المذكور أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٠

النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل لأنها وإن تجردت
عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية
ودلائل إثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعي
والذي يدل على تجردها العقلي هو إثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث
معقوليتها وكذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث
وحدتها ووجودها العقلي- وهذا الحكم الذي يمكن أن يجعل وسطا «١» في
برهان تجرد النفس لا يتحقق إلا في قليل من النفوس الإنسانية وأكثرها لا
يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص- إلا مع شوب الخيال وبالجمللة للنفوس
غير هذه النشأة الحسية نشأتان أخريان- نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس
إنسانية إذا استحكمت فيه إدراك الصور الخيالية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦١
حتى يصير خيالا بالفعل ومتخيلا فحينئذ يتحقق فيه أن ذاته مجردة عن هذا
العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والأوضاع
لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها
من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية وإذا استحكمت فيه إدراك الصورة
العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا
بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين- فله أن يعقل كل حقيقة وماهية متى شاء
وأراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل- بعد ما كان كذلك بالقوة عند

فصل (٣) في نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا

قد علمت أن النفس الإنسانية ترتقي من صورة إلى صورة ومن كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الأسطقسية ومنها إلى المعدنية والنباتية ومنها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها - حتى انتهت إلى تلك الذات التي منها أول الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسمية وإذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقي إلى أول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال أن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار والعقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة أصلا ولا يمكن أن يكون إلا مفارقة والعجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل «١» لأنه متحد به إلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٢

أنه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي متخيلات معقولات بالفعل فإن الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل وإلا لكان الشيء الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه والقوة فعلا هذا محال فإن المعدوم لا يصير موجودا إلا بموجود بالفعل والجسم لا يتسخن إلا بمسخن غيره ولا يستتير إلا بمثير بالذات فنسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأن البصر هو قوة استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل أن يصير مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل - ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءا اتصل به وتعطي الألوان ضوءا اتصل به فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الألوان بذلك الضوء مبصرة

مرئية بالفعل بعد إن كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائما يفيد العقل الهولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهولاني منزلة الضوء من البصر وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء- الذي هو سبب إبطاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الأشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهولاني- فإنه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهولاني وبه يصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير أيضا هو عقلا بالفعل وهي أيضا عقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا أن الحس عين المحسوسات وأن الجوهر الحساس- منا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات- بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل

بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل واعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان والهيئات والأشكال القائمة بالمواد الخارجية لما أقمنا البرهان على أن لا حضور الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٣ للأجسام المادية وأعراضها عند شيء أصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفاض عليها «١» من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفاض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل بالفعول و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٤ العقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبإزاء العقل

الفعال - في باب العقل والمعقول ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحس والمحسوس - يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعال إلى العقل والمعقول فالغرض هاهنا أن فعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الأشياء المفارقة الذوات - التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء»

فإذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات أوائل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق بينهما وبين المبدأ الأول تعالى وقد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هي أبدا على الترتيب الأشرف فالأشرف «٢» وإن لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة - وهذا أيضا من العجائب «٣» وترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد - وذلك لأن أوائل المعقولات هاهنا أخس وجودا وكل ما هو أخس وأضعف وجودا - فهو أقدم وجودا من قبل أن ترقينا بإدراك الأشياء العامة أولا والطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة ثم بإدراك النوعيات المحصلة التي هي أكمل وجودا من التي هي أعرف عندنا وأسهل إدراكا وما هو أكمل وجودا كان أجهل عندنا في أول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٥ الأمر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفصلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث وأما حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبلية العقلية والدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف والأنور فالأنور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس - أنه قال في كتاب النفس

وليس بمستتكر أن يكون العقل وهو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة إلا منقسما.

فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته

ويكون دائما دائما ذاتا «١»

[برهان القوم في ذلك]

الذي ذكره في هذا المقصد أن كل من عقل ذاته فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاته والثاني باطل لأن تلك الصورة إما أن تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية أو مخالفة لها- والأول باطل لأن تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلًا فلا يكون الاثنيانية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف- وإن كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجبًا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه فثبت أن تعقل الذات ليس إلا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائمًا هـذا ما قيل.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٦

[الجواب عن ذلك والبرهان المرضي]

أقول وهو عندي من أسخف الدلائل وذلك لأن الامتياز بين الذات المتساوية- في الحقيقة النوعية ولوازمها إنما هو بنحو من الموجودات الشخصية فإن الامتياز بين أشخاص النوع الإنساني بأنحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية «١» من الإنسان وأشخاصها الخارجية بنحو الوجود فإن وجود صورتها في العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهرى وتارة في العقل بوجود عرضى غير مستتكر عندهم فلو

تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال-
وأیضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا «٢» ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل
الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو
واقع هذا خلف- فالصواب أن يقال بعد تحقيق أن حقيقة كل شيء وذاته
عبارة عن وجود ماهيته نحو من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من
الوجود الشخصي إلا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض
تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لأن ذاته
جوهر وتلك الصورة عرض وجود الجوهر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٧
غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما يعقل شخص شخصا آخر
مشابهها لــــه فــــي الماهية. .
برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات أن كل صورة ذهنية فهي
معروضة للكلية بالفعل أو بالقوة وإن تخصصت بقيود أخرى كثيرة والذات
العاقلة شخص خارجي وأيضا نحن نعقل ذاتنا على وجه يمتنع عن الشركة
فلا يمكن هذا التعقل بصورة أخرى غير نفس الهوية الوجودية «١».

و قال أيضا في آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب إنى تجردت
بذاتي ونظرت فيها فوجدتها إنية ووجودا ضم إليها أنها لا في موضوع الذي
هو كرسم للجهرية «٢» وإضافات إلى الجرم التي هي رسم للنفسية أما
الإضافات فصادفتها خارجة عنها وأما أنها لا في موضوع فأمر سلبي
والجهرية إن كان لها معنى آخر- لست أحصلها وأحصل ذاتي وأنا غير
غائب عنها وليس لها فصل فإني أعرفها بنفس عدم غيبيتي عنها ولو كان لها
فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها- إذ لا أقرب مني إلي
ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجودا وإدراكا فحيث امتاز عن غيره
بعوارض وإدراك على ما سبق فلم يبق إلا الوجود «٣» ثم الإدراك إن أخذ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٨

له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك شيء وهي لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها ولا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها واستعداد الإدراك عرضي «١» وكل من أدرك ذاته على مفهوم «٢» أنا وما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب وغيره أنه شيء أدرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضيا لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبيتي عنه وغبت عن ذاتي وهو محال فحكمت بأن ماهيتي نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل تفصيل - إلا إلى أمر من أمور سلبية جعل لها أسماء وجودية وإضافات سؤال لك فصل مجهول - جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إلى هـ — فيكون خارجا عني.

قيل لي فإذا ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا «٣».

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٩

قلت الوجود الواجب هو الوجود المحض الذي لا أتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج إلى مميز فصلي وإمكان هذه نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الإحكام والتحقيق ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي - في الهويات المعلولة بأنها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الإلهية فياضة على الوسائط وبتوسطها على المعلومات المتأخرة فلنعد إلى ما فارقناه وهو أن إدراك الشيء لذاته نفس ذاته - وذاته دائمة الإدراك لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا أن الإنسان إذا تتبع أحواله - وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلا إدراكيا أو تحريكيا فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه ويحصل له وكذا القول في التحريك فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو برد لم يكن هربه من العدو

المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص -
أصابه ووصل إلى ذاته والعلم بوصول الحر والبرد إليه يتضمن العلم به وكذا
القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات فليس قصده إلى
حصول ذلك الفعل مطلقا بل إلى حصوله من جهته ولا إلى قضاء شهوة
مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين
أن علم الإنسان بنفسه وذاته أول العلوم وأقدمها «١» وهو حاضر دائما غير
منفك عنه أبدا ولا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي
أستدل بفعلي على ذاتي وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون أستدل بالفعل
المطلق على ذاتي أو أستدل بفعل صدر من نفسي على نفسي - فإن
استدللت بالفعل المطلق بالفعل المطلق لا يحتاج إلا إلى فاعل مطلق فلا
يثبت به إلا فاعل مطلق لا فاعل هو أنا وإن استدللت علي بفعلي فلا يمكنني
أن أعلم فعلي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٠
إلا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور
وهو باطل - فدل على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله وأما
احتمال أن يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلا
لأن معرفة الشيء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلمته كما في البرهان
اللمي «١» وإما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعله ذلك الشيء
ع كما في قسمي البرهاني الإني «٢» وأما ما لا يكون سببا لشيء ولا مسببا
عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء
فصل (٥) في أن العاقل للشيء يجب أن يكون مجردا عن المادة
برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة أن التعقل لما كان عبارة عن حصول
صورة الشيء المعقول في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة
للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض
كالسواد فإنه وإن لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية

محله بالقوة أو بالفعل وكان النقطة فإنها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن أن يكون قسما أبلا للقسمة ولا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٧١
ذا وضع أصلا فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن «١» أن تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة- فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لأن التعقل إما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور وأما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد ما لا وضع له بما له وضع.

فإن قلت قد تقرر أن الحمل هو الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفاهيم الجنسية والنوعية على الأشخاص الجسمانية كزبد وعمر و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي أمر غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم- واتحاد ما لا وضع له بما له وضع.
قلنا ليس الأمر كما زعمت فإن المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية «٢» فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالأشخاص

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٧٢
الخارجية والتي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي لا منقسمة ولا لا منقسمة وإن كانت منقسمة في الواقع كما أنها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحثية وإن كانت موجودة في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه «١» فإن الذي ادعينا هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي أعني الماهية من حيث

هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه. فإن قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم إنها تقبل المقادير والأبعاد وذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة «٢».

قلت جوابه بمثل ما مر «٣» وهو أن الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي مجسمة لأنها متقومة الوجود بالجسمية لأنها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوة وأما بيان أن الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع أنه أمر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٧٣ واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان أو جسم ولا يمكن إليه الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره أقاموا البرهان على إثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء متشابهة الحقيقة والأول لا بد وأن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركيب الشيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد وأن يدرك ذلك الواحد والثاني محال وبيانه أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل أما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثة - أحدها أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل - مبائة الشرط

للمشروط ويلزم أن يجتمع من القسمين شي ء ليس هو إياهما «١» بل لا بد أن يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين فإن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة هذا خلف «٢».

و ثانيها أن المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزعين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا
خلف «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٤
و ثالثها أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا.
و أما الشق الثاني وهو أن يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد منهما أيضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضا باطل لأن الصورة المعقولة حاصلة بأقل ما يفرض أنها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة أبدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته- فيلزم أن لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعدله مع أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لأن كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه ونوعه منحفظ بجزئه وهكذا جزء جزئه ففي كل منقسم وفي كل جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا أن المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن أن يكون مقدارا أو ذا مقدار وأما أن الصورة العقلية غير ذات وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا تنقسم فإن انقسمت فقد مر بيان استحالة وإن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية المقدار أو نفس نهايته «١» والنهاية عدمية والتعقل أمر وجودي.
و أيضا كل ما يحل في نهاية الشي ء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشي ء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية فإنها

مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر ولا تشكل أيضا بشكلين متباينين دفعة واحدة «١». و أيضا شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أي مقدار يريد وكذا غيره من الصور والأشكال.

و أيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو ويزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه فظهر أن المقدار المشكل المتخيل ليس مقدارا لمادة دماغية ولا لغيره من الأجسام الخارجية فبقي أن يكون نسبة القوة الدراكية إليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذي وضع بذى وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوة لا محالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إما وضعية كالمجاورة والمحاذاة- وما يجري مجراه كما بين الأجسام الخارجية وإما غير وضعية والقسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان ولا تحته ولا في يمينه أو يساره ولا قدامه أو خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت أنها ليست بالقابلية بأن يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية بأن يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل «٢» فبقي أن يكون العلاقة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٧٧ بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكية غير صحيح- لما ثبت أن المقادير ليست عللا فاعلية لأمر مباين «١». و أيضا هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة وأشباهاها قد تزال وتسترجع فبقي أن القوة الخيالية فاعلة إياها أو واسطة أو شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر إلا فيما له أو لمحله وضع بالقياس إليه فالنار لا يسخن إلا لما يجاورها في جهة منها والشمس لا

تضيء إلا لما يقابلها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة
من جهات هذا العالم.
و أيضا هي مما يحدث دفعة «٢» والقوة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها
نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأن
النسبة إلى شيء مالم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٨

يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على أن المؤثر الجسماني لا بد وأن
يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتية فلا بد أن يكون
تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثال النار
والشمس في تأثيرهما- فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا
قبل حصول تلك الصور الخيالية- الحادثة بالقياس إلى مادتها وقد ثبت أن
تلك الصور لا مادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن أن يكون قوة
جسمانية مادية بوجه من وجوه التأثير فإذا لم يكن علاقة القوة الخيالية إلى
تلك الصور وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة إليها- فهي لا محالة
مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عن المادة وعلاقتها هذا ما أوردناه-
وتلخيصه أن الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن
حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا
بوجه المباشرة الوضعية- فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لأن
مدركات العقل غير منقسمة- كما مر لأنها كلية.

و أيضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك
المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للتمثيل «١» فإذا كانت القوة
المدركة للصور التخييلية وبجهة تجددته يفعل تارة عنه ويفعل أخرى
بحسب هويات أجزائه المخصوصة وذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التي
لها وجهان فالطبيعة العقلية أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة
الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجدها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان

ومقيمه وحافظه ومديمه وبه يتجدد «٣» ويتعين الزمانيات وبجرمه يتجدد الجهات والمكانيات بمثل البيان «٤» المذكور إذ كل جرم شخصي كما يفتقر إلى الزمان والحركة في إمكانه الاستعدادي وحدوثه التجديدي كذلك يحتاج في مكانه ووضع جهته إلى ما يحيط به ويعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعاً «٥» فإن هذه الأمور كما أشرنا إليه إما من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده ولـ—————وازم الوجود—————ود كل—————وازم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٤

الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالأكوان الجسمانية مطلقاً أكوان ناقصة تحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز أن يكون علة الزمان زماناً قبله ولا علة المكان مكاناً قبله وعلة الوضع وضعاً آخر وهكذا في الكم وغيره فهذه «١» الأمور مع أنها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلا أمراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الإلهية أو كلماته التامات التي لا تنتفي أو عالم أمره الذي إذا قال لشيء كن فيكون

فصل (٣٢) في أنه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء إلا الباري عز مجده

لما علمت أن الزمان وما يقترنه ويحتف به أمور تدريجية وأكوان متجددة الحسولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما أي تقدماً لا يجمع بحسبه القبل للبعد يكون زماناً أو ذا زمان «٢» فيكون قبل كل زمان زمان - وقبل كل حركة حركة وقد ثبت أيضاً فيما مر أن علة الشيء لا بد وأن تكون - غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء «٣» فلا يتقدم على الزمان إلا الباري والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٥

قدرته وأمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم
وأخرى بالملائكة عند آخرين وبالصور الإلهية عند الأفلاطونيين وللناس فيما
يعشقون مذاهب وأيضا لو تقدم على الزمان والحركة شيء هذا التقدم
التجديدي لكان عند وجوده عدمها وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه
ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجبا أو ممتنعا وكلاهما يوجب
انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع إمكان
الحركة لا بد وأن يكون من شأنه الحركة كما مر ولكن لا يكون إلا جسما أو
جسمانيا وكل ما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يوجد حركته فإما لعدم علته أو
لعدم شيء من أحوال علته أو شرائطها التي بها تصير محركة فإذا وجدت
الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في
حدوث تلك الحركة وهكذا إلى لا نهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعة
معا أو متعاقبة على التوالي وكلاهما محال عندنا «١» وعند محققي
الفلاسفة أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضاييف وبرهان الحيثيات
وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها
شيء حادث لا بد لها من علة حادث وأما الثاني فلأن كل واحد منها لو كان
موجودا في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا يلزم تتالي الآتات وتشافع
الحدود وستعلم استحالة في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وإن كان كل
منها في زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها
عن بعض فلا وجود لها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٢٦

و لا لأزمنتها لا خارجا ولا ذهنيا وما لا وجود لها لا ذهنيا ولا خارجا
فلا ترتب بينها- ولا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر وإنما قلنا لا
وجود لها في الخارج لأن الموجودة من الزمان ليس فيه أمور منفصلة بل
الموجود منه أمر متصل بشخصي كما مر وإنما قلنا لا وجود لها في الذهن
فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة وزمانيات- متكررة غير متناهية بالعدد

وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين - فيكون ذهنا كاذبا والكلام في أسباب وجود الشيء الواقع في نفس الأمر وإن كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار - فالمتصل «١» بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان وأما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها وسنخها المتوسط أبدا بين حدودها وأجزائها التي هي أيضا جزئياتها بوجهه والآن السيل الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها فها هنا أمر عقلي «٢» هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا لما علمت مرارا أن كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو إما نفس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٢٧

أو عقل أو ذات الباري لا سبيل «١» إلى الأول لأن النفس بما هي متعلقة بالجسم - حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجسمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات - المتجددة المتصرمة على الاستقلال إما الباري ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله وما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ونسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الأمر والكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم - فله الخلق والأمر فعالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما أنه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو أمر خالق أبدا سرمدًا إلا أن أمره قديم وخلقته حادث - لما عرفت من أن الحدوث والتجدد لا زمان لهوياتها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان

أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا* ولم يقل خلق الله مفعولا «٢» ونسبة عالم أمره إليه- نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب- فإن وجود كل صورة كتيبة متأخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليهما جميعا إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٢٨ فصل (٣٣) في ربط الحوادث بالقديم «١»

قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في
ارتباط الحوادث بالقديم
[أسد الأقوال في المسألة]

و الذي هو أسد الأقوال الواردة منهم وأقرب من الصواب هو قول من
قال إن الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة
إلى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زمني فهي دائمة باعتبار وبه استندت
إلى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فإن سألنا عن كيفية
استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنا حكمنا حكما كليا أن كل
حادث فله علة حادثة- قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو
الماهية التي عرض لها الحدوث- من حيث هي معروضة له والحركة ليست
كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى أن ماهيتها الحدوث والتجدد فإن كان ذلك
الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن «٢» مفتقرا إلى أن يكون علة حادثة ونحن إذا
رجعنا إلى عقولنا لم نجد لها جازمة بوجوب حدوث العلة إلا للمعلول الذي
يتجدد أما المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلا نجد لها حكما عليه
بذلك إلا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم
يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدث العلة التي يفتقر إليها المعلول الحادث
لا يلزم أن يكون حدوثا زائدا وإلا لم يصح «٣» استناد الحوادث إلى الحركة
الدائمة فالحاصل أن كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته نفس

و لا جاعلة فلا عبـرة باسـتمرارها كما سـبق.
الرابع أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق
بشخصه

و كذا ما فيه من الأجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها
الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح «١» وكذا
قوله إنها غير مفتقرة إلى علة حادثة غير صحيح «٢» أيضا فالحق الحقيق
بالتصديق أن الأمر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية
التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدرجية في الهيولى التي
هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وإن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث
لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث- كما أن الجوهر ماهيته في الذهن
غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغني القوام عنه فقد
يكون للوجود نعت لا يكون للماهية إذا جردت عن اعتبار الوجود وكما أن
وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية والأضعفية
وماهيته ليست كذلك فكذا بعض الوجودات تدرجي الهوية بذاته- لا بصفة
عارضة إلا بحسب الاعتبار والتحليل وليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة-
المحصلة للأجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام
الشخصي لا يكـون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٢
إلا متدرج الحصول لست أقول إن ماهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع
النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأننا قد نتصور طبيعة من
الطبائع الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والانقضاء والحدوث كما
لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة
لها وذلك لأن مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهية الشيء ووجوده لأن
حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مرارا من أنه متشخص بذاته
وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا

في الذهن لكان الجزئي كلياً والخارج ذهنياً والوجود ماهية والكل ممتنع
تنبيه فيه تنوير:

و اعلم أن كثيراً من الموجودات ليس معقوله مماثلاً لمحسوسه أو
متخيله وذلك مثل « ١ » الزمان والحركة والدائرة والقوة فإن هذه الأشياء ليست
معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذلك المقادير والتعليمات كالجسم
التعليمي فإن نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي - سواء كان
في مادة وطبيعة مخصصة أو كان في الخيال منفصلاً عن مادة وطبيعة
مخصصة - ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلي والكلي
لا يكون ممتنعاً

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٣
متقدراً ولا في ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقداراً ولا ذا مقدار ولا ذا
تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملاً شائعاً صناعياً ومن هذا القبيل
كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده وإن سألت
الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت
أو مركبة مما لا مطابق لها في العقل لأنها هويات شخصية لا تحتل
الشركة وما في العقل أمور كلية يحتل الشركة فكذلك الهوية الصورية
التدرجية للطبائع الجسمانية وذلك لأن الصور المتنوعة للأجرام التي هي
مبادئ لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هي
أنيات دائرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالماهيات وبالحقيقة
هي لوازم لتلك الوجودات وإن كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت
ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على أن الصور المتنوعة للجواهر ليست
داخلة تحت أجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات الأعراض - بل
إنما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا
غيرها من المقولات وأجناسها وأنواعها لأنها وجودات محضة فائضة من

والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة عدمية يتحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق أية صورة كانت وإن كانت مادة أخرى فهي أيضا من حيث كونها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٧
مادة حكمها حكم الهيولى الأولى فإن جهة القوة والنقص راجعة إلى معنى واحد «١» فهي أيضا إنما تتحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها إلا أن تحصلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة يتحصل بها مادة- فتلك الصورة أقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية وأما من جهة تشخصها المادي فيتحد بها المادة وتتعدد بتعدداتها وتتحدد بتحدداتها لست أقول من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزما لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده إلا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضية- وبالجمل لا يلزم مما ذكر مما ذكر قدم شيء من الهيوليات أصلا وقد أشرنا إلى أن لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها «٢» العقلية لا يحتاج إلى مادة ولا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لازمة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٨

لوحدها العقلية الموجودة في علم الله وإذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا- وذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عدمي غير مفترق إلى علة معينة «١» بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوة «٢» قوة لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات وأما من حيث استعدادها الخاص القريب فيفتقر إلى صورة معينة هي جهة استعدادها

وقوته القريبة على أمر مخصص وصورة مخصوصة «٣» فإذا خرج القابل من هذه القوة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وإمكان له وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقتها وتبطل هي أيضا بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجديدي وأما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي - فجوابه أن ذلك الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقا ولا لاحقا حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص - وأما إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وإن كان واردا لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وأن يكون معه وفي وقته الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٣٩

و هكذا إلى أن ينتهي العلل إلى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بأمر زائد - لأن الكلام في الأسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية وحاصل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفة لذواتها «١» وقد يختلف أيضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الأصلية «٢» مثال الأول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الإنسان ووجود النار ووجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها وغيره مثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانية وكذا أفراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الأعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض -

وإن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها ولكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم أنه ربما كانت في الحقائق الوجودية- المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتأخر الذاتيين اللذين لا يجمع القليل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدّمات والمتأخّرات- المتفاوتة في القبليّة والبعديّة وذلك كالزمان المتصل عند القوم «٣» فإن له عندهم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٤٠

هوية متفاوتة في التقدم والتأخر والسبق واللاحق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا أن هذه هوية جوهرية والزمان عرض والحق أن الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان لأن الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدّر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان «١» ولها مقداران أحدهما تدريجي زمني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخر زمانيين والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم «٢» وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال «٣» التعليمات المادية بغير اتصال ما هي مقاديرها فكذلك الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٤١

اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجسمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فإنه أجدى من تفريق العصا ومن تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا

و منهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة «٢».

و منهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٤

و منهم من جعل عودة الفلك زمانا أي دورة واحدة «١» فهذه هي المذاهب
المسلوكة- في الأعصار السابقة في ماهية الزمان التي أحصاها في
الطبيعيات وذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الزمان «٢» مقدار الوجود
والأشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب ومن الذاهبين إلى الرابع
من تخيل للزمان وجودا مفارقا على أنه واجب الوجود بذاته وإليه ذهب جمع
من متقدمة الفلاسفة ومنهم من يضع إدراجه في الطبائع الإمكانية لكن لا
على أن يعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن
المادة وهذا الرأي منسوب إلى أفلاطون الإلهي وبعض أشياعه ومشرع
الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلا ما لم يعتبر نسبة
ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات
لم يكن فيها إلا الدوام والسرمد وإن حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة
التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم إن اعتبرت نسبته
إلى الذوات- الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد
وإن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه
فذلك هو الدهر الدهر «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٥

و إن اعتبرت نسبته إلى التغيرات المقارنة «١» إياه فذلك هو المسمى
بالزمان وصاحب المباحث المشرقية تحير في أمر الزمان وتشبث في شرحه
لعيون الحكمة- للشيخ الرئيس بذي أفلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد
ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم أنني إلى الآن ما وصلت إلى
حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما
يمكن أن يقال من كل جانب وأما تكلف الأجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك

لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسألة. و قال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك أن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون والأقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمدًا ودهرًا وزمانًا. ثم قال وأما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب «٢» وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله. و قال أيضا موردا على مذهب أرسطاطاليس إن بداهة العقل حاكمة بأن إله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وأنه الآن موجود معه و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٦

أنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلتن قلتم لو لا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية فنقول قد جوزتم أن يكون الشيء محكوما عليه بالقبلية والبعدية والمعية بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك «١» وهذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه إلا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد وأما إن حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء انتهى ما ذكره. و أقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها ووجود تجدها والشبهات التي أوردها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل

الله حيث يحين حينها في موضع أليق بها والحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية «٢» بالقياس إلى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها إلا معية أخرى غير الزمانية وهي المعية القيومية المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا أراد به ليس أنه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به أنه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٧

إليه ومن جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته وهو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعة باعتبار تجدها الذاتي ولوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه أراد به الحقيقة العقلية - المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر ويمتد بحسب وجودها التجديدي المادي - لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمدًا ومن ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل وأرفع ممما فهمه الناس

وقد ورد في الحديث: لا تسبوا «١» الدهر فإن الدهر هو الله تعالى وفي الأدعية النبوية: يا دهر يا دهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح و في كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد ونسبة الثابت إلى المتغير دهر ونسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبة الباري إلى أسمائه «٢» وعلومه وبالتالي نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٨
موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية وبالتالى نسبة
معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية
فصل (٣٤) فى أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن كل حادث يسبقه عدم لا يجمع وجوده «١» وما به القبلىة
ليس نفس عدم لأن عدم يكون بعد أيضا وليس قبل بما هو قبل مع البعد
فليس عدم بما هو عدم قبل ولا بعدا وليس أيضا ذات الفاعل لأن ذاته توجد
مقارنة أيضا ولا شيء من الأشياء التي يصح أن يوجد مع المتأخر قبل
لذاته هذا النحو من القبلىة- فإذن كون عدم سابقا هو أن ذلك عدم للشيء
مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية
زمان آخر وهكذا القياس في آن يفرض نهاية فإذن ليست لمطلق الزمان بداية
ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة- من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه
من حيث لا يشعر وقد علم أن الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم
الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم إلا بمادة وجسم
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٤٩
فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضي ولا يحصى وإن
تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا مع أن كل زمان «١» وكل حركة حادث وكذا
كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق واللاحق كما مرت
الإشارة إليه وهذا غريب «٢».
فإن قيل هذا التقدم أمر وهمي مقدر كما أن فوقية عدم خارج العالم وهم
محض فكما لا يلزم من تناهي المكان أن يكون عدمه في مكان فكذلك لا
يلزم من تناهي الزمان أن يكون عدمه في زمان.
فنقول إن العقل يدرك ببدايته ترتبا بين وجود شيء وعدمه حيث لا يجتمعان
«٣» وليس ذلك الترتب بالعلىة لأن العلة والمعلول يجب أن يكونا معينين - ولا

بالطبع لأن المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعة و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٠

ظاهر أنه ليس بالشرف والمكان فتعين أن يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه وإن حصل كان عدم الزمان في زمان البتة وأما الفرق بين ذلك وبين الأحياء المتهمة خارج العالم فهو أن الحيز في كونه متناهي لا يفتقر إلى حيز آخر وأما في كونه محدثا فيتوقف على مسـ بوقيته بالعـ دم.

فإن قال قائل إن هذا «١» يوجب أن يكون إله العالم زمانيا وأن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الأزمنة إلى لا نهاية. فنقول أما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضا فإن ذاته تعالى وإن كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية زمانية يرجع إلى الفيئية لكنه لما كان مع كل شيء لا بمزاولة ولا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه أنه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده وأما كون كل زمان «٢» مسبوqa بزمان آخر بمعنى أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥١

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا إلى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشؤه أن هذه الأشياء- من الأمور الضعيفة الوجود التي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلا فى الزمان.

فإن قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي أن يكون المعان فى زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذي يسبقه أو يلحقه يستدعي زمانا غيرهما.

فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا وأما المعية بين الزمان وشي ء فلا يقتضي زمانا آخر إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعيينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات- فإن هذه الساعة لا يتصور إلا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها أو بعدها وكذا غيرها من أفراد الزمان وأجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلًا بسيطًا فإذن وقوع كل شي ء مع زمان لا يقتضي زمانا آخر وأما وقوع شي ء مع شي ء آخر ليس واحد منهما زمانا فإنه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما- وكذا القياس في التقدم والتأخر فإن الزمان لذاته يقتضي التقدم والتأخر لأن ذلك من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنة قبل وقبليته بالنسبة إلى آخر وكذلك بعد وبعديته بالنسبة إلى آخر ومع ومعيته بالنسبة إلى ما يقارنه. و ليس لقائل أن يقول يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف. لأننا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشي ء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شي ء ويتأخر لذاته عن شي ء وفرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولًا آخر وما وجوده يتعلق بوجود شي ء آخر أو بعدمه فالتقدم والتأخر يعرضان لماهية الزمان ————— ذاتها لأن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٢

وجودها «١» وجود التقدم والتأخر وماهية التقدم والتأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتأخر بمعنى ما به التقدم والتأخر لا وجود نفس الإضافة. و هاهنا إشكال آخر وهو أن أجزاء الزمان لا بد وأن تكون متخالفة الماهية- مع أن أجزاء المتصل لا بد وأن تكون متشابهة وذلك لأن كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم والتأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

و الجواب عنه أن تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها- فيما يقتضي ماهية «٢» الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال آخر- يقتضيهما نفس التشابه والاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما أن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله

فصل (٣٥) في احتجاج من يضع للزمان بداية أن المثبتين للزمان بداية احتجاجا بأمر- الأول أن الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة والنقصان وكل ما كان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٣ كذلك فله بداية فللحوادث بداية. الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي- على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهدة فكذلك المقدم. و الثالث أن كل واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون لكل أول. و الرابع أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيًا هذا خلف. و الخامس أن الأزل إما أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد والأول محال وإلا لم يكن الحادث حادثًا وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فوجد حاله لم يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فإن كل الحوادث مسبوق بالعدم. و السادس أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود «١» وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيًا فهي متناهية. و السابع أن كل واحد من الحوادث «٢» إذا كان مسبوقا بالعدم الأزلي فإذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٤

يصح وقوعه فأما في الماضي فلم يكن حاله فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا وكان مسبقا بما لا يتناهى - وإن أريد بهذا التوقف أنه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطـلان نفسه.

و أما ما ذكره ثالثا فهو مغالطة «٢» نشأت من إجراء حكم كل واحد على الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٦ الكل ومما لهم أن يتقنوا له للاحتجاج به أن النفوس الناطقة الماضية مجموعها- يجب أن يكون مسبقا بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فذلك المعلوم «١» الذي هو المجموع هذا وإن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلوم إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث «٢» للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كل الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٧ حين ولا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب عما ذكره رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها- من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا يناهى اللانهاية من جانب آخر فإن حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أن في جانب البداية لها نهاية.

و الجواب عما ذكره خامسا أن الأزل ليس وقتا محدودا له حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الأولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يتمتع وقوعه في الأزل «١» مع أنه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال وإن لم يكن فللصحة مبدأ وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة أعني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٨
الْقِدْرَةُ «١» فَكُنْ ذَا هَاهُنَا.
و عَمَّا ذَكَرَ سَادِسَ
أن المراد بالحصار أن يكون للشيء طرف ونحن نسلم أن الحوادث محصورة
من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث- وعما ذكره
سابقا أنه إن عنيت بما ذكرتم أنه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث «٣»
ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى
يكون الجسم موصوفا بها وإن عنيت به أنه في كل وقت من الأوقات- يكون
موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل
بعدم غيره من الحوادث فلا تتناقض فيه لعدم وحدة المحمول.
و عما ذكره ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق أن في مقدماته على الوجه
الذي اشتهر بينهم وجوها من الخلل.
أما المقدمة الأولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عني بالعالم
مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات وغيرها وإن عني به المجموع
«٤» بم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٥٩
هو مجموع فقد مر أن ذلك وإن كان صحيحا فإن لأعداد الحوادث في كل
حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم وإن عني به كما يقولون ما سوى الواجب
الوجود- فالبرهان قائم على أن في الموجودات الممكنة أمور لا تتغير أصلا
فيكون المقدمة الأولى منقوضة باطلة. «١»

و أما المقدمة الأخرى وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا
يسبقها «٢» ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم
على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة «٣» وإن أريد به أنه لا يسبق
جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شيء فقولهم إن ما
لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا

يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا أي ما خلت عن آحاد الحركات قط وإن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الأبحاث والمناقضات بين الطرفين - ونحن بفضل الله وتوفيقه قد أوضحنا هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الأجسام وطبائعها ونفوسها وأعراضها بالعدم الزماني السابق عليها وصححنا هاتين المقدمتين «٤» أعني كون جواهر العالم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٠ لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني - فالعالم بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد وسنعود إليه إن شاء الله تعالى.

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنهم أن عنوا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه وأكده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وإن عنوا به أن العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم عدم عليه تقدما زمانيا وإن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود وإن عنوا أن العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفي وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور وإن عنوا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت وإن قال واحد منهم أردت به أنه ليس

بأزلي- يستفسر الأزلي وعاد التردد والمحذور المذكور وإن قال الذي في
الذهن «١» متناه يسلم له أن القدر الذي في ذهنه من أعداد الحركات متناه
ولكن لا يلزم من ذلك «٢» توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم إذا
فرض لها مجموع ما «٣» فهي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦١

أيضا حادثة وإن قال أعني بالحدوث أنه كان معدوما فوجد إن أراد
بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه «١»
لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وإن أراد به السبق
الذاتي فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على
وجوده تقدما ما «٢» وإن قال إن الباري مقدم «٣» على العالم بحيث يكون
بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير
ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي «٤» الذي هو
في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين «٥» إنه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٢
توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول
الآخر يكفي- وحينئذ يتبين المشرك من غير المشرك واعلم أن مسألة إبطال
التعطيل وإثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات- من دون سانح على
ذاته وحادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات وأفضل العلوم والمسائل
فإن من لم يعرف توحيده في الفعل «١» لم يعرف توحيده في الذات ولا في
صفة وجوب الوجود ولا القدرة «٢» ولا العلم ولا الإرادة ولا الحكمة ولا غيره
من الصفات وإذا علم الإنسان هذه المسألة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية
معادها ورجعها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم
شيئا عظيما- ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسألة إذا عرفت
وأحكمت وعلمت أسباب حدوث الحادثات ودثور الدائرات وأن هويات الأجسام
وطبائعها متجددة لحظة فلحظة كما أشار إليه القرآن وقومه البرهان من غير

أن يختل بها قاعدة حكمية- فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا بأوضح طرق الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٣

و أحكم سبيل والناس يتحIRON في أن الواجب الوجود إذا لم يتغير ولم
يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الإنسان معتمدا إليه في
البحث ما لم يتيقن هذه المسألة وأخواتها وإذا ثبت مسألة العلة والمعلول صح
البحث وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجرافية لا يبقى
للباحث كلام ولا يثبت معها معقول أصلا.
قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل
تحتة- إذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فأما أنه يقول عنيت به الأجسام كلها
كالسماوات والأمهات وأما أنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عني
بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم
غير متوقف الوجود «١» على الزمان وإن عني به المعنى الأول فلم يجز
أيضا لأن معناه أن الأجسام موجودة- مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر
بأن الزمان «٢» سابق على الأجسام في الوجود وليس كذلك فإن الأجسام
سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر عنها وإن كان ذلك بالرتبة والذات
وإن قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله إلا ما فهمنا وقد
تكلما على ما فهمناه وأما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن
العميان وإن زعم أن الأجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم
لأن الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن
صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطىء خطأ عظيما فحيث
الحق بأحدية ذاته لا زمان ولا مكان وإن لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة
من ذرات العالم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٤

فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن ولا غير معه «١» فهو سابق الوجود على وجود العالم- كما أنه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزهه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه وهو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وإن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول إن ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكية وأمّهات العناصر قائلون بأن نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضي وليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس إلى موجدته ومع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك وغيرها «٢» ولهم أن يفسروا قدم الأجسام بأن وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه ما أورده أصلا فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه وتفردنا بإثباته في هذه الدورة الإسلامية إذ حكماء الإسلام وسائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام وإلا لاشتهر منهم ذلك لأن الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة وأقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصاري وهو أن العالم متناهي «٣» القوة وكل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٥

متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزليا فالعالم يستحيل أن يكون أزليا ولا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأننا نقرر أن العالم متناهي قوة البقاء- لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لأن علته دائمة وهي يمدّها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها أقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته- كلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به أنه

بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفاض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل إذ ربما ادعى أن وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا أنها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة وإن أراد به أن ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوة إلا أنه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار فنقول هـذا يمكن على وجهين.

أحدهما أن وجودها الشخصي «١» المتناهي في القوة والقدرة لا يبقى دائما- لكن يصدر منه الآثار والأفاعيل الغير المتناهي بإمداد المبدأ العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه وهو فاسد فإن وجود الأعراض والآثار والأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهرى أقوى في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود لا يصل إليها إلا بعد أن يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار «٢» والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا قريبا- أو قوة قابلية أو آلة أو موضوعا ولا ينتقض ما ذكرناه بالهيولى الأولى التي تقبل آثارا غير متناهية لأنها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية- وليست وحدتها الباقية إلا وحدة مبهمه تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى- وثانيهما أن وجودها في كل وقت وإن كان متناهي القوة إلا أنه يفيض من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٦

المبدأ في كل وقت على مادتها قوة أخرى وهوية غير التي فاضت أولا فهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون كل شخص منه مسبقا بعدم زماني أزلي وهو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعني التهود والتتصر والإسلام نعم لو منع قول القائل إن العالم متناهي القوة بأن من العالم ما لا ينتهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه إلا أنك ستعلم من طريقتنا أن الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة- من جملة ما سوى الله فلا يقدر قولنا

العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهوية فصل (٣٦) في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم أن الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع «١» عليه الزمان أما الآن بالمعنى الأول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه. أما كيفية وجوده فلما علمت أن الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فإنها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثة- القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع «٢» في الزمان لما عرفت- فبقي الإمكان لأحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة أمرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب وإما بحسب فرض الفرض بقوته الوهمية. و إما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في الشفاء وغيره

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٧

و هي أن وجود الشيء «١» الواحد الزماني أو عدمه إما أن يكون دفعيا بأن يحصل- أو بعدم دفعة في آن يختص به فإن استمر «٢» كان ذلك الآن أول آتات حصول الوجود أو العدم وإن لم يبق «٣» كالأمر الآتية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول- وأما أن يكون تدريجيا بأن يكون الشيء الواحداني له هوية اتصالية لا يمكن أن يتحصل إلا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة بل هو شيء واحد- من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس إلا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأن

وجوده ممتنع الحصول - في طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان - وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء - فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له أن ابتداء الحصول - بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه وإما أن يكون زمانياً «٤» بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل إنما يختص حصوله بذلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٦٨
الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد «١» أو يفرض في ذلك الزمان أن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلًا فيه ولا يكون لذلك الحاصل أن أول الحصول أصلاً لا طرف ذلك الزمان ولا أن آخر فيه وتقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمن به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص أن وجود الشيء بتمامه أو عدمه إما أن يحصل شيئاً فشيئاً فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة فيكون في آن قطعاً وهو أن أول الحصول لوجوده أو عدمه - وكذلك نقول وجود الشيء أو عدمه إما أن يحصل «٢» دفعة فيكون في آن هو أول الآتات لحصوله ضرورة أو لا دفعة بل قليلاً قليلاً فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه - فكيف يتصور هناك الوسطة فكيف يتصور حدوث ليس له أن أول فإنه مندفع بأن كلا من هذين القسمين أعني وجود الشيء أو عدمه يسيرا ووجود الشيء أو عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه ليس مقابلاً صريحاً للآخر ولا لازماً لمقابله وإن مقابل الذي يوجد يسيرا يسـ

إمـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٦٩
لا يوجد يسيرا يسيرا وهو أعم من أن يوجد مختصا حدوثه بآن ومن أن يوجد
لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن أعم من أن يوجد يسيرا
يسيرا- ومن أن يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهي أن يكون الشيء «١»
موجودا بتمامه- في جميع الزمان وفي كل جزء من أجزائه وحد من حدوده لا
على الانطباق ولا يكون موجودا في مبدأ ذلك الزمان والبرهان والفحص أوجبا
وجود الواسطة في حدوث الوجودات وكذا حال حدوث الأعدام في الثلاث
المذكور كما سنبين فسيبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما في
الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك «٢» بين زمانين في أحدهما الأمر
بحال وفي الآخر بحال أخرى ومن المعلوم أن الذين هما في قوة المتناقضين
أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الأمور
ما يحصل في آن ويتشابه حاله في أي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج
في كونه إلى أن يطابق مدة كالمماساة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة
فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف
به.

و منها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا
يحتمل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٠
كالحركة التي لا يتشابه حالها في آتات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في
كل آن- قرب جديد إلى الغاية وبعد عن المبدأ وهي إنما يحصل بعد الآن
الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آتاته
وكذلك ما لا يقع إلا بالحركة- كاللامماساة التي هي الفارقة بعد المماساة
فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آتات التحقق- وإلا فإما أن يتصل «١» ذلك
الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآتات أو يتخلل بينهما زمان
فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماساة واللامماساة

مثلا وبالجمله الحركة التوسطية موجودة قطعاً ولا يحصل في الآن الذي هو طرف الزمان الحركة القطعية الحادثة لأنه آخر آتات السكون - وأيضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها «٢» فكيف يصدق أن المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها وأما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها أن من آتات زمان الحركة ولا جزء من أجزائه ولا يمكن أن يتلو ذلك الآن أن آخر فيقع التالي بين الآتات فإن هي موجودة في زمان ما وفي كل أن منه وليس لها أن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركة «٣» ولا يستدعي قدرا معيناً من الحركة القطعية وأيضا ما يختص وجوده «٤» بـ_____ أن فـ_____ ط ك_____ الأمور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧١

الآنية الوجود فهو إنما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآتات - الذي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمه أن أول يختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآتي إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يكون تدريجياً «١» وكان منقسماً فيكون الآن زماناً والآتي زمانياً هذا خلف وإن كان دفعة فإما أن يكون أن عدمه مقارناً لأن وجوده وهو التالي الآتين وذلك ممتنع وإما أن يكون متراخياً عنه وحينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآتين زمان متوسط فحينئذ يكون الآن مستمراً في ذلك المتوسط وإما أن لا يكون بينهما متوسط «٢» فيلزم تشافع الآتات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ويلزم منه تركيب الزمان عن الآتات المتتالية والكل محال فالحق أن عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث مـ_____ ن الحـ_____ دوث و هـ_____ و صـ_____ حيح.

فإن قلت هب أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إما أن يحصل تدريجاً أو دفعة فيعود الإشكال.

قلنا الابتداء للشيء له معنيان «٣» أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه
ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٢

الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه أولاً فنقول إن ابتداء عدم ذلك
الآن بالمعنى الأول هو نفس وجود ذلك الآن وأما الابتداء بالمعنى الثاني فلا
يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت أنه لا يلزم أن يكون لكل حادث
ابتداء يكون هو حاصله فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة
فيه وكذلك السكون «١» واعلم أنه يندرج في النوع الأول أعني ما يكون
حصوله دفعة الآن وجميع الأمور الآتية كالوصلات إلى حدود المسافات
«٢» والوصول إلى ما إليه الحركة والترجيع- والتسديس وسائر الأشكال
والتماس وانطباق إحدى الدائرتين على الأخرى وأحد الخطين على الآخر وكل
ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زماناً ويقع في النوع الثاني أعني
الحصول التدريجي «٣» الحركات القطعية ومقاديرها من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٣
الأزمنة وكل ما يتبعها من الهيئات «١» الغير القارة بالذات أو بالعرض
كالأصوات وأمثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق
عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامطة الحادثة بين خطين متطابقين
موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازية إلى المسامطة وكذا الانفتاق
والافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام والتقاطع بعد الانطباق وحدوث
اللاوصول واللامماسة وبالجمله كل ما لا يتم إلا بالحركة من غير أن ينقسم
حصوله وعدم الأمور الآتية والأعدام الطارئة للحوادث بعد آخر آتات «٢»
وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع
وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل بأحد الوجهين «٣»
المذكورين.

يحصل شيئاً فشيئاً فكل جزء حصل منه «١» بطل العدم الذي بإزائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضاً وارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم أن الشيء التدريجي كما أن وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي ألا ترى أنه وقع الاستدلال على أن عدم الآن ليس تدريجياً - وإلا لكان وجوده تدريجياً فكذلك حكم العكس فظهر من هذا أن وجود الشيء إذا كان تدريجياً كان عدمه أيضاً كذلك فوقع الإشكال واحتيج إلى تدقيق نظر فنقول أولاً يجب أن يعلم أن الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزمانى من أفراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه وغيرهما - وجوده الزمانى ضعيف مختلط بالعدم فكما أن وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه «٢» فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أن الحركة لها الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٦ اعتباران أحدهما اعتبار أنها خروج شيء آخر من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا - فالمنظور إليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي والثاني اعتبار الحركة فى نفسها والنظر فى نحو وجودها وهو غير النظر فى نحو وجود المقولة والشيء الزمانى التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفى هذا النظر ليس وجودها تدريجياً حتى يكون عدمها تدريجياً أيضاً بل هي بهذا الاعتبار دفعية «١» الوجود ولها ماهية هي تدرج شيء آخر - وليست تدريجاً لنفسها فإن وقوع الحركة فى الحركة محال كما مر «٢» وكذا الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٧

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشيء تدريجاً وليس مقداراً لنفسه ولا مقداراً لماهية كون الشيء التدريجي الوجود ومعناه فى كل من الحركة والزمان وما يجري مجراهما يعقل وجودان وعدمان أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدرج وثانيهما وجود نفس التدرج أو وجود الشيء

ء المأخوذ مع صفة التدرّج- على قياس الكلي المنطقي والعقلي والأول
تدرّجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بأن الحركة وجودها في الذهن وأما
العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدرّجي وعدم عارض له بما هو كذلك
فقد خرج من هذا التفصيل أن من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها
فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها- وزمان حدوث
عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضا.
و اعلم أنه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وأنت تعلم أنه ليس
للمتحرك- والساكن والمتكون والفاقد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون
أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية.
و اعترض عليه صاحب الملخص وقال أما أنه ليس للمتحرك والساكن أول-
يكون فيه متحركا أو ساكنا فهو حق وأما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول أن
يكون فاسدا أو متكونا فليس كذلك فإن الكون والفساد إنما يكون بحدوث
الصورة وعدمها والشيخ معترف بأن حدوث الصورة وعدمها يكون دفعه وفي
الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي.
أقول أما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأن حصوله دفعي وأما الفساد فلم
يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب إلى أن الأكوان الصورية
دفعيات- أن يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا أول لحدوثها فيكون من
القسم الذي- هو واسطة بين الدفعي والتدرّجي لكن الحق عندنا أن الكون
«١» والفساد كلاهما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٨

مما يقع تدرّجا وإلا فيلزم خلو الهيولى «١» عن الصورة فإن الماء إذا
صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في آن هو آخر
زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم إما تتالي الآتين وهو محال وإما
تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق
حيث دل كلامه بأن كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية

فصل (٣٨) ففي أن الآن كيف يعد الزمان العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعنى ما يهيئ الشيء لقبول العد بالمعنى الأول «٢» والآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحدة ومعط له الكثرة بالتكرير فقد عرفت أن الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى والتجزئة لا تحصل إلا بإحداث الفصول وإذا حدثت الفصول صار المتصل منقسما إلى أقسام ويمكن تعديده بشيء من أجزائه - كالخط إذا جزئ بأجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى أنه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال في نسبة العادية إلى الآن وإلى أقسام الزمان في أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر. قال بعض الفضلاء إن الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر - أما كونه فاصلا فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل وأما كونه واصلًا فإنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل «٣» ولأجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٧٩

يعلم أنه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لأن مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل وأما من حيث كونه واصلًا - فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لأنه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما

فصل (٣٩) في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر «١»

أما المطلب الأول فقد عرفت أن اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك أن وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة

لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه فالحركة عادة للزمان «٢» على معنى أنها توجد أجزاءه المتقدمة والمتأخرة والزمان عاد للحركة من حيث إنه عدد لها لأن الحركة تتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك «٣» أن وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة وأما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فإن العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزماني

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٠

كالحركة فإن الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده- لا من جهة كونه مقدارا فإن كون المقدار مقدارا ليس بعلّة فالزمان يقدر الحركة على وجهين أحدهما يجعلها ذا قدر «١» والثاني بدلالاتها على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى أنه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدير والتقدير

و بين الأمرين فرق وأما الدلالة على القدر «٣» فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال- وتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال كما أن المسافة قد تدل على قدر الحركة- فيقال مسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو أحدهما «٤» وهو الذي بذاته قدر وكمية ولأنه متصل في جوهره صلح أن يقال طويل وقصير ولأنه عدد بحسب المتقدم منه والمتأخر صلح أن يقال إنه كثير وقليل.

حكمة مشرقية:

اعلم أن المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجودة بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوهما والحركة هي تجددتها وخروجها من القوة إلى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعيينه أو هي باعتبار التعيين المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل - بعلة

بعضها لبعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨١
فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك أن اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة «١» بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا إلى الحركة- فالمسافة كما أنها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء «٢» وأما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لأن ماهيته الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلة ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني أن اتصالها من حيث إنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان فصل (٤٠) في الأمور التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره أن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يوجدان أولا وبالذات إلا للحركة ولذي الحركة ثانيا وبـ العرض.

و أيضا فيه قد يقال لأنواع الشيء وأجزائه إنها فيه «٣» والآن في الزمان «٤»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٢

كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات والأيام كالاثنين والثلاثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان- كموضوع المقولات العشر في العشرية وأما السكون فهو أمر عديم لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لأجل أن الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر «١» فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان. أقول ما من جوهر إلا وله أو فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى وبذلك الجهة يقع في الزمان

لذاته «٢» ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القسوى ثم بالحركة المستديرة- التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجزم الأقصى ويتقدر به سائر الحركات الأينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم «٣» وأما تجدد غيرها من المقولات كالإضافة والملك وما يجري مجراها حتى الأعدام والإمكانات- فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض «٤» وأما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية يسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٣ حيث تغيرها بل من حيث ثباتها «١» إذ ما من شيء إلا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية أيضا دهرية وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمذ وليست بإزاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر- ولا استحالة في ذلك فإن شيئا منها ليس مضطربا للمعية حتى تسليما تلزمهما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٤ المرحلة الثامنة في تنمة أحوال الحركة وأحكامها «١»

فصل (١) في ما منه الحركة وما إليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي إليه في الكيف والكم يتضادان أو يكونان كالمتضادين «٢»

أما في الكيف فالحركة من السواد إلى البياض وهما متضادان بالحقيقة والحركة من الصفرة إلى النيلية وهما كالمتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض- والآخر إلى السواد وأما في الكم فمثل الحركة من الأكثر حجما «٣» في طبيعته إلى الأقل حجما فيها وهما الطرفان والحركة من الذبول إلى النمو الذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين «٤» وأما في الأين

فالأيون وإن كانت في ذاتها متشابهة- إلا أنها بحسب الجهات يقع فيها
التضاد فالحركات الطبيعية في الأيون إن وقعت من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٥

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد إذ لا
جهة طبيعية إلا هاتين وإن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين «١» وأما
التي لا تكون بالطبع فطرفاها- لا يخلوان عن التضاد بوجهين أحدهما أن
الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد وثانيهما مبدئية المبدأ
ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف- فحينئذ يصير الطرفان
متضادين بالعرض وأما الحركات المستديرة فليس المبدأ والمنتهى فيها كما
توهمه بعض أنه نقطة «٢» بل جوهر الحركة مما يستدعي كل قطعة منها
مبدأ ومنتهى لا يجتمعان ففي الوضعيه كل وضع من أوضاع الجسم
المتحرك يصح أن يفرض مبدأ ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما «٣»
فعلم أن الذي يعرض له المبدئية أو المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد
يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس إلى الحركة
وقياس إلى الآخر فقياس كل منهما إلى الحركة قياس التضايف إذ المبدأ مبدأ
لذي المبدأ وأما قياس كل منهما إلى الآخر فليس بتضايف إذ ليس إذا عقل
المبدأ عقل المنتهى ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها أو لا نهاية لها
كحركات أهل الجنة وإذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والإيجاب ولا
بالعدم والملكية فلم يبق إلا التضاد.
فإن قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والأضداد من حقها عدم الاجتماع.
قلنا الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية
والمنتهائية ليس الجسم بل أطرافه وحالاته
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٦
فصل (٢) في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات
قد مر كلام إجمالي في هذا ونزيدك بياناً فنقول

أما المضاف
فطبيعة غير مستقلة- بل تابعة فمتبوعها إن تحرك تحركت أو سكن فسكنت
أو زاد فزادت أو نقص فنقصت- أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت كل
ذلك بالعرض لا بالذات. «١»
و أما متى

فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون
الحركة فيه فإذا كان كل حركة في متى «٢» فلو كانت فيه حركة لكان لمتى
متى آخر «٣»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٧
هذا خلف وقال في الشفاء يشبه أن يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لأن
الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة أقول قد مر تحقيق
كون الحصول التدريجي لشيء إذا اعتبر نفسه يكون دفعيا «١» واستشكل
كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح
الهداية ثم قال وقد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة- في أن الانتقال
لا يكون فيه «٢» بل يكون أولا في كيف أو كم ويكون الزمان ملازما لذلك
التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار أقول تابعة الزمان للمقولة-
ليست كتابعة الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعي آلي كما للمقولة بخلاف
الإضافة إذ يحتمل الآنية والزمانية والزمان لا يحتملها ولا أحدهما فإن
الحركة نفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٨
تجدد المقولة التي فيها الحركة لا أنها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى.
و أما الجدة
فصح القول بأنها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها.
و أما مقولة أن يفعل وأن ينفع
فبعضهم أثبت الحركة فيهما وهو باطل إلا أن يعنى بذلك كونهما نفس

التحرك والتحرك أي الحركة من جهة «١» نسبتها إلى المحرك تارة وإلى المتحرك أخرى وأما لو أريد غير ذلك فلم يصح لأن الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن «٢» فلا يخلو إما أن يكون التبرد باقيا فيه فهو محال - وإلا لزم أن يتوجه شيء واحد إلى الضدين في زمان واحد وإن لم يبق التبرد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار. أقول ويمكن البيان بوجه أشمل وأوجز وهو أن الحركة في مقولة «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٨٩
عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه وإلا لكان الآني زمانيا بما ل الآن زمانيا.
«١» ولقائل أن يقول إن الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل. فنقول ذلك إما لأجل أن قوته تقتدر يسيرا يسيرا إن كان الفعل بالطبع وإما لأن العزيمة تنفسح يسيرا يسيرا إن كان بالإرادة أو كانت الآلة تكل إن كان آليا - وفي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة أو الإرادة أو الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى
«٢»

فصل (٣) في حقيقة السكون وأن مقابل الحركة أي سكون هو وأنه كيف يخلق الجسم عنهم جميعا
اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٠
أين أو كم أو كيف أو غيره والثاني عدم حركته التي من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ولهم في ذلك حجتان.
الأولى أن السكون مقابل للحركة

بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق إلا إذا كان مفهوما السكون عديميا لما تقرر أن حدود المتقابلات متقابلة فإذا حددنا الحركة أولا بأنها كمال أول لما بالقوة لا بد أن يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف فإذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين أن يذكر في حده ما يقابل أحد القيدتين الآخرين فيما أن نقول إنه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كل سكون حركة وإلا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم أن يكون بعد كل سكون حركة وإلا لم يكن أولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي أن نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي لا محالة وأما إذا رسمنا السكون أولا « ١ » وعيننا به الأمر الوجودي وهو حصوله في الحيز فلا بد من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا أو أكثر من آن أو الحصول في شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه وكل ذلك لا يعرف إلا بالحركة التي فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون « ٢ » فيلزم الدور وهو محال فبقي أن يكون الرسم للحركة أولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتأتى إلا إذا كان عديميا.

و أمّا الحجة الثانية

فهي أن في كل صنف من أصناف الحركة أمرا عديميا يقابله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ١٩١

فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما أن السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو كيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الأينية ولغيرها وليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء ولكل من القائلين حجج على

صحة رأيه والحق أن السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة إليه جميعا فإن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس- ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعية إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت- والمقابل للحركة التي إلى أسفل هو السكون في أسفل لما علمت فحينئذ المقابل للحركة هو السكون في المنتهى. و أما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك ففي ثلاثية أمـــــور. الأول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة أيضا لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيائها لا ساكنة ولا متحركة. و الثاني كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ولا ساكن أيضا لأنه غير ثابت في مكان واحد زمانا- والسكون لا ينفك من ذلك. الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لأن الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٢
أقول في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر أما الأول فقد مر أن القبول والإمكان المأخوذ في تعريف عدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب- فكليات العناصر يمكن أن يسمى عدم حركتها في الأين سكونا. و أما الثاني فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان

سطحا- يمكن أن يقال إن كلا من السمك والطير ساكن في مكانه وإن تبدلت عليه السطوح- لأن ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة «١» فإن الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر وقابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك إلا السكون فقط. «٢» و أما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون «٣» وإن لم يتصف بالحركة في الآن. فإن قلت إذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون. قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بأن يكون في الآن قيذا للحركة لا للعدم فلا يلزم أن يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلوا الجسم في كل آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لأن الزمان مأخوذ في حـ د كـ لـ منهمـ اـ.

و أيضا رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم والحركة في الآن أخص من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٣ الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن في طبيعة الأخص ولا يلزم منه رفعه رفع طبيعة الأعم فصل (٤) في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة

قد عرفت أن الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت أنها متعلقة بأمور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور أما وحدتها الشخصية فلا يخلو عن وحدة الموضوع ووحدة الزمان إذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير موجود في الجسم الآخر وإذا عاد بياض جسم بعد زواله «١» لم يكن العائد هو الذي زال وكما أن البياض لا يتكرر بالنوع أو بالجنس- لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو

بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعاً أو جنساً- تكثر الحركة بهما وذلك لأنه لا بد في تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية- والإضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل لها في ماهياتها ولذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة «٢» وإذا اختلف شيء منه _____ تعـددت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٤

الحركة شخصاً لا نوعاً وإنما يختلف بالنوع إذا اختلف مبادئها «١» وهي ما منه وما فيه وما إليه أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدأ إلى منتهى بالاستقامة ويكون الأخرى بالاستدارة ومثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد والأخرى منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد وأما ما منه وما إليه فمثل الصاعد والهابط فيجب أنه إذا اختلف شيء من هذه الثلاثة في شرائط وأحوال تتعلق بالحركة بها لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن أن التوسد والتبييض وإن اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحدة وكذلك زعم أن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض والكل خطأ وكذلك المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعاً لاختلاف ما فيه الحركة نوعاً لأن الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديدات كما أن الحركات المتفقه في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقه في النوع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٥ لا تتضاد وأما السرعة والبطء فلا يختلف بهما الحركة في النوع «١» إذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة وأما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتفي في الكـم. شـك وإزالـة:

قول من قال إن الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لأنها شيء فائت ولاحق يزال كما علمت بأن الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهي واحدة كما أن العشرة «٢» من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وإن كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد مر أن لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

و قد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بأن مثل الحركة الواحدة في أنها قد تعد منها أشياء ويكون مع عدم تلك الأشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات. أقول حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان أو النبات فإن كلا منهما صورته عين مادته وحدتهما بعينه وحدة الكثرة بالقوة أو بالفعل - بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي. قال بهمنيار في التحصيل إشارة إلى ما ذكر من التفصي «٣» وليس يعجبني الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٦

أمثال هذه الأجوبة فإنه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون أن يقضى بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظة إلى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنة لصورة واحدة أو قوة واحدة تستحفظان التخلل الواقع في عين [غير] تلك الأجزاء بما يورده من البديل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ التركيبات هي من جملة الأعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس «١» واحدا بعينه لأنه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما أنه إذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فعلم أن الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي أحق بالوحدة منها وأما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض

ومستقبل هي واحدة باقية عندهم أبدا وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الوساطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة وأما هذه التي بمعنى القطع - فيشبهه أن يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ليست كوحدة ذلك الأمر التوسطي لأنها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٧
فصل (٥) في حقيقة السرعة والبطء وأنهما ليسا بتخلل السكون

لما استحال وجود حركة غير متجزية أو متجزية إلى ما لا يتجزى ولو بالقوة - فاستحال كون السرعة والبطء بتخلل السكنات أما الأول فلأنه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال لما سيأتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة بأن الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجز لا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزئة وأما الثاني فلو كانت حركة أسرع من حركة والأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكنات يلزم أن يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا «١» وذلك لأن نسبة زمان السريع - من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر وكان المقطوع من مسافة إحداهما آلاف ألوف مسافة الأخرى واتفقا في الأخذ والترك لوجب أن يرى الإبطاء حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتاب

فصل (٦) في أحوال متعلقة بالسرعة والبطء
منها أن كلا منهما مشترك معنوي

بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة- والكمية والكيفية لاتحادها في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان أقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٨ و منها أن من أسباب البطء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق و في القسرية ممانعة الطبيعة «١» وفي الإرادية هما جميعا. و منها أن التقابل بين السرعة والبطء ليس بالتضاد

لأن المضافين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين «٢» وليس تقابلها أيضا بالثبوت والعدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدما أولى من جعل الآخر عدما فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير «٣». الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ١٩٩ و منها أن تقابل السرعة والبطء لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الأشد والأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد أن ينظر في أنه كيف يتصور سرعة لا أسرع منها وبطء لا أبطأ منها

أقول إن القوة المزاولة للتحريك لا بد وأن تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعدها وأما الغاية في البطء فهي أيضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة- كممانعة قوام المخروق أو الطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك. و منها أن العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها إلى بعض معاصريه موردا فيها بعض الإشكالات العلمية هذا الإشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير أن يكون على حد معين من السرعة والبطء وجب أن يكون للسرعة والبطء مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطء غير متحصلي الماهية إلا بالزمان «١» فإذا للزمان مدخل في عليا

الحركات الشخصية فكيف يمكن أن يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن أن يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما أن الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لأن الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان وإلا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته إنما هي الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٠

علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الإشكال انتهى كلامه.

أقول ما صادفنا جوابا لأحد فيه والذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقا- أن عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل فإن الحركة والزمان كما مر موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية- ومثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة- تتقوم بالزمان المعين في الخارج « ١ »

لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي وأما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لأنهما شي ء واحد

فصل (٧) فى تضاد الحركات

أما المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحالة والنمو- والنقلة في موضوع واحد فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجة وأما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبييض فهما متضادتان وكذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠١

النمو والذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان إليه واعلم أن تضاد الحركات لا بد وأن يكون متعلقا بشيء من الأمور الستة التي بها تعلقت الحركة- فنقول تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأن الأضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها إلى فوق طبعا والماء في حركته إليه قسرا ولا أيضا لأجل الزمان لأن الزمان نفسه لا يتضاد ولا أيضا لأجل المسافة لأن ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فإن الطريق من السواد إلى البياض- قد يكون بعينه من البياض إلى السواد والحركة إلى البياض ضد الحركة إلى السواد- وكذا تضادها لتضاد الفاعل «١» وبالجملّة فالأسباب المتوسطة إذا لا أضداد لها- فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل ما منه وما إليه وقد مر أنهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فإن الحركة من السواد إذا لم يكن توجهها إلى البياض بل إلى الإشفاف- لم يكن ضدا للحركة إلى السواد فالحركات المتضادة هي التي أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدأ لحركة وللآخر إن كان منتهى لتلك الحركة وليس إذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك لجواز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية- داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فإن الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضييهما- وهما التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فإن الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ ومنتهى- فإن جوهر الحركة يتضمن التقدم والتأخر لأن حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى «٢» فالأطراف من

حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٢
الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وإن كانت غير مقومة
لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين
فصل (٨) في أن المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات
المتخالفة الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف
و ذلك لأن الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في أمرين -
يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة «١» كالخط يمتنع أن
يستحيل من استقامته إلى الاستدارة إلا لفساده فالاستقامة والاستدارة ليستا
بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات
بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد على أنك قد علمت «٢»
أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة
لغيرها بسبب الطرفين «٣» أمكن أن يكون لمستديرات وقسي لا نهاية لها
بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها «٤»
أضداد لا نهاية لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٣

و هو الذي في غاية البعد عنه على أن تلك القسي تتخالف بالنوع لا
بالشخص «١» نعم لا مانع من أن يقع في أمور لا تضاد لها بالذات تضاد
من جهة أخرى وفي معان أخر كما أن التوسط في الأخلاق مضاد للنقص
والإفراط كليهما والنقض والإفراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للتوسط
تضاد بالعرض لأجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط
فالرذيلة معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط
باعتبار وطرف باعتبار آخر «٢» وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في
طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة - وإن اختلفت
بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات وكلحركتين متضادتين - فلا بد

أن يختلفا في النهايات وهاهنا ليست كذلك وفيه موضع تأمل ثم إنك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمتان وعرفت أن الصاعدة والهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما أيضا تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون أحد الطرفين علوا والآخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تأخذ أقرب مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل وضدها هي التي يبتدئ من منتهائها ذاهبة إلى مبدائها لا إلى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضدا للحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على أحد نصفي الدائرة ضدا للواقعة على النصف الآخر لأن الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه- والمطلوب فيها لكل حد عين المهروب عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٤
فصل (٩) في أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكون
احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج أربع.
الأولى أن الشيء لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له إلا في آنين
و بين الآنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون.

و الجواب أولا بالنقض لإجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة
فيلزم أن لا يوجد حركة متصلة في العالم.
و ثانيا بالحل لأن المباينة حركة وكل حركة لا توجد إلا في زمان ولزمانها
طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا
بل هو آخر زمان المماس لو كان للمماس زمان وهو عين أن المماس لو
وقعت في آن فقط ولا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف
المباينة وهو المماس.
الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد والهابط لحدثت منهما حركة واحدة
بالاتصال
فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال.

و أجيب « ١ » بأن وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع أن يكونا
خط

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٥
واحدا سيما إذا كانا متخالفين الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في
الوحدة الاتصالية أن لا يكون الحد المشترك موجودا إلا بالقوة فكذلك في
الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل.
الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية التصاعد العود إلى ما تحته
فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة.
و الجواب أن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان
الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه.
الرابعة وهي أيضا قريبة المأخذ مما سبق
أنه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبييض من غير أن يقع بينهما زمان
كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبييض - فالأبيض إذا أخذ في
التسود كانت قوته على التسود قوة على التبييض فيلزم أن يكون الأبيض فيه
قوة على البياض وكذا الأسود فيه قوة على السواد وذلك محال لأن الشيء
محال أن يكون قوة على نفسه.

و الجواب أنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود « ١ » لأن التسود
مأخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ولا
يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبييض أن لا يكون
في الأبيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا أنه حالكونه أبيض يأخذ
في التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود
بـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٦
فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة
و الحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام

وهو أن الميل هو العلة القريبة- لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة والمحرك للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي حرك المتحرك إلى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول- ولا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن «١» وليس أن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب. أقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد «٢» من المفارقة في قوله لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصلات إلى حدود المسافة والمفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة إلى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٧
و من الاعتراضات الفخرية قوله إن هذا لا يتمشى في الحركات الكمية والكيفية فإن تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان. أقول هذه كالمؤاخذه اللفظية فإن بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه «١» والرجل العلمي كيف يرضى نفسه بمثال هذه المؤاخذه. و منها أنه إذا فرضنا كرة مركبة على دولا ب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا

قبله ولا بعده فـي تـلـك الـدورة.
ثم أجاب عنه بجواب سخيـف لا نطـول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته- فأقول ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبة المرمية «٢» ثم قال فأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك أن طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية وإن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية وإن تساوينا كـان الحجر سـاكنـا. «٣»
فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب أن لا تتعدم لذاتها وإلا لم توجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك إنما يكون في حال الحركة «٤» لا في حال السـكـون فيجب أن لا ينعـدم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٨
ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فإذا بقي ساكنا «١» فذلك السكون لا يكون طبيعيا لأن الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا- فيرجع حاصلة إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الأحيان وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني.

و لكن هذا باطل بوجهين أحدهما أن القاسر لو أفاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وإن يفد فالضدان متلازمان هذا محال. و ثانيهما أن تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما لوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة وإما عند تكافؤهما فأى حاجة إلى القوة المسكنة فوجب «٢» أن يبقى ذلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي والعجب أن الشيخ ذكر في باب الخلأ أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة

القسرية لوصول الحجر المرمي إلى سطح الفلك وهاهنا ذكر أن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز والجمع بين هذين مشكل - أقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر «٣» وعلة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٠٩ ضعفه وجود الطبيعة «١» مع إعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبيل أن الوصول إلى موضع السكون «٢» أ لا ترى أن ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرناه من الإعداد فكذا الحال في سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ إن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز يعني أن القوة التي كانت محركة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيفعل الحركة إلى تحت. و أما الذي أفاده الإمام في الجواب وهو أن هذا السكون واجب الحصول - فإن الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا «٣» فلا يستدعي علة كما أن سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لأنه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركبك جدا من وجوه.

الأول أن السكون من الأعدام التي يحتاج حصولها إلى علة «٤» كيف ولا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زمانا وإما لازم لذلك الأمر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم علة الحركة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٠ الثاني قوله إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لأن الأمر الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة. الثالث أن لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنها معلولة للماهية بشرط وجود ما خارجيا كان أو ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية من حيث هي عند بعض

آخر - ولعله الماهية عند بعض آخر والحق عندنا أنها معلولة بالعرض وعلى أي تقدير - لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية. و من الإشكالات أن السكون زمني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه. و الجواب أن الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة- والثقل والخفة وغير ذلك فهي يجوز كونها أسبابا لمقادير السكون. و مما تمسك به نفاة السكون أن الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه حبة مرمية إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة. و أجيب في المشهور بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقة الجبل ثم لما ورد عليهم أنا نشاهد أن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال. قال الإمام الرازي هذا وإن كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه.

أقول وأي برهان اقتضى ذلك فإن البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة أخرى حقيقة لا حركة مجازية فإن الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الأولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض وإن كانت إلى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢١١ فصل (١٠) في انقسام الحركة بانقسام فاعلها لما تكلمنا في ما هي كأحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كأنواعها أما الحركة بالذات فتنقسم إلى طبيعية وإرادية وقسرية وأما مطلق الحركة فهي أربعة أقسام

الثلاثة المذكورة والتي بالعرض «١» وإن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة «٢» فنقول كل ما يوصف بالحركة فإما أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقترنه فالثاني يسمى حركته بالعرض والأول إما أن يكون سبب حركته موجودا فيه أو خارجا عنه فإن خرج فالحركة قسرية والذي ليس بخارج فإما أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية وإلا فطبيعية وقد أشكل عليهم الأمر في بعض الحركات- أنها من أي قسم من هذه الأقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في أنها طبيعية أو إرادية «٣» وعلى التقديرين فأينية أو وضعية أو كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتابات القسطنطين. و قال بعض العلماء أما حركة النفس إرادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتأخيره عنه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون إن حركه التنفس إرادية يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٢

و الاعتراض عليه بأنه لا إرادة للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء لأن النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إرادية ولا يتذكر بشعور وأما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الإفطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الأجزاء وكذا النبض عند المحققين فإنها ليست بحسب القصد والإرادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور إلى أنها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية. «١» فإن قيل الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به. قلنا هي إنما تكون كذلك في البسائط العنصرية وأما في غيرها كالطبيعة

النباتية والحيوانية فقد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرائين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط «٢» وهي الانبساط- وأخرى من المحيط إلى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٣
تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء «١» المفسد لمزاجه والاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظة ف لحظة فيتعاقبه الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.
أقول الأولى تخميس الأقسام في الحركة «٢» فإن هاهنا قسما آخر من الحركة بالحري أن يسمى تسخيرية وهي التي مبدؤها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولأجل إضافة هذا القسم إما أن يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها وإما أن يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالإرادة الزائدة أو باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فإنها تفعل باستخدام النفس إياها. و قد اشتهر من قدماء الحكماء أن الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم يتيسر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا في تأويله وجهين. «٣»

أحدهما أن حركات الأفلاك وإن لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام لأنه ليس مبدؤها أمرا غريبا عن الجسم فكأنه طبيعته

و ثانيهما أن كل قوة فهي إنما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس بنفس ولا إرادة ولا أمر حصل من خارج ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ولا أيضا مضاد لمقتضى طبيعته لذلك الجسم فمن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٤

سميت هذا طبيعة « ١ » كان لك أن تقول إن الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطليموس إن المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي رق.

أقول حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعية ولها طبائع متجددة مباشرة للحركات الاستداري وليست طبائعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضوع فصل (١١) في أن المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر أو كونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة إلى حالها- وكذا عند خروجها من القوة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها لكن في الحركة الأينية إشكال وهو أن الأتقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لأن الأرض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن إلا لسطحها مماسة مقعر الفلك- والمطلوب الطبيعي لا يجوز أن يكون أمرا ممتعا ولأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار.

و لا يقال إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب وأسبق.

لأنه يستلزم أنا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسننا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء ولا يجوز أيضا أن يكون « ٢ » مطلبوب ككل منهما المكيان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٥ مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنة ولا يجوز أيضا أن يكون المطلوب القرب من الكلية وإلا لكان الحجر المرسل من رأس البئر- وجب أن يلتصق بشئ غيره.

فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال « ١ » أن مطلوب الطبيعة

هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فإن الملائم للماء أن يكون حيزه فوق الأرض- وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للأرض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس أحياز البواقي ولو لم يكن أحيازها الطبيعية على هذا الترتيب- لفسدت بمجاورة الأضداد فإن الجهات أنفسها غير مطلوبة إلا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرناه أن المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حيث إنها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب- فينبوب الماء عنه متصعدا في مسام الآجرة لضرورة عدم الخلاء. «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٣، ص: ٢١٦

فإن قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي.

قلنا يمكن القول بالجمع إذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط وإلا لوقعت الحركة إلى أي جهة اتفقت إذ لا أولوية حينئذ وذلك باطل قطعاً

فصل (١٢) في أن مبادي الحركات المختلفة يمكن أن يجتمع في جسم واحد

أم لا

أما الجسم الإبداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية إلا مبدأ

المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية إذ يستحيل فيها الأينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثر وسائر الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ

هذه الأمور فيه وإلا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال وأما الأجسام الكائنة

سيما المركبات- فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها

فيجوز أن يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه لا يجوز أن

يجتمع مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة في جسم واحد وإلا لكان إذا

خرج عن مكانه وفي طبعه مبدؤهما متحركا على الاستقامة إلى المطلوب

ومنصرفا بالاستدارة عنه أيضا بالطبع وهو محال- اللهم إلا أن يقال الميل

المستدير إنما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن حينئذ غريزيا ولا يمكن أيضا إسناد الاستدارة إلى النفس إذا النفس عندنا لا تتصرف إلا بتوسط الطبيعة ولأنه قد ثبت أن التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم - إلا وله بحسب طبعه ميل ذاتي له. « ١ »

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٧
لا يقال أ ليس أن الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير حيزه والسكون إذا كان فيه فكذاك يجوز أن يقتضي الميل المستقيم في جسم إذا لم يكن في حيزه والمستدير إذا كان فيه.
لأننا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجمللة إفادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لأن أجزاء المكان متشابهة
فصل (١٣) في تحقيق مبدأ الحركة القسرية

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغييرها الحاصل لها بفعل القاسر وإعداده وأما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه أن نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية أما التي حصلت من القاسر فغير باقية وأما التي تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في إعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميول الطبيعية الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة - التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة - فيفيد ما كان ملائماً لها وكالشكل المضرس فيفيده الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شأنها حفظ الشكل مطلقاً « ١ » فلا منافاة كما بين في موضعه ولهذا ذكر الشيخ لو لا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل وإلا لا يعود

المرمي إلا بعد مصداقة سطح الفلاك.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٨

أقول وفي كلامه إشكال وهو أن مصادمات الهواء المخروق كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يخليه أن يشتد أخيرا وتوهن الميل القسري ويمكن أن يقال- إن المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي تفعل هذا الفعل «١» والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية ويحدث القوة الأصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام «٢» وكشفه إلا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقية وهو أن الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها إلى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها «٣» والحجر المرمي إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها- وأنه يجوز أن يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبذلك الأصل يندفع ما قيل القوة المحركة إلى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر «٤» وقد كانت جوهرها والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة أربعة لأن هذه العلة إما أن تكون موجودة في المقسور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢١٩

أم في الخارج عنه وعلى الأول إما أن تكون باقية إلى آخر الحركة أم لا فإن لم تكن باقية فهو القول بالتوليد أي كل حركة تولد حركة أخرى وإن كانت باقية فهو الذي يقال إن القاسر أفاد الجسم قوة بها يتحرك «١» وأما القسم الثاني من التقسيم الأول فالعلة لا محالة جسم فإما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع- الثاني قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة والأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء ألطف فيدفع أسرع- فيجذب معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الأخيران باطلان لأن الجذب والدفع- إن لم يكونا باقيين إلى آخر الحركة

احتيجت الحركة إلى علة غيرهما والكلام عائد فيها وإن بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة وأما مذهب التوليد فهو أيضا باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتأثير العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب السخفية بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق أما أقسام الحركات القسرية فقد تكون في الأين إما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي إلى فوق أو لا بالكلية كجر الحجر على وجه الأرض وأما الحمل فهو بالعرضية أشبه وأما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء- وهبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنة المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحي مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمسـتقر وأما الدرجـة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٠

فرما حدثت عن سببين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة تدرجت عن فوق الجبل وأما الكمية ففي الزيادة مثل الأورام وكالتخلخل في ماء القارورة إذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سببه الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة الكل حركة طبيعية وبالقياس إلى طبيعة البدن الجزئي قسرية وأما الكيفية ففي الحسيات مثل الماء إذا تسخن وفي الحال والملكة كالأمراض وفي سائر النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدرج فإنها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الإنسانية وأما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية- فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر وأما القسرية فكأحداث النار بالقذح وكأفعال أهل الإكسير من جعل النحاس ذهبا والقلع فضة والفساد أيضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمي من الحيوان وجفاف الأشجار لمرور

الأعمال والذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته وبهذه الاعتبارات يصير القوي أصنافا ثلاثية. الأول قوي يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرامة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٢ زمانها أكثر ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان. و الثاني قوي يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرامة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه. و الثالث قوي يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد

كرامة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الأول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة «١» وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع أن يقع الحركة إلا في زمان قابل للانقسام فلا شك أن التأثير القسري- يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته ومعاوقته أكثر وأقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى وفي الجسم الصغير أضعف فإذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من

السرعة والبطء وكل حركتين اتفقتا في أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما في الأمر الثالث أيضا وكل حركتين متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في أحد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة فإذا فرضنا جسما عديم الميل وحركة القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له إلا في معين وإذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركة القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وأن يكون زمان حركته من زمان حركة عديم الميل وإلا لكانت الحركة مر العائق كهي لا معه وإذا فرضنا جسما ثالثا حركة القاسر بتلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٢٣ القوة وله ميل طبيعي نسبة قوته إلى قوة ذي الميل الأول كنسبة زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل الأول وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم أن لا يكون للميل الثاني أثر ويكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة

شكوك وإزاحات: قد أوردت في هذا المقام شبهة - منها عدم التسليم لإمكان ذي ميل يكون نسبة ميله إلى ميل ذي الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى ما لا أضـعف منـه. و منها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري و إن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقه على قدر من القوة بحيث لا يتعدها إلى ما دونها. و منها أن نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق - إذ ربما كانت الأولى صماء. و الجواب عن الكل بأن مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات «١» كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٥

و يمكن أيضا اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع «١» فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ينتظم أن يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة وإلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم «٢» تساوي عديم المعاق وذي المعاق وأنه محال فلم يكن في زمان وهو أيضا محال - فوقع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وذلك الاعتراض مما أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الإمام الرازي بوجه آخر وهو أن الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة ويختص بأحدهما فاقدتها فإذا زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير الجواب - بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخرين عنه هو أن قول المعترض إن الحركة بنفسها تستدعي زمانا إن عني به أنها لا مع حد من السرعة والبطء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها أمرا بدون ذلك الشيء وإن لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وإن عني به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء تقتضي قدرا من الزمان فهو أيضا فاسد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٦

لأن نسبة الحركة إلى حدود السرعة والبطء كنسبة الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم أن المحقق الطوسي في شرحه للإشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي أن الحركة إن كانت نفسانية فللنفس إن تحدد حالها من السرعة والبطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث

عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل الحركة السريعة والبطيئة وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك- إذ لا شعور ثم بالملئمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل في غير زمان أو أمكن- وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف «١» فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطء يكون بشيء آخر يسمى بالمعاقب إما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقرة والغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء- بل هو الذي يعاقب القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي- فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاقبين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء ويلزم منه انتفاء الحركة ولأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاقب خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجوب معاقب داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المراض المذكور بوجهين.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٧

أحدهما أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان- وبسبب السرعة والبطء شيئا آخر لأننا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة «١» وما لا وجود له لا يستدعي شيئا أصلا. و ثانيهما أن الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو

في ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء- حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف. و اعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية والقسرية وأكثر مقدماته في محل المنع وادعى أن الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها ولم يتنبه أنه مبني الدليل وإبطاله ينهدم بنيانه وأما المنوع فهي أن قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد أن القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطءا في تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب المعارض فإنه يدعي أن الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطء وهو محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وإن أراد أن القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضا فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسرية تفاوت إسراعا وإبطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره أيضا ممنوع فإن ذلك الأمر الآخر لا يلزم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٢٨
أن يكون معاوقا بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

قال في شرح الإشارات إن الحركة لا تتفك عن حد ما من السرعة والبطء- وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وإنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر ولما كانت الحركة ممتعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدة الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف- كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتعا لعدم الأولوية

فاقتضت أولاً أمراً يشدد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو كيف أعني الكثافة والتخلخل والوضع أعني اندماج الأجزاء وانتقاشها أو غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في أن ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطء هو الميل وإن سلمنا أن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاقواً للمحرك في تأثيره فلا نسلم أن ذلك الأمر هو المعاق الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلاً فإنه لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية قوله لأن ذات الشيء لا تقتضي شيئاً وتقتضي عن ما يعاوقه عنه - قلنا غير لازم وإنما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فأحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن أحد المعاقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاق الخارجي أعني الخلاء لأن المعاق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل إلخ وقد مر آنفاً وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية - على وجود المعاق الداخلي أعني

مبدأ الميل الطبيعي لأن المعاق الخارجي أعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة فظاهر أن الاستدلال على هذا المطلوب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٢٩ لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره أقول جميع اعتراضاته مدفوعة إما أنه ادعى أن الحركة بدون المعاق لا وجود لها ولم ينتبه أنه مبنى الدليل فقد مر دفعه وإما أنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لأنه

قد بين أن محدد النفسانية «١» هي النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخيالية من حد للإسراع والإبطاء وأما ما أورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشؤه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه «٢» فإن الغرض أن الحركة لما كانت أمرا ذا مراتب في السرعة والبطء لا بد وأن يكون سببها القريب أمرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة- فهو من قبيل قوله لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحكماء أن الجوهر لا يكون فيه الأشد والأضعف وأما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة إليها بالآخرة كما يطول شرحه ولنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعـات منـه لمـن وفـق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٠

له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض وأما إيراد بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله ولئن سلمنا فدفعه بأن وجود حد من الميل «١» وانضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة إذ يتصور مع قوة واحدة ميالة درجات متفاوتة للحركة في السرعة والبطء لا يقف عند حد فإن الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته- باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فكلما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ وكلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة أن لا زمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء وأما قوله لم لا يجوز أن يكون أمر آخر غير أحد المعاقين محددا كالقوة المقناطيسية فمندفع بأننا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الأمور الخارجة إلا ما يكون من لوازم الحركة وأما قوله فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأن

هذه الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه من أن الشيء لا يقتضي شيئاً ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع وأما النقص الإجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضاً من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوة المغناطيسية وقد مر أن الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد وأما قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاقين كاف فعلم دفعه بما مر «٢» وأما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣١

إلى آخره فمندفع بأن القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعة «١» فإن القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفادة قوة مسخنة أو مبردة أو غيرهما بالإعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها إلا بعد أن يكون ذا طبيعة فإن المادة لا تصير قابلاً لهذه الأمور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين وتحصل بإحدى النوعيات كما سيجي في مباحث الصور النوعية.

و اعلم أنك «٢» قد سمعت منا مراراً أن المباشر القريب لكل حركة «٣» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٢ سواء كانت نفسانية أو قسرية أو طبيعية هي الطبيعة لا محالة فلا يحتاج هذا المطلب أي إثبات المعاق الداخلي في الحركات القسرية إلى زيادة خوض. و أيضاً إن الحكماء أثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرًا صوريًا هو محصل جسميته ومكمل مادته «١» ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم أرادوا هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأً للحركات والميول تقويماً أو تحديداً إذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر وقوة باعتبار وكما لا باعتبار فصل (١٥) في أن القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك

قد مر أن القوى لا تتصف بالتناهي وعدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير والأعداد التتالي هي هي فيهما أو عليها أما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال «٢» بانقسام محله وأما الثاني فهو أن المقوي عليه بإزاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت أن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة فنقول أما أنه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية فـ في الشدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٣

فلأن تلك الحركة إما أن يقع في زمان أو لا في زمان والأول محال وإلا لأمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني أيضا محال لأن الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها ولأجل هذا يظهر أن مباشر التحريك لا يمكن قوة مجردة أيضا إذا كانت غير متناهية في الشدة «١» وأما أنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلأنها «٢» أما أن تكون طبيعية أو قسرية فإن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٤ كانت طبيعية وجب أن يكون الجسم الأعظم للتحريك عنها كقبول الأصغر - إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا بأمر طبيعي - لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هذا خلف ولا بأمر قسري لأن المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة - بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر مما في الأصغر الذي هو جزء فهي في الأكبر موجودة وزيادة مقدرة و إن كانت قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم والصغير

لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاق في العظيم أعظم منه في الصغير - فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لأن كل قوة جسمانية فالتى منها في كل الجسم أعظم من التى في جزء الجسم فإذا فرضناهما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين بغير نهاية- لزم أن يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وإن حرك الأصغر تحريكا متناهما كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل « ١ » فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية « ٢ »

و اعترضوا عليه من وجوه

الأول أن هذا مبني على أن كل حال منقسم بانقسام محله و هو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والإضافات. أقول أما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا أنهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات « ٣ » وهما من العوارض التحليلية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٥ للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق- وأما النقطة والإضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم- بل مع انضمام حيثية أخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الإضافة ولو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوهما. الثاني أن كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من أثر الكل « ١ » منقوض بأن عشرة من المحركين إذا أقلوا جسما ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان- بل قد لا يحركه أصلا فيجوز أن لا

يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير وإن فرض أن لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول في جوابه إنه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها اللهم إلا لمانع خارجي لأن كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل - غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله ولو عند الانفراد جزءاً لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع أما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل وإن تغيرت حالها عما كانت - فلا بد هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي أجزاء لصورة القوة بل أجزاء لمادة القوة والقوة هي الأمر الحاصل عند الاجتماع وأما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل «٢» فالتوزيع يقتضي أن يحمل كل واحد منهم جزءاً من الثقيل عند الاجتماع وأما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فللواحد تأثير في ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٦
القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية والرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع أولاً بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر وغلبة أضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولو لا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل والقابل فيها

الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان

و على هذا عولوا حل شبهة من أثبت للزمان بداية زمانية «١» فكيف حكموا هاهنا للأمور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة- وسبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد. أقول في الجواب إن المقوي عليها وإن لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل- لكنها موجودة بالقوة وعلى الإجمال «٢» فإن نسبة وجود الأشياء إلى مبدائها الفاعلي- نسبة قوية أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها وإلى ذوات ماهياتها وهذه النسبة أشد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٧
و أكد فإن جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون له قوة على أمر وكل القوة كذلك- فالحكم بأن ما يستحقه الجزء أنقض مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما وإن لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوي عليه أو لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا ونحن إنما فرضنا كون القوة غير متناهية أو متناهية لا حال حصول المستحق والمقوي عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بأن استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ومن هاهنا- يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهيا فإذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوي عليه سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوة. الرابع أن الأرض لو بقيت دائمة في حيزها و لم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم.

أقول الحق في جوابه أن يقال إنه يتمتع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله أبدا فهذا أيضا مما يجزم العقل لأجله في الحكم بعدم

بقاء شيء من الأجسام دائما «١» سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادي إمدادا عليه لما مر من أن كل ما يلحق الشيء لا يلحقه إلا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطًا والذي أجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم وليس فعلا وليس «٢» مما لا ينقسم بالزمان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٣٨ و ذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل وإلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه انتهى.

فلقائل أن يقول هب أن السكون عديمي لكن حصول الأرض في حيزه- من مقولة الأين وهو عرض من الأعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وسائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم وبعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل.

الخامس المعارضة «١» بدورات الأفلاك فإنها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فإن القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه- القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين وإن لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها.

و الجواب أن اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عن مبحثنا فإننا بينا أن جزء القوة استحقاقه واستجابته يجب أن يكون جزء استحقاق الكل واستجابته فلا بد من تناهي الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلا بالمقدار وأما محركات الأفلاك فهي قوى

متخالفة الحقائق وحركاتها أيضا متخالفة الحقائق فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر ولا أنقص ولا أزيد بحسب الكمية وهذا كما أن الخط المسطح المقيم والدائرة لا نسبة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٣٩ مقدارية وعددية بينهما وقد مر أن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما «١» فليس لأحد أن يقول دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان - فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منهما جزءاً لغيره. السادس المعارض «٢» بالنفوس الفلكية فإنها قوى جسمانية أو هي تفعل أفعالا غير متناهية من الإرادات والتحريكات وقول من يدفع هذا الإشكال بأن محرك الفلك عقلية ضعيف لأن القوة العقلية إذا حركت فإما أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوة بها الحركة فإن أفادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة «٣» لما مر أن الفاعل القريب للحركة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٠ لا بد له من تغير حال وسنوح أمر والمفارق لا يكون كذلك. «١» و أيضا الأجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوة جسمانية فيه «٢» فالمحرك لا محالة قوة جسمانية.

و أجيب بأن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق «٣» ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان إنما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات - لا على الواسطة. أقول هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية - وكونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم

جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لأفاعيل غير متناهية فإن الوساطة إما بمعنى
الواسطة فــــــــــــــي الثبوت «٤»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤١
أو الوساطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الوساطة
بصدور الأفعال الغير المتناهية قال الإمام الرازي قول من قال بأن القوة
الجسمانية غير مؤثرة بل معدة- نقول له إن كنتم تعنون بقولكم إن القوى
الجسمانية لا تفعل أفعالا غير متناهية أنها لا تكون مؤثرة في أفعال غير
متناهية فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم في باب آخر أن القوة الجسمانية
يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا
تؤثر في أفعال غير متناهية لأن هذا قد دخل في الأول هذا بل يوهم خلاف
ذلك القول إذا يوهم أنكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال متناهية مع أنكم
تقولون بذلك وإن عنيت به أن القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق
وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية فما بالكم جوزتم
هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم أنفسكم في
سباب شـــــيء تارة وتجزئه أخرى.
أقول قد أجاد وأصاب في هذا البحث ولا مدفع له «١» إلا بالرجوع إلى «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٢
إلى تحقيقنا في تجديد وجود القوى الجسمانية فإن النفس من جهة كونها متعلقة
بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددتها ودورها ومن جهة كونها عاقلة
ومعقولة - حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل
وخروجها عن القوة الاستعدادية الكلية.

متجددة حادثة دائرة- وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى. السابع هو أن القوة إما أن انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته- أو لا يكون كذلك والأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع وهو محال - وإذا كان الفاعل والقابل ممكني التأثير والتأثر والشرائط أيضا ممكنة البقاء أبدا- فكيف يمكن أن يقال إن القوة ممتعة البقاء أبدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة- فإذا القوة التي تفعل أفعالا غير متناهية في المدة غير ممتعة الوجود.

أقول الوجوب والإمكان والامتناع حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود «٢» فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء نظرا إلى نفس تلك الماهية وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا إلى هويته الوجودية لقصورها وتضاربها منها لشوائب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٣ عدم والدثور وأما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من أن القوة الجسمانية إنما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطله لها فإن القوة وإن كانت من حيث هي غير واجبة الزوال لكن الأسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا فليس بشي ء- لأن كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وإن فرض رفع جميع القواسر عنه كيف وما من ممكن إلا ويستحيل عليه لذاته ضربه من الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٤

المرحلة التاسعة في القدم والحدوث وذكر أقسام التقدم والتأخر وفيه

فصل

فصل (١) في بيان حقيقةهم

الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين «١» أحدهما بالقياس والثاني لا

بالقياس فالأول كما يقال في الحدوث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل
مما مضى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٥
من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود
شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث
العرفيان وأما الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدوث والقدم الزمانيين
وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن
بعديه لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل
لأصل الزمان حدوث لأن حدوثه لا يعقل ولا يتقرر - إلا إذا استمر زمان
قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف ولذلك قال
المعلم الأول للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا
يشعر لأنك ستعلم في مباحث الزمان أن الموصوف بالقبلية والبعديه - إنما
يكون نفس الزمان بمعنى أن ذلك من الأوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلا
عن وجودها بل كل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل والقبلية باعتبارين -
بالقياس إلى ما سيأتي منه ونفس البعد والبعديه باعتبارين بالقياس إلى ما
مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم وإن كان الحدوث والتجدد
عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل
بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليلية لماهية الحركة ومعنى القدم
الزماني - هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده «١» والزمان بهذا
المعنى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٤٦

بقديم «١» لأن الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات عن المادة
بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان فما قال صاحب
المطارحات من أنه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات
كلها خطأ وستعلم أن لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين

ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي - فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستندا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره - سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين أو كان مستمرا في كل الزمان أو مرتفعا عن أفق الزمان والحركة وهذا هو الحدث الذاتي فصل (٢) في إثبات الحدث الذاتي والمذكور فيه وجهان «٢»

الأول أن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود و ما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدثا ذاتيا. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٤٧ و يرد عليه أنه لا يجوز أن يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه أنه من حيث هو موجود ولا يصدق عليه أنه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما أن الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضا من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده. و لك أن تقول في الجواب إن المراد من الحجة المذكورة «١» أن الممكن يستحق من ذاته لاستحقاقية الوجود والعدم «٢» وهذه الاستحقاقية وصف عديمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهية «٣» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٤٨ عند أخذها مجردة عن الوجود والعدم أي مغايرة للوجود.

قال محقق مقاصد الإشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد إن الماهية المجردة

عن الاعتبار لا ثبوت لها في الخارج فهي وإن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً فإذا انفردا هو لا كونها - وهذا معنى استحقاق العدم وأما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد - ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم انتهى «١» واعلم أنك بعد الإحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وتصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي «٢» وتقدم الماهية على وجوده إذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد أن يعتبر للماهية حال وجودي «٣» سابق لها على حال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٤٩

وجودها وكل اعتبار أو حيثية سواء كان وجوديا أو عدميا إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال إنها متقدمة على ثبوتها - ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن بقي شيء واحد هو الذي أشرنا إليه وهو أن للعقل أن يجرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص - فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي - والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعلية القوة في الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود ومن حيث إن لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود

ب_____ الوجود.
و أ_____ الوجوده الث_____اني «١»

فقد ذكروا أن كل ممكن الوجود فإن ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته وإلا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فإن لا بد وأن يكون وجوده مستقادا من غيره وكل ما وجوده مستقاد من غيره كان وجوده مسبوqa بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم أن القديم بالذات لا ماهية له وشكوك الإمام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى وقد أشرنا إلى أن لها ضربا آخر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٠ من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي «١» أعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله وبعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره- والماهية لا تعلق لها من حيث هي بجاعل وليست هي أيضا بما هي هي موجودة- فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضا إلا الواجب ولا بأس- بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإن لم يشتهر من القوم

فصل (٣) في أن الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود
الح_____ادث «٢»

قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال وإلا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم وإلا لكان كل عدم حدثا بل الحدوث مسبوqية الشيء بالعدم وهي كيفية زائدة على وجوده وعدم_____ه. «٣»
ثم قال فإن قيل تلك الكيفية أ هي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدثها زائد

عليها فيتسلسل وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديما هذا محال- فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته. أقول أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإن الحدث إذا كان كيفية زائدة- على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيفية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥١
و يكون لها وجود زائد على ماهيته وإذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضا على ماهيته وعلى وجوده أيضا لأن معنى الحدث غير معنى الماهية الكيفية- فكيف يكون عينها. «١»
و أيضا الحدث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدث الكيف غير حدث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن أن يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة إلا بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبية والوجود وإن كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها. و أيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام أن يقال مفهوم الحدث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها بـ نفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٢

هوياتها الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن الوجود هو المفعول بالذات لا وصف الحدث لأن كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس معللة فالحدث كالتشخص المطلق والوجود المطلق- مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدث كذا كما علمت في

والشيء ما لم ينتشخص لم يوجد والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهو الإمكان فرضا بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه والذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه- هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها- أي اتصافها بالوجود «١» لأن هذا الاتصاف أيضا في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق وأما أن الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض «٢» فلأن كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود وهذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط «٣» بل يتفاوت شدة وضعف اقربا وبعدا والقريب استعداد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٤

و البعيد قوة فلا يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا ولا يجوز أن يكون جوهرًا يقوم بنفسه وإلا لما اتصف به شيء «١» ولم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره «٢» فلا بد لإمكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضًا في موضوع وعلى أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده «٣» لكن لا يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمرًا لا تعلق له بالحادث - فإنه ليس كونه إمكانًا لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانًا لغيره فحامل قوة الحادث وإمكانه لا بد وأن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه «٤» فإمكان الحادث وإن كان في ذاته أمرًا وجوديًا لكنه من حيث إنه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وأن لا يجمع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء عدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث «٥» فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم - والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق أنه ليس من العلل الذاتية

العلل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٥

المعلول الأدنى انتهيت في الآخر إلى العلة الأعلى «١» وإذا أخذت في النزول وجدت الأعلى أول وهكذا حكم التعاكس في جنس الأجناس ونوع الأنواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل - يبتني برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعـــــــــــــــــــــــــــــــ ت أحادهـــــــــــــــــــــــــــــا «٢». و أمـــــــــــــــــالــــــــــــــــــ الـــــــــــــــــذي بـــــــــــــــــ الطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر ولا يرتفع هو برفع المتأخر والاعتبار في هذا التقدم هو ما في إمكان الوجود لا ففــــــــــــــــي وجودــــــــــــــــه.

و أــــــــــــــــمــــــــــــــــالـــــــــــــــــ الـــــــــــــــــذي بالعليــــــــــــــــة
وهو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكانــــــــــــــــذلك بــــــــــــــــالوجوب لأنــــــــــــــــفه سبــــــــــــــــب للمتــــــــــــــــآخر.
وأما الذي بالشرف والفضل فكما يقال إن محمدا ص مقدم على سائر الأنبياء

و أما الذي بالزمان

الموجودية والتحقق والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشي ء كالحركة أو الوضع أو الكم وكان أحدهما متصفا به بالذات والآخر بالعرض- فلأحدهما تقدم على الآخر وهذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف والفضل لا بد وأن يوجد فيه شي ء من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية أيضا لأن المتأخر في كل منهما يتصف بشي ء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر وظاهر أنه غير ما بالزمان وما بالرتبة. فإن قلت لا بد أن يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من أقسامهما- موجودا في كل واحد من المتقدم والمتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرتُه.

قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز.
و ثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به

و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلا العارفون
الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية- كما «١» إن له
شئونا ذاتية أيضا لا ينتلم بها أحديثه الخاصة وبالجمله وجود كل علة موجبة
يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذالحكماء عرفوا العلة
الفاعلة بما يؤثر في شي ء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات
المعلول _____
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٨
_____ بالعبارة «١»

وَأَمَّا تَقْدِمُ الْجَوْدِ عَلَى الْجَوْدِ
فَهُوَ تَقْدِمُ آخِرٍ غَيْرِ مَا بِالْعِلْيَةِ إِذْ لَيْسَ بَيْنَهُمَا تَأْثِيرٌ وَتَأَثَّرٌ وَلَا مَفْعُولِيَّةٌ بَلْ حَكْمُهَا حَكْمُ شَيْءٍ وَاحِدٍ لَهُ شَتُونَ وَأَطْوَارٌ وَلَهُ تَطَوُّرٌ مِنْ طَوْرٍ إِلَى طَوْرٍ وَمَلَكَ التَّقْدِمِ فِي هَذَا الْقِسْمِ هُوَ الشَّانُ الْإِلَهِيُّ - وَإِذَا عَرَفْتَ مَعْنَى التَّقْدِمِ فِي كُلِّ قِسْمٍ عَرَفْتَ مَا بِإِزَائِهِ مِنَ التَّأَخُّرِ وَعَرَفْتَ الْمَعْيَةَ الَّتِي بِإِزَائِهَا

بحسب المفهوم

فصل (٦) في كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام
قد وقع للناس اختلاف في أن إطلاق التقدم على هذه الأقسام أ يكون بمجرد
اللفظ أو بحسب المعنى وهل بالتواطؤ أم بالتشكيك وأكثر المتأخرين أخذوا
أنها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك.
فقال بعضهم إن ذلك المعنى هو أن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس
للمتأخر - ولا شيء للمتأخر إلا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فإن
المتقدم بالزمان - الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك أن تقدمه
بالزمان ثم المسمى الذي للمتأخر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٥٩

من «١» الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له «٢» كما أن
ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كل جزء من أجزاء الزمان
مختص بهوية لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الإطلاق ولا يوجد شيء
للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر
ولا يوجد مثلها للمتقدم - كالإمكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة
عن المبدع الأول فكان ينبغي أن يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض
بما مر من حال أجزاء الزمان وغيره.
وقال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم
الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر وهذا ليس بصحيح فإن المتقدم
بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني
أمّا بالنسبة إلى زمان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٠
ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر وأما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه
فليس موجودا لكليهما حتى يقع الأولوية ولا يمكن أن يقال إن هذه الأولوية
بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم ثم إذا فرض اثنان متقدم ومتأخر

بالزمان لم يجز أن يحكم بأن السابقة «١» بأحدهما أولى فإن الأول بالنسبة إلى الثاني - متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم والآخر متأخر إذ في هذا النظر ليس المتقدم إلا أحدهما وأما إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففي ذلك النظر وإن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا أن أحدهما متقدم والآخر متأخر على أن في كل من التفسيرين «٢» قد أخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين أقسامه في تعريفه فمعناه

و ذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي.

و الظاهر من كلام الشيخ في الشفاء أنه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلي أو التجوز «٣» وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه أن المشهور عندهم الجمهور
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦١
هو المتقدم والمتأخر في المكان والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا الرتبي في أمور بالطبع وقد يكون في أمور لا بالطبع بل إما بصناعة وإما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل إلى أشياء أخر - فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر وأما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل مقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدم والرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرعوس وإنما يقع للمرعوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود - مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجودا وليس في هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد

للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر - بل وجوده من نفسه أو من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدما بالوجوب على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح.

و قال صاحب الإشراف في المطارحات الحق أنه يقع على البعض بمعنى واحد - وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز أما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فإن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها ووجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد وأما التقدم بالزمان فهو وإن كان من حيث العرف أشهر إلا أن التقدم والتأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع وأما بين الشخصين فمجازي وأما الرتبي الوضعي وإن كان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٦٢ ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضا وللزمان مدخل فيه فإن همدان قبل بغداد لا بذاتهما ولا باعتبار الحيزية والمكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولا إلى همدان أي زمان وصوله إليه «١» قبل زمان وصوله إلى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته «٢» بل بأخذ الآخذ فإذا ابتداء من الأدنى يصير الأعلى متأخرا وظاهر أن هذا الابتداء ليس مكانيا بل إنما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ - أدنى من مبدإ زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع أيضا إلى الزمان وحاصل ما بالزمان يرجع أيضا إلى الطبع كما مر وأما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار أن

صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور ويرجع
حاصلة إما إلى المكان أو إلى الزمان والمكان أيضا يرجع إلى الزمان ويرجع
في الأخير إلى ما علمت وإن لم يكن كذا «٣» فيكون الوقوع على ما
بالشرف وعلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٣
غيره باشتراك الاسم وأخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكورة
بالاشتراك لما سبق «١» وإذا تبين لك ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقة
غير التقدم بالعلية سواء كان بالطبع أو بالذات انتهى
أقول فيمما ذكره موضعه أنظار
الأول أن حكمه بأن التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير
صحيح

«٢» لما علمت أن مقتضى هذا التقدم أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٤
لا يجمع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضي عدم الاجتماع
فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر إذ هما متغايران غاية الأمر أن يجتمع
في بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة
فإنها من حيث لا يجمع المعلول متقدم عليه بالزمان وحيث إنها يحتاج إليها
المعلول متقدم عليه بالطبع - على أن لأحد أن يناقش في أن للزمان السابق
تقدما بالطبع على اللاحق وإن كان ترتيبه بالطبع وبين المعنيين فرق «١».
الثاني أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير
موجود

«٢» لأن الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها «٣» لا بسبب أمر
عارض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٥
له وغيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما أن الوجود بنفسه موجود لا

بوجود آخر والماهية به موجودة ولهذا نظائر وأمثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والأبيضية في البياض. الثالث أن حكمه بأن معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد

و إن وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتأخر في كل واحد من الأقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت- وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإن الواحد من حيث إنه يمكن وجوده بدون الكثير والكثير لا يمكن وجوده إلا وقد صار الواحد موجودا أولا مقدم على الكثير- فأصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث إن كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد الكثير إلا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست أقول من حيث وصف الجزئية والكلية فإنهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة ولذلك قال الشيخ وقد حد بأنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وأما في التقدم بالعلية- فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار أصله فإن العلة لا تنفك عن المعلول- فالتفاوت هناك في الوجوب فإن أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب إلا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأول وفي الأول التفاوت- كان في الوجود فيكون نحو آخر من التقدم إلا أنه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في أصله أو في تأكده ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالماهية وملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول وما تجوهرت هذه إلا وتلك متجوهرة فله أن يجمع الثلاثة مع

اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٦

التفاوت في الوجود بوجه أشمل وأعم من أصل الوجود ومن عارضه
ومعروضه «١» والحاصل أن ملاك التقدم أي الأمر الذي فيه التفاوت بينهما
إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفة لأن التقدم والتأخر من الأمور
النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه.
الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح
لما علمت أن ملاك التقدم بسبب أمر فيه تفاوت ومناطق تخالف أقسام التقدم
باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لأن ما به الفضل
ها هنا أمر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرئاسة والرذيلة
والخير والشر ونظائرها- مما يقبل الزيادة والنقصان فالأشد بياضا له تقدم
على الأضعف بياضا في كونه أبيض- والأكثر رذيلة له تقدم على الأقل
رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتأخر- شيء غير الوجود
والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعدهما قسما آخر من التقدم والتأخر في
غاية الاستحسان

فصل (٧) في دعوى أن إطلاق التقدم على أقسامه بالتشكيك والتفاوت
و اعلم أن إثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم والتأخر بالقياس إلى
أقسامهما مطلقا أمر ضروري معلوم وأما أن ذلك يوجد في كل قسم بالقياس
إلى كل قسم سواء فلا يخلو إثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس
أيضا من المهمات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٧
كثيرا والذي ذكروا هو أن التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل
أصناف التقدمات الأخرى ثم المتقدم بالزمان وبعده بالمكان.

و قال بهمنيار في التحصيل جميع أصناف التقدم خلا ما يختص
بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم والفرض كما

شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زمانيين لا بد أن يكونا معا في زمان ولا كل
مما لا يوجد بينهما تقاسم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٦٩
و تأخر بالطبع لا بد وأن يكونا معا في الطبع فإن المفارقات بالكلية لا يوجد
بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معية أيضا بينها بحسب الزمان وكذا نسبة
المفارق بالكلية إلى زيد مثلا ليست بتقدم زمني وتأخر ولا أيضا بالمعية في
الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما أن اللذين هما
في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء
من التقدم والتأخر الزمانيين ولا أيضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين
الشيئين لا بد وأن يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة
استنادهما بالذات إلى علة واحدة ولا من جهة استناد أحدهما بالذات إلى
الآخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تأخر واللذان هما معا بالطبع قد يكونان
متضايفين والمتضايقان من حيث تضاييفهما لا بد وأن يستندا أيضا إلى علة
واحدة كما حقق في موضعه «١» فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادرين عن
علة واحدة «٢» أو هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما وهما قد يكونان
متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين «٣» وقد يكونون غير ذلك كالأنواع
تحت جنس واحد لأنهما معا في الطبع إذ لا تقدم ولا تأخر في طباعهما وقد
يكونان معا في الرتبة «٤» أيضا إذا اشتركا في التأخر بالطبع عن الجنس
وقد لا يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٠

يصح أن يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن
أن يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معا من
وجه واحد كشخصان إذا كانا معا في تساوي نسبتها إلى من يأتي من خلف
أو قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين واليسار ولا
يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلا مع تقدم أحدهما على

الآخر بالزمان وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكلبيات من البسائط فلا يتصور المعية فيها. و اعلم أن العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضايفان وليست هذه المعية بضارة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما وليس إذا كانا من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب أن يكون وجود ذاتيهما معا إذ الإضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول «١» ويتقدم العلة بهذا التقدم. و اعلم أن علة الشيء لا يصح أن توجد إلا ويوجد معه المعلول لست أقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد أن يكون وجوداهما معا وذلك لأن شرط كون العلة علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودا وإن كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالإمكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات والأمر الزائد سواء كان إرادة أو شهوة أو مباينا منتظرا فإذا تحقق ذلك الأمر وصار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك - وليس معا في حصول الهوية الوجودية لأن وجود المعلول متقوم بوجود العلة و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٧١

ليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول ويجب مما ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة وإثباتها سبب رفع المعلول وإثباته ورفع المعلول وإثباته دليل على رفع العلة وإثباتها والمعلول وجوده مع العلة وبالعلة وأما العلة فوجودها مع المعلول فصل (٩) ففي تحقيق الحوادث الذاتي هذا الحادث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره بهويته وذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن

وجود مقومه وجاعله كان لا شيئاً محضاً فهو لا محالة فأقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء مأخوذ في هويته ولا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه وفقره إليه - فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وإن كانا معا في الزمان أو الدهر وإن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق ولا تقدم ولا تأخر بين المعاني والماهيات معرفة عن الوجود ولا أنها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشيء آخر وإنما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة لا أنها يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة إلا سلب نفسها والإثباتات كلها كاذبة إلا إثبات نفسها إذ الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل إن نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٧٢

ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لأن الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث بينا أنه الموجود وأنه الحقيقة والمجوعول والكائن لا الماهية إلا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خالية عن كل شيء وعن نقيضه أيضا فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور ولها عن علتها أيسست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والأيس بالفاعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب

استنادها إلى الغير فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها- وسيأتي بيان أن هذه السابقة والمسبوقية ليست قسما آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم «١»
الطبع «٢».

و ذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول أيس بعد ليس- جوابا عما يرد عليه من أن المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوما كما ليس له في نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة كلاما بهذه العبارة وهو أن وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلا العدم وإلا لم يكن متأخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العلة إنما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٣

أقول التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصله ومبدأ قوامه فكيف يصح القول بأنه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة إلا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق أن وجود العلة كمال وجود المعلول وتأكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة والقصور والإمكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه أن يكون ليس وله عن علته أن يكون أيس وقوله كل ممكن زوج تركيبى إذ علم أن جهة الوجود والفعلية إنما جاءت إليه من قبل العلة وجهة العدم والإمكان له من ذاته وهذه الجهة مسلوقة عن علته. ثم قال فإن قلت إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم وإلا لزم الوساطة وأيضا لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت أنه معدوم فيها.
قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد-

لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فإنه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقـدما عليهما.

أقول إذا لم يكن الوجود ثابتا للماهية في تلك المرتبة «١» كان الوجود مسلوبا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٤

عنها في تلك المرتبة فصذقت السالبة البسيطة كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع- ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع وكما أن عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وإيجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية إذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب الإيجابيات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتقاعهما- وأما الأشياء التي ليست بينها علاقة العلية أو المعلولية «١» فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محالة وهكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث إن لها أن تتصف به أخيرا فإن لم تتصف بالوجود أولا واتصفت به أخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في أن عدم حصول شيء في مرتبة شيء لا يكفي في كون ذلك الآخر متقدما عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة والماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود. لكننا نجيب عن هذا بأن تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلط لسنا نقول إن هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل إن هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأن معناه كون الماهية

بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الـكون والوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٥

كما أن كونها هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر - والسبب فيما ذكرناه أن الوجود أصل كل شيء وما لم يكن وجود لم يكن ماهية أصلاً فإذا أفاد الفاعل وجوداً فلذلك الوجود معنى وماهية فللعقل أن ينظر إليها - ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضياً لها وكل ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضة وعلى الوجود العارض فللعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية ووجود وإن لم يكن في الخارج إلا شيء واحد - فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه - فهذا ضرب من التقدم للماهية إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على الماهية ضرباً آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر. ثم قال وقد تلخص عن هذا البحث أن الممكن ليس له في المرتبة السابقة - إلا إمكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم وإلا فلا. أقول والعجب أنه قد اعترف بأن له في تلك المرتبة إمكانهما والإمكان أمر سلبي إذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها وهذا لا محالة يستدعي ضرباً من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأن ذلك أمران وجود المتقدم في مقام وعدم المتأخر فيه فالماهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والماهية من حيث هي لا ينفك عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وإن كان ثبوتاً تابعاً للوجود في الواقع كـ _____ علمت. عـ _____ دة وحـ _____ لـ

ثم أورد هاهنا إشكالا وهو أنه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادعيتموه
لكان متقدما بالطبع عليه إذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما
بالطبع ولا مجال للعلية هاهنا فيلزم أن لا يتحقق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٦
العلة البسيطة «١» وهو خلاف مذهبهم «٢» قالوا ويمكن الجواب عن ذلك
بأن المراد بالعلة ما يحتاج إليه المعلول في وجوده «٣» فنفس الاحتياج وما
هو سابق عليه كالإمكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لأنها غير
منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر «٤» ولذلك
صرحوا بعدم دخول الإمكان الذاتي في العلة.
أقول هذا الجواب ركيك جدا «٥» فإن أجزاء الماهية كالجنس والفصل بل
كالمادة والصورة وإن كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول إلى السبب
«٦» لكنها مع ذلك معدودة من جملة أسباب وجود الماهية فكذلك الحال في
المراتب السابقة على وجود الماهية ولذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت
فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية وصرحوا أيضا بأن الإمكان علة
لحاجة الممكن إلى السبب كما أن القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود
والفعلية فيلزم هاهنا التركيب في العلة بلا ريب- فالحق الحري بالتحقيق «٧»
هاهنا هو أن يقال إن صدور الوجود في نفسه عن العلة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٧
شيء وصيرورة الماهية موجودة شيء وقد مر أن الأصل في الموجودية هو
الوجود والماهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا
يحتاج إلى ماهية- ولا إلى إمكان أو حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو
ذات الفاعل فقط لا بشيء آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات
علة بسيطة هي نفس وجود فاعله- من غير شرط من مادة أو صورة أو
ماهية أو قوة أو إمكان وأما جعل الماهية موجودة- فلا بد من تركيب في علة
هذه المجعولية لأن الوجود المجعول إليه حال للماهية- ولا محالة حال الشيء

ء بالفعل متأخر عن ذاته وعن إمكانه وقوة قبوله لذلك الحال- فلم يوجد هناك
علة بسيطة بل علتة التامة مركبة من ذات الفاعل وماهية المقبول وقوته
للقبول لا أقل من هذه الثلاثة.

على أن هذه القوة الإمكانية يتصور أيضا لها قرب وبعد وذلك لأن
إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهي قوة
بعيدة وإذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهي قوة قريبة من الفعل إذ الفعل هو
موجوديتها أعني تقييدها بالوجود كالهوى التي تصورت بالصورة وصارت
معها شأنا واحدا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٧٨
المرحلة العاشرة في العقل والمعقول
إن من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير
نوعا- متخصص الاستعداد طبيعيا أو تعليميا هو كونه عالما أو علما أو
معلوما فالبحث عن العلم وأطرافه وأحواله حري بأن يذكر في الفلسفة الأولى
التي يبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام
فيه يتعلق بأطراف ثلاثة
الطرف الأول في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول
فصل (١) في تحديد العلم
يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق
لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول وهي أمور كلية وكل
وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام أيضا ممتنع كيف ولا شيء أعرف
من العلم- لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من
غير لبس ولا اشتباه وما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلي وأظهر ولأن
كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم
«١» نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها
الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفا ووضوحا كما

في الوجود الذي هو أعرف الأشياء وأما ما استدل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٧٩

به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بأن كل من
عرف شيئا أمكنه أن يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر
«١» والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف
أمر بأمر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف والصفة فلو
كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلا
بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت أن العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو
منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوما لكل أحد بوجه من
الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فإن العلم بثبوت شيء لشيء - لا
يستدعي إلا تصويره بوجه ما لا غير «٢» كما بين في علم المنطق عند ما
ذكر أن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل
واحد من الإنسان - يعرف أن له سمعا وبصرا ويذا ورجلا ورأسا والأكثر لم
يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها ولا برسومها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٠
فصل (٢) في أن العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثيل
صورها عن دنا «١»

قد مر في مباحث الوجود أن للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صوراً
متمثلة في الذهن «٢» لأننا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأن
شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من
الزبيب جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء
لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود في
نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفاً في الخارج بامتناع

لأحس بما في آلة لمسه غير هذا اللامس «١» وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي أدركها الإنسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان وإلا لكانت مذوقة كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التي هي حاضرة عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانية التي هي من صفات النفوس لا صفات الأجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية وإلا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والأصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة- لما وجدت إلا قائمة بالهواء المقروع أو المقلوع وكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الأمور مما ينبه الإنسان على أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٣

للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام ولواحقها وأما متشبهات المنكرين لهذا الحضور العلمي المبين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل قولهم إن الماهيات كالإنسان والفلك والأرض إذا انطبعت في العقل فهي من حيث إنها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج «١» فإن كانت متحدة مع الأفراد الخارجية في الماهية ولوازمها- لكان يجب أن يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والإنسان متحركا ناميا كاتباً والسواد قابضاً للبصر وليس كذلك وإن لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب ومثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركة- ساكنة حارة باردة فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وأمثالها- من أن هذا الوجود العلمي وجود آخر والماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي

من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك.
و أما ما تقصى بعضهم بقوله أن من الجائز أن يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحرارة متى خلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٤
هذه الآثار وتكون الماهية في الحاليين واحدة.
ففيه أن المسائل إذا وجه الإشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحتراق-
لم يندفع بالجواب الذي ذكره «١» فيجب المصير إلى ما مهدناه في مباحث
الوجود الـ ذهني
فصل (٣) في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها وتحصيل المعنى
الجامع لأفراده

زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل
والمعقول غايـة الاضـطراب
فإن الشيخ الرئيس
يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التعقل أمرا سلبيا- وذلك عند ما بين أن
كون الباري عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لأن معنى
عقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو أمر عديم «٢» وتارة يجعله عبارة
عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عند
ما بين أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته «٣» وأيضا
نص على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشيء هو
أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٥
و تارة يجعله مجرد إضافي وذلك عند ما بين أن العقل البسيط الذي لواجب
الوجود- ليست عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلك

الصور عنه «١» حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجي «٢» وذلك عند ما بين أن العلم من الكيفيات النفسانية- داخل في مقولة كيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وأيضا عند ما بين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات إضافة. و أما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الإشراق- فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه «٣» وقد يكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٦

نورا لغيره فإن كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وإن كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نورا لنفسه أو لا يكون وعلى الثاني فهو إما أن يكون مظلما في نفسه أو لا وعلى الثاني فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضا بل غسقا لغيره- فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على أن علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريين «١» وهذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها وإرجاعها إلى مذهب واحد هو أن العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه أو لشيء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد- المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وإن كان وجودا لغيره كالأعراض- كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الإجمال- فلنرجع إلى إبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكره من تلك الأقوال بقدر الإمكان

فنقول أما كون التعقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان
فإننا إذا رجعنا إلى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٧
وجداننا عند تعقل شي ء فنجد من أنفسنا أنه حصل لنا شي ء لا أنه زال عنا
شي ء.

و أيضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن أي سلب اتفق بل أولى
الأشياء بأن يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان
العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فإن كان
العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشي ء فعدم عدم
العلم يكون ثبوتا للعلم- فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وإن كان سلبا للجهل
المركب فيلزم حلول الوسطة بين الشي ء وسلبه لأن عدم الجهل المركب لا
يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب.
و أيضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه
سلبا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشي ء لنفسه ولو كان سلبا لجزئه الذي
هو السلب لعاد الشق الأول وهو كون العلم عدم عدمه.
ثم لو قال قائل إنا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواقعها.
فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة.
أولها أن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد
عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو
«١» ولو كان العلم بالشي ء عبارة عن تجرده عن المادة لصح أن يقال بدل
علم زيد بأن العالم حادث تجرد زيد بهذا القول.
و ثانيهما أنه ليس علمنا بكون الشي ء مجردا عن الوضع والإشارة علما
بكون ذلك الشي ء علما بشي ء ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن
المادة لكأن كـ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٨

ما علمنا تجرد شي ء علمنا كونه علما بشي ء وليس كذلك بل بعد العلم
بكون الشي ء مجردا عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علما أو عالما
بذاته أو بغيره إلا بعد البرهان ولهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل
وعاقل ومن الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد.

و ثالثها ما أشرنا إليه أولا من أنا نجد من أنفسنا من جهة كوننا
عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة والقدرة والخوف
والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا أن الإدراك للشي ء ليس مجرد
العلم

و أما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل
فمن دفع أيضا بوجوه ثلاثية.
الأول أنه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكننا لا نعقل ذواتنا
والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه للزوم أن تعقلنا لذواتنا إما
أن يكون نفس ذواتنا أو لا بد من حصول صورة أخرى من ذاتنا في ذاتنا
وكلا القسمين باطل أما الأول فلأن تعقلنا لذواتنا لو كان « ١ » نفس ذواتنا
لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الأشياء التي هي
عاقل لذاتها لزمه أن عقلها عاقل لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها
وليس كذلك وأما الثاني فهو أيضا باطل أما أولا فلأن تلك الصورة لا بد وأن
تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثليين أو كون أحدهما حالا والآخر محلا
مع عدم رجحان أحدهما بالحالية و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٨٩

الآخر بالمحلية وأما ثانيا فلاستلزام كون شي ء واحد جوهرًا وعرضًا
لأن صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغني الوجود عما يقوم به فما يقوم
به بعد وجوده بالفعل كان عرضًا وأما ثالثًا فلأن كل صورة ذهنية فهي كلية
ولو تخصصت بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك
بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا - هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ولأن كل

ما يزيد على ذاتنا فإننا نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأنا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكننا مشيرين إلى ذاتنا بهو والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني أنه لو كان الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك أن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية مع أن الإدراك غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجواهر ليس هو إدراكه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فإن من يدرك شيئا أمكنه أن يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فإن مقارنة صورة السواد والأين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا وإلا لم يتعلق الإدراك بمجموعها ونحن ندرك كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف وأين ووضع وغير ذلك ولو قالوا إن الإدراك حصول صورة- لما من شأنه الإدراك لكان تفسيراً للشيء بمثله وهو باطل فعلم أن العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة. فإن قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عـرد عن المادة. فيقال هذا أيضا باطل لأن التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو التعقل لأن الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي أن يقال إن التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته أو حالة أخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية إلا عند التجرد عن المادة سواء قيل إن تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك فنقول أما الأول فقد مر بطلانه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٠
و أما الثاني فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أو تزيفه «١» وبالجمله فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنه ليس الإدراك نفس حضور الصورة
و أما المذهب الثالث وهو كون العلم إضافة ما بين العالم والمعلوم

من غير أن يكون هناك حالة أخرى وراءها. فهو أيضا باطل لما بين في باب المضاف أن الإضافيات لا استقلال لها في الوجود- ولا يتحصل إلا عند وجود المتضايقين ونحن كثيرا ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان وندرك ذاتنا ولا إضافة بين ذاتنا وذاتنا إلا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل إلا عند الاعتبار والمقايضة وليس كذلك بل نحن دائما عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا- واعلم أن القائل بكون العلم إضافة عارضة للمدرك إلى المدرك أعني الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايقين فلزمه أن ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل أن يكون معلوما ولزمه أن لا يكون إدراك ما جهلا البتة لأن الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها. و أما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص «٢» وهو أن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٩١ فهو أيضا في سخافة شديدة أما أولا فلأنه يلزم عليه أن يكون علم الباري بذاته- وبغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته القيوم الأحدي تعالى أن يكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات.

و أيضا إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجودا من تلك الكيفية- لاستحالة أن يكون تلك الكيفية أيضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري- فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء- مستفادة عن أمر ممكن الوجود معلول له ومحال أن يستفيض المعطي لكل كمال- إلى غيره كمالاته من الغير. و أيضا البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفيا لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت أنها من مقولة الجوهر دون كيف.

و أيضا نحن نشاهد في خيالنا جبالا شاهقة وصحاري واسعة وسماء وأرضا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا أنها ليست بكيفيات فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها وإن زعم أن في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعلية إثبات ذلك بالبرهان.

و أما مذهب شيخ أتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق - أما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من أنه عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

و أما الباطل من مذهبه فهو قوله بأن علم الشيء بما سواه هو إضافته إليها وهو غير صحيح «١» لأن العلم ينقسم إلى التصور والتصديق والكلي والجزئي والإضافة ليست كذلك ويرد عليه أيضا أن الحيوان له إدراكات جزئية ومذهب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٢

أن كل مدرك لشيء لا بد وأن يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل - فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وأيضا من مذهبه أن الأجسام والمقادير - مدركة بالعلم الإشرافي الحضوري وكذا ذهب إلى أن كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضوري إضافي وعندنا أن الأجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها إدراك ولا شعور لا التعقل ولا غير

و أما المذهب المختار وهو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيرة في ظاهر الأمر ولكن كلها مندفة عند إمعان النظر.

منها أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا و إن كانت مطابقة فلا بد له من أمر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز أن يكون

الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وهذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات وأجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرحه لها أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم- ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل وأما الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلاً «٢».

أقول ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٩٣

للخارج كان عنده جهلاً بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والتقنية «١» لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين «٢» وإلا لم يكن لما ذكره وجه أصلاً بل يؤكد القول بأن العلم هو الصورة فقط فإن الصورة الغير المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن فلا شبهة لأحد في أنه حينئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك إضافة متحققة إلى شيء من الأشياء الخارجية فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أن طبيعة العلم أمر غير الإضافة «٣».

و منها أن إثبات الصورة إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجوداً في الخارج و أما الأمور الموجودة في الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافة إليه.

و الجواب أن الإدراك والعلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات- كالتعقل والتخيل والإحساس فإذا دلت ماهيته في بعض الأفراد على كونه أمراً غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعاً أنه ليس من مقولة المضاف أينما كان.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٩٤

و منها أن إدراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدرَكًا

«١». والجواب أن مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية «٢». و منها أنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورة مجردة لكننا إذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة إلى برهان مستأنف ولكننا إذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بأن الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا وهل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته.

أقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه إلا بنفس هويته الموجودة «٣» لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عند ذاته ولا يحتاج حينئذ إلى برهان. و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا «٤» فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٥

بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضا ذاتنا بعينه «١» وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية «٢» وأما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا يكون «٣» أيضا- علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات وذكر أنه من اعتراضات المسعودي وأجاب عنه بقوله إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار «٤» والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره.

أقول هذا الجواب غير حاسم «٥» لمادة الشبهة فالأولى «٦» أن يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل

صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هوية ذهنية
أخـ _____رى «٧»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٦

و كذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الأولين
وهكذا إلى أن ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في
مرتبة لما مر مرارا من أن الوجود سواء كان عينيا أو ذهنيا لا مثل له ولا
صورة علمية يطابقه بعينه وبهويته فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية
بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل
لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم «١» لأن كل علم هو نحو من الوجود
ولا يمكن نيله إلا بنفسه لا بصورة أخرى- فالعلم بكل وجود وتشخص لا
يمكن _____ إلا بوجـه كلي عام.
و منها أنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بأنه مثاله
وشـ _____ به يقتضى الشك في الأوليات.
و أجاب عنه ذلك المحقق بأن المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه وأما
الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والإدراك
منشـ _____أ هـ _____ذا الاعتـراض.

أقول الحق عندنا «٢» إن ما به الإبصار والمبصر بالحقيقة هو شخص
مثالي موجود في الأعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه إن
شاء الله تعالى فهذه جملة من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم
وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذي أومأنا
إليـ _____ه ونشـ _____يد قاعدتـه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٧

فصل (٤) في تحقيق معنى العلم

العلم ليس أمرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا إضافيا بل وجودا ولا كل
وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير

مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا أن المادة الأولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وإنما يتحصل ويتقوم ذاتا- متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما ينشأ منها «١» والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فإن كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكل فإنه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء ولأن الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له وكذا الحمل والهوية من لوازم الوحدة فما لا هوية له فلا وجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٢٩٨

له لشيء «١» وشيء من أجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم- ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تمارينه وما كمال الشيء يوجب زواله- فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا وبالجمله الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها «٢» وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثر في ضعف الوحدة فإن وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء والفرق بين الهيولى الأولى وبين الجسم في نقص الوجود أن الهيولى بعينها- قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة وأما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شأنه يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لأن تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء- كان ذلك الشيء إما مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يحلها أو الأمر الذي يحل معها في محلها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في أن لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجود إلا

بحسب أطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والإدراك يتعلق بذوات الأشياء وأجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركاً ومنالاً لشيء يدركه ويناله ذلك الشيء بل وجوداً غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٢٩٩

القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقاً إن التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة أخرى له لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بأن يكون منقسماً ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة إدراكية فإنها غير قابلة للإشارة الوضعية فإن الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى بأوائل الملموسات وهي الحرارة الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسية الوضعية فإنها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأول وبالذات فإن المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به- وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول- ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات- ليس وجودها وجوداً ذا وضع يمكن الإشارة إليها وإن كان من شرائط الإدراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة- وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه وتتخذ منه وذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسي من الإدراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس أيضاً حصول الصورة الإدراكية للمشاعر والمشاهد الإدراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحسنيين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٠

فصل (٥) في الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك منك من ثمانية أوجه - أولها أن الصورة المادية متزاحمة متماعة «١»

فإن المشكل بشكل مخصوص - أو الملون بلون مخصوص يتمتع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول - ولا أن يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول وكذا الحال في الطعوم - والروائح والأصوات المتخالفة المتضادة وأما صورها الإدراكية فلا تزاحم لها في الوجود الإدراكي فإن الحس المشترك يدرك الجميع «٢» ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للألوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم أن الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود. و ثانيها أن الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود الإدراكي في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠١

قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر في خيالها صورة جميع السماوات والأرض وما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيق عنها

كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد ص: أن قلب المؤمن أعظم من العرش و كما قال أبو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس به والسبب في ذلك أن النفس لا مقدار لها ولا وضع لها «١» وإلا لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيره إلا ويزيد عليه أو ينقص عنه فبقي منه شيء غير مدرك لها أو بقي من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم أو عالما وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان - فإننا

نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقداراً عظيماً يدرك كله بأكملها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبسها. و ثالثها أن الكيفية الضعيفة تتمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة

بخلاف الصور النفسانية فإن القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل والتعقل فإن العقل يدرك الضعيف أثر القوي ويتخيل الصغير بعد العظم والأنقص بعد الأشد. و رابعها أن الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هـذا العالم و ليس كذلك الصور الإدراكية إذ لا إشارة إليها ولا وضع لها- بمعنى المقولة ولا جزء منها. و خامسها أن صورة واحدة مادية يمكن أن تكون مدركة بإدراكات كثيرة- لأشخاص كثيرة بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الإدراكية الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٢ فما في خيالي لا يمكن أن يطلع عليه غيري «١» وما في قوة ذوقي لا يمكن أن يذوقه غيري ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق «٢» وحرقة قلب العاشق لا تسخن- وتلجج صدره لا تبرد والعقل إذا حكم بأن النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بأنها حين ما يكون في النفس محرقة أو أنه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنها أمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبردة وإذا حكم بأن الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أن وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه أن ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقة له بغيره.

و سادسها أن الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها أو استرجاع مثلها إلا باكتساب جديد «٣» وتأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب

التي حدثت منها أولاً بخلاف الصور النفسانية فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد. و سابعها أن الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها

إلا بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب آخر كالماء والأرض لأجل التغذية والتتمية والحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله- وكذا الصور الجمادية الطبيعية أو الصناعية إذا كملت بعد نقصانها إنما كملت بأسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصور النفوس القدسية «٤» التي تكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٣ في أول الأمر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها- من غير حاجة لها إلى مكمل منفصل الذات عنها. و ثامنها أن الصور الكونية لا يمكن صدق نقائص مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليها أنه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان «١» والأصوات والطعوم والروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر «٢» في ذلك «٣» أن ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٤

وجود على وجه أعلى وأشرف فإثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدإها وأصلها فيها فإن هذه الصور المادية أصنام وقوالب لتلك الصور المجردة وأما سلب هذه عنها فلاجل أن تلك الصور أجل وأشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الأضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط

وإن كان فوقه ما هو أعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص - والأصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من أنواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث الماهية والغرض هاهنا بيان أن الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائص أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض ومبناه تحقيق مسألة الأشد والأضعف وأن وجود الشيء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع « ١ » آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعانا في نوعه الذي كان فيه - وفي المثل المشهور إن الشيء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٥

فصل (٦) في قولهم أن العلم عَرْض أمّا العلوم الخيالية والحسسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس - بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محال ولا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد وأعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره.

و أمّا العلوم العقلية فالمشهور أن علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وصور أعراض.

و يرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء وهو أن العلم لما وجب أن يكون مطابقا للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد وإن

يكون مندرجا معه- تحت جنسه مشاكلا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا الصورة العقلية للجوهر لا بد أن يكون جوهرًا أيضًا مع أن العلم به- من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرًا وعرضًا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الإشكال المشهور وقد أشرنا إلى كيفية دفعه فيما مر سابقًا ولاحقًا لكن الشيخ أجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية- شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع «١» أي هي معقولة عن أمره

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٦
في الأعيان أن لا يكون في موضوع وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كذلك ماهيتها أنها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل إلى آخر ما ذكره.

أقول لا يعجبني هذا الكلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمت لدلت على أن للأشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها وأي معنى لها- بأي وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الدائر فكما أن الإنسان مثلاً- نحن نتصوره نوعًا جوهريًا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائمًا بذاته بالفعل وعاقلاً لذاته مجردًا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات وأجناسها وفصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهية الأشياء شيء في الذهن فإن الذي نجعله صورة الحيوان مثلاً في الذهن- إذا لم يكن جوهرًا ولا جسمًا ولا ناميًا ولا حساسًا ولا متحركًا ولا متحيزًا ولا شيئًا من مقومات الحيوان وفصوله البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية- فيما ذا يكون حيوانًا أحيوانيته بأنه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك- أو بأنه إذا وجد

ففي الخارج لكان حيوانا. فنقول ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع وإشارة لأن ذلك خلط بين أنحاء الوجودات- وتضييع للحيثيات فإن الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك وإن كان المراد أنه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهرًا كذلك- فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت أيضا كيفية نفسانية لا جوهرًا ولا كما ولا كيفًا آخر ولو كان المراد منه أن هذه الماهية الموجودة في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٧

الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا أنها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهرًا أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهية فإن ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم. و أيضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها إنسانا وفرسا وفيلا وأشجارا وأنهارا لأنها يصدق عليها أنها لو كانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٠٨

المتأصلة فللجوهر بل للجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أمورا متخالفة الوجودات « ١ » ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم وتحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع وإشارة وليس شي ء من هذه المعقولات ذا وضع وإشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية - على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي - أولى وأليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي والعجب من أن الشيخ قد أثبت في أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٠٩

أن للحيوان المعقول « ١ » وجودا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك أن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة والتحيز والوضع ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لا بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما - بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهريّة والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهريّة وغيرها والناس إنما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول - فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن إشكال كون الشي ء جوهرًا وعرضا عند تعقل

النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه أن مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني إنما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي - وماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه أنه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا بالنظر إلى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم أن مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر - كما عرض لسائر المقولات وأفرادها فـ في الذهن والخارج جميعاً .

و يرد عليه « ٢ » أولاً أن العرضية ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١٠

معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت من قبل وإن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يمكن تبديلها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالإنسان مثلاً إذا فرض أن وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبديلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات - وبالجملّة قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس إلا نفس صيرورتها خارجاً أو عقلاً ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد جوهرًا بحسب الماهية عرضًا بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حينئذ - في أنه لما وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١١ مع أن العلم مطلقاً كيفية نفسانية عندهم» ففي العلم بالجواهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا كذلك يلزم

لصدق مقولة الكيف عليه كون شي ء واحد جوهرًا وكيفًا وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتيًا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشي ء جوهرًا بحسب الوجود الخارجي عرضًا بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا لأن الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها وأفرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في أنحاء الوجود وإلا لم يكن الذاتي ذاتيًا ولم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم.

و قال بعض أهل التدقيق كيف يجوز كون شي ء واحد جوهرًا وعرضًا عند من لم يجوز كونه جوهرًا وكيفًا فإن منشأ المناقاة بين الجوهر والكيف ليس إلا اعتبار العروض في أحدهما واللاعروض في الآخر وأما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فم مشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفًا. ثم لو أجيب عن هذا الإشكال وأمثاله بأن معنى الكيف أيضًا على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضًا غير قابل للقسمة والنسبة- وكذا حكم الكم وسائر المقولات. فيرد عليه ما أورده سابقًا من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيات الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١٢ و مفهوماتها شي ء محفوظ في الوجودين. و يرد عليهم أيضًا حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل أن تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية- لا يكون إلا موجودًا جزئيًا واقعا في الأعيان فإذن الصورة العلمية التي لماهية الجوهر- من حيث إنها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشي ء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرًا وكيفًا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال اللهم إلا أن يقول أحد إنه لا شك أن تلك الماهية من حيث

إنها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية- ولكننا نعني بالوجود العيني أن يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجودا في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والإشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير إلى ما أومأنا إليه ولناخذ في تشييده

فصل (٧) في بيان أن التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكيمة التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرًا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقتة وأشباهه- وأتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ أتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه وإذا كان هذا حال الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣١٣

هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولى وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجهًا جبليًا إلى مسبب الأسباب- وتضرعنا تضرعًا غريزيًا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب إعلام الخيرات العلمية وإلهام الحقائق الإلهية- لمستحقه ومحتاجيه إن عادته الإحسان والإنعام وسجيته الكرم والإعلام وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبينا- وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول امثالًا لقوله تعالى وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ

فَحَدَّثَ إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضا كذلك إلا بالعرض- والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا أما تاما فهي صورة معقولة «١» بالفعل أو ناقصا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء- أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف «٢» وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه وجوده للجوهر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٤

الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين- أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينة لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور «١» إلا بكون شيء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٥

عاقلا له فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فإن الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها- بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركة الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك

الاعتبار متحركاً بل جسماً فقط وذلك لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنة فإنه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لأن وجوده بعينه ليس وجود السخونة ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لأن ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته - سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإن هو عاقل بالفعل كما أنه معقول بالفعل وإلا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف أن المتضايفين متكافئان في الوجود «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٦
و في درجة الوجود أيضا إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وإن كان بالقوة كان الآخر بالقوة وإن كان أحدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضا ثابتا فيها وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو أن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضا على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التتبیه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة وإلى ما هو محسوس بالفعل - والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته - وبصادفها مع عوارضها المكتتفة والخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها.
و لا أيضا معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار ولا بمجرد إضافه للنفس إلى تَلْكَ الصُّور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٧

المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة
الوضعية إلى الأجسام- ليست إدراكا لها والإضافة العلمية لا يمكن أن
يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنما يحصل بأن
يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي
الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل وأما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا
بالقوة وأما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك
الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة-
حسا وحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا
ومعقولا قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا ينبغي أن يعلم أن البصر إنما
ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس
حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلي إذا ألقى
بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئا واحدا إلا أن
البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحده
معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد وأقوى من توحيد الحس بالمحسوسات
والبصر كلما أطل النظر إلى الشيء المحسوس أضربه حتى يصيره خارجا
من الحس لا يحس شيئا فأما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى
كلامه فيما ذكرناه اندفع إشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام
صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل- وكذا ما يرد على القول
بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من
أتباع المشائين فإن التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل-
يلزم في علم النفس بالجواهر وبالكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجا تحت
مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم أمور شنيعة
أخرى مذكورة في مواضعها ثم إنهم زعموا أن الجوهر المنفعل العقلي من
الإنسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها

إدراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية بما ذا أدركت الصورة العقلية أ
تدركها بذاتها المعرأة عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات
عارية جاهلة غير مستتيرة بنور عقلي صورة عقلية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٨
نيرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات العارية «١» الجاهلة
العامية العمياء كيف تدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تبصر وترى-
ف مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ وَإِنْ أدركتها بما استتارت به من
صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا
حاجة إلى صورة أخرى وإلا لكان الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور إلى
غير النهاية فكان المعقول والعقل شيئا واحدا بلا اختلاف.
و ليس لقائل أن يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها-
وهي معقولة للنفس بذاتها «٢» بمعنى أن ما وراءها مما هي مطابقة إياها
تصير معقولة للنفس بتلك الصورة.
لأننا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولا لم يمكن أن يدرك بها
غيرها وليس توسط تلك الصورة في إدراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعية
في الأعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث
يصل النور أولا ويتوسطه غيره.
على أنا قد أوضحنا بالبرهان القاطع أن الصورة المعقولة معقولة في ذاتها
لذاتها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض
وجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣١٩

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وإن
قطع النظر عما سواه وليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية
للجوهر المدرك كحصول الدار «١» والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال
والولد فإن شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات شيء لدى

واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعقل ثم
نأخذ في التفصي عن إشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب
الإشارات إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل
صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على
قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل
منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها وإن كان بطل منه ذلك
أبطل على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما
يقولون وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه
صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسبب لا بسبب. يط.
و قال أيضا زيادة تنبيه وأيضا إذا عقل آ ثم عقل ب أ يكون كما كان عند ما
عقل آ حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر ويلزم منه
مما تقادم ذكره.
و قال فيه أيضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوربوس عمل في العقل والمعقولات
كتابا يثني عليه المشاءون وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا
يفهمونه- ولا فرفوربوس نفسه وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو
ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد
بين شيئين مطلقا وقال اعلم أن قول القائل إن شيئا ما يصير شيئا آخر لا
على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء
آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا
آخر قول شعري غير معقول فإنه إن كان كل واحد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٢٣
من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد
بطل الذي كان موجودا.

و قال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من أن ذات النفس تصوير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فإنني لست أفهم قولهم إن يصير شي ء شيئاً آخر ولا أعقل أن ذلك كيف يكون فإن كان بأن يخلع صورة ثم يلبس صورة أخرى ويكون هو مع الصورة الأولى شيئاً - ومع الصورة الأخرى شيئاً آخر فلم يصير بالحقيقة الشي ء الأول الشي ء الثاني بل الشي ء الأول قد بطل وإنما بقي موضوعه أو جزء منه وإن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشي ء شيئاً فأما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشي ء - موجوداً أو معدوماً فإن كان موجوداً والثاني الآخر أما أن يكون موجوداً أيضاً أو معدوماً فإن كان موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد وإن كان معدوماً فقد صار هذا الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وإن كان الأول قد عدم فما صار شيئاً آخر بل عدم هو وحصل شي ء فالنفس كيف يصير صور الأشياء وأكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنف لهم إيساغوجي وكان حريصاً على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل أهل التميز في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم إن صور الأشياء يحل النفس - ويحلّيه ويزينه ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهولاني ولو كانت النفس - صارت صورة شي ء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شي ء « ١ » إنما قوة القبول في القابل للشـي ء وجـب أن يكـون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٤

النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب - فيكون القبول واللاقبول واحداً وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من

واحد بسيط يصدق عليه أنه عاقل ويصدق عليه أنه معقول حتى يكون الوجود واحدا- والمعاني متغايرة لا تغايرا يوجب تكثر الجهات الوجودية. و الثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه أولا لاستكمال وقع له في وجوده « ١ » وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإن جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان- يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد. لا يقال هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية إنما وجدت في الإنسان- بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة. لأننا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فإن جميع قوى الإنسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الأعضاء عن مبدأ واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الأصل وهو حس الحواس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٦
و عامل الأعمال كما أن العقل البسيط الذي أثبتته الحكماء هو أصل المعقولات المفصلة- وسينكشف لك في هذا الكتاب أن العقل الفعال في أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم وبالجمله فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستتكر كما قيل ليس من الله بمستتكر أن يجمع العالم في واحد.

]

الجواب عن الأدلة]

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ أما دليله العام المذكور في الإشارات فقله إن كان كل واحد من الأمرين موجودا فهما اثنان متمم

قلنا إن هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى -
موجودة بوجود واحد فإن الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك
أحدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان وكذا
دليله العام المذكور في الشفاء فإن قوله إذا صار الشيء شيئاً آخر فإما أن
يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً إلخ قلنا نختار أنه
يكون موجوداً وقوله فإن كان موجوداً فالثاني الآخر إما أن يكون أيضاً
موجوداً أو معدوماً قلنا نختار أنه أيضاً يكون حينئذ موجوداً قوله فهما
موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في
كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد والسند ما مر ولو كان يجب أن
يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد
فكيف يكون النفس الإنسانية مع بساطته جوهرًا موجوداً - عالماً قادراً محركاً
سميعاً بصيراً حياً بل الذات الأحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني
الكمالية والصفات الحسنى الإلهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه
بوجهه من الوجهه أصله -
و أما حجتاه الخاصتان بالعقل والمعقول فالذي ذكره في الإشارات من قوله -
فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٢٧
هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك.

قلنا نختار أنه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل آ واتحد به إلا ما هو
من باب القصور والنقص كالصبي إذا صار رجلاً فإنه لم يزل منه شيء إلا
ما هو أمر عديمي - كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عند
ما يبين أقسام كون الشيء من شيء - حيث قال هناك إن كون الشيء من
الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه
بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنما هو صبي لأنه في طريق
السلوك إلى الرجولية مثلاً فإذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لأنه لم يزل

عنه أمر جوهري ولا أيضا أمر عرضي إلا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر والثاني بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثاني وإن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته وإذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في أن كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنما يلزم لو لم يصير ذاته بعينها مصداقا لمعنى كماله لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شأنه وقدره حيث حكم بأن النفس الإنسانية- من مبدأ كونها بالقوة في كل إدراك حتى الإحساس والتخيل إلى غاية كونها عاقلا بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلها كما هو شأن

العقل البسيط لم يصير بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقا عليها في أوائل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٢٨ الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء ع ونفوس المجانين والأطفال بل الأجنة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية وحقيقتها وإنما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل «١» إن هذه الكمالات الوجودية- كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانية وماهيتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أن زيادة الوجود على الماهية كما ذكر

مرارا ليست إلا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فإن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تابعة له وقوله وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته إلا ما يتعلق بالنقص والعدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره وليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواء والبارد إذا صار حارا وقوله وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط. قلنا قد مر أن الذي قد بطل كان أمرا عديميا من قبيل القوة والاستعداد - على أن لنا أن نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة وأن أي المقولات يقع فيها الحركة من إثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف والكم «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٢٩

بل الجوهر أيضا يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتا ووجودا ويحدث شيء آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإن ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآتات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالي الآتات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوما عن موجودات كثيرة إنما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لأن كل

وجود بالفعل له تعيين خاص بالفعل ومع محال أن يصير هذا التعيين بعينه ذلك التعيين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع أن يصير ماهية أخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان - مفهوم الفرس حملا ذاتيا أوليا كيف وكل ماهية من حيث هي ليست إلا هي - وأما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا إلا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوة الفعل والجوهر والعرض والمتضادين والأعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد. و قوله هذا أيضا يقتضي هيولى مشتركة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٠

قلنا نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الشي ء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان «١» وأما قوله وتجدد مركب لا بسيط فغير مسلم إن أراد به المركب الخارجي في ذاته لأن كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد تهيأ لأن يصير عقلا بالفعل وإن أراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض في ذلك وأما الحجة الخاصة الأخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس - صارت صورة شي ء من الموجودات بالفعل إلى قوله وقد نراها تقبل صورة أخرى. قلنا في تحقيق هذا المقام إن النفس في أول ما أفيضت على مادة البدن كانت صورة شي ء من الموجودات الجسمانية «٢» فكانت كالصور المحسوسة والخيالية لم يكن في أول الكون صورة عقلية لشي ء من الأشياء كيف ومن المحال أن يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة إذ ذاك عندي من أمحل المحالات وأشنع المحذورات فإن وجود المادة القريبة للشي ء من

جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المحصل - للجنس
القريب إليه فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا
العالم إلا أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدرج فهي أولا
صورة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣١
شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة
بين تلك الفعلية - وهذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ إن
وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة
الطولية وقد يكون بطريق التقاسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في
المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصور
العقلية وهو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيتها على التدرج
صائرة إياها كما أشرنا إليه وسنزيدك إيضاحا أيضا.

فقوله ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء.
قلنا لا نسلم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط
«١».

قوله إنما القبول في القابل للشيء.
قلنا نعم ولكن بمعنى آخر القبول قد يعنى الانفعال التجديدي الذي يكون
لحدوث مقابل الشيء كالمتصل إذا صار منفصلا والماء إذا صار هواء وأما
القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا
المعنى بالقياس إلى اشتداده في الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا
للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني له والأول شأن
المادة القابلة «٢» والثاني شأن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٢
الصورة المتعلقة بها «١» وأما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس
فيها كمال منتظم.

و قوله فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحداً. قلنا ذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحاداً في الوجود لأن المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء لا تكون إلا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقاً لمعان كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك كما أنه قد يكون وجوداً قوياً شديداً وقد يكون وجوداً ضعيفاً ناقصاً فالنفس إذا قويت تصير مصداقاً لمعان كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والأرض المعقولة فكل منها صورة جسمانية إذا وجدت في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٣٣

الخارج أعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي وإذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحداً بجوهر عقلي لا يلزم أن يكون صورة ذاته «١» أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه أعلى وأشرف من اتحادها بالصور الجسمانية الدنية لأن الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام وما فيها.

و قوله وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة - قد صارت غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار أفضل وأشرف. و قوله بل النفس هي العاقلة والعقل إنما يعني به قوتها التي بها يعقل أو يعني به صور هذه المعقولات ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقول والمعقول شيئاً واحداً. قلنا أما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لأن تلك القوة سواء

أريد بها استعداد النفس «٢» أو ذاتها الساذجة «٣» عن صور المعقولات في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٤

ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل وإلا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلًا جهلاً وعلمًا وأما كون تلك الصور المعقولة عقلاً بالفعل على ما زعمه من أن الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحي كان عاقلاً لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالاته وأوضحنا فساده من الجانبين - أما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صور عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وأيضاً ثبوت الشيء للشيء مطلقاً كما أنه فرع لثبوت المثبت له إن ذهنا فذهنا وإن خارجاً فخارجاً لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود أو في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة أن الموجود لا يوجد إلا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فإن الوجود العقلي الصريف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء إلا وله في ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا لمعقول بالفعل كما أن المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت إلا لمعقول بالقوة كالأجسام والمقادير التي هي ذوات الأوضاع فقد علم أن النفس قبل أن تصير ذاتاً معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات - اللهم إلا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل أن أشرقت على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال وأما من جانب تلك الصور العقلية «١» فقد علمت بالبرهان الذي ألهمني الله به أن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم عقلها أو لم يوجد فإذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا.

و اعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصيرين في إنكار القول باتحاد العاقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٥
و المعقول فى سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب فى كتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد وأقام الحجة عليه فى الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل
غرض من الأغراض أو كان اعتقاديا له لاستبصار وقع له من إضاءة نور
الحق من أفق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي فى شرح الإشارات
اعتذارا عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه
لهذا المقام مذهباً فاسداً أنه قد صنف هذا الكتاب تقريراً لمذهب المشائين من
أصحاب المعلم الأول فى المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه فى صدر تصنيفه
ذلك فعلى ما ذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفاً على
الأوائل - لم يتوارثه أحد من علماء النظر أولى البحث والاعتبار لو لا أن من
الله به على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم
فصل (٩) فى قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال
«١»

[أدلة المنعنين عن ذلـك]
إن المشهور فى كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية أن هذا المذهب أيضاً
كالمذهب الأول باطل فإنه أيضاً قريب المأخذ من الأول فذكروا فى بطلانه
أن العقل الفعال إما أن يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثر أو يكون ذا أجزاء
وأبعاض - والأول يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع
المعقولات لأن المتحد بالعقل ولجميع المعقولات لا بد وأن يعقل كل ما يعقله
وإن كان يتحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٦

ببعضه لا ب كله وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن
الحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التى يقوى البشر عليها غير متناهية

فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لأن المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية- ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلاً للسواد مثل تعقل عمرو فإذاً يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية- متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع- وهذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهة أخرى وهو أن تلك المتحدات بالنوع لا يتميز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز إلا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فأجزاؤه أولى بالتجرد فهي غير متميزة بالعوارض فهي غير متكررة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب وإليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصــــلة إــــلى كــــل معقــــول.

[تحقيق الأمر]

أقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة- لا أيدينا الدائرة فقط وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرعنا إليه طالبا لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب ملتجىء ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها وإليه معادها وهو أصل المعقولات وكل الماهيات- من غير أن يتكرر ويتجزى ولا أن ينقص بفيضان شيء منه ولا أن يزداد باتصال شيء

ء إليه لكن موضع إثبات هذا الجوهر وأحكامه ليس هاهنا بل سيأتي من ذي الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٧ قبل أن شاء الله تعالى والذي يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين - لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم إياه - عن سنن الصواب أمور ثلاثة. أحدها أنه قد مر أن النفس إذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية وقد فرغنا من إثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه.

و ثانيها أن العقل هو كل الأشياء المعقولة والبرهان عليه مما أقمناه في موضع آخر ومعنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس أن تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة «١» فإن ذلك ممتنع فإن الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها أيضا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية وأجزائها بالوجود الخاص بها إما خارجا أو عقلا فكما أن لكل من النوعيات وجودا حسيا يتميز به أشخاصها ويتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص - يتباين بحسبه أنواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا آخر جعلنا ووجودا بل المراد أنه يمكن أن يكون جميع الماهيات - الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته. و ثالثها أن وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الأعداد كوحدة الجسم الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٣٨

مثلا ووحدة السواد واللون أو الحركة بل وحدة أخرى والفرق بين الوجدتين في المعنى أن هذه الوحدة التي في الأجسام والجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإن الجسمين أعظم من

جسم أحدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد وأن يحصل
تغير في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فإننا لو فرضنا وجود ألف عقل
مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته مثال
ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو
مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار
والأين وغيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في اثنيثيته إلا كما تجد الأول
في وحدته ولذلك قال صاحب التلويحات - صرف الوجود الذي لا أتم منه
كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت إليه فإذا هو هو إذ لا ميز في صرف شيء
«١» فإذا تقررت هذه المسائل فنقول إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك
جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شأنها أن يصير عالما عقليا فيه
صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فإذا فرض أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٣٩

يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد
قررنا أن المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن
تعدده بالوجود إلا بأمر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في
العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا
بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على
الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال - من الفرس العقلي أمر
واحد وقد مر أيضا أن النفس يتحد بكل صورة عقلية أدركتها فيلزم اتحادها
بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه
من العقليات فكل نفس أدركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحادا
عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من
غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح أن يوجد في أشياء متفرقة فكما لا يلزم
من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن أخرى غير موطن العقل
كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة

والتجزئة- فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتقننة بالعقل الفعال- تجزية العقل الفعال ولا يلزم أيضا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة- ومن أشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية «١» وقياسها على الوحدة العددية أ لا ترى أن الإنسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لأن وحدة الحيوان وحدة مرسله والوحدة المرسله يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها وكذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٠ حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية [كلام المعلم الأول والجواب عنه]

قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا إن العالم الأعلى هو الحي التام- الذي فيه جميع الأشياء لأنه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل- وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياة- كأنها حياة تغلي وتفور وجرى حياة تلك الأشياء إنما ينبع عن عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم. و قال فيه أيضا إن اختلاف الحياة والعقول هاهنا إنما هو لاختلاف حركات الحياة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة إلا أن بعضها أنور وأشرف من بعض «١» وذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهية- وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة وأما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن

ذلك محال في العقول الأولى «٢» فالعقل الأول
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤١

إذا عقل شيئاً كان هو وما عقله شيئاً واحداً «١» فالعقل الأول لا
يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحياء نوعية وكانت الحياة
الشخصية ليست بعمامة للحياة المرسله فكذا العقل الشخصي ليس بعمام
للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو
بعمام للعقل الأول وكل جزء من أجزاء العقل - هو كل ما يتجزى به عقل
فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة - فإذا صار بالفعل
صار خاصاً وأخيراً بالفعل وإذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من
الحيوان وكلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حياً دنياً خسيساً وذلك أن القوى
الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها فحدث منها
حيوان دنى ضعيف فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيحدث
الأعضاء القوية بدلاً عن قوته كما لبعض الحيوان أطفار ومخالب ولبعضه
قرون ولبعضه أنياب - على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول.
ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعينا وقررناه في هذا
الفصل إلا أن في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من غفلة
الناظرين فيها عنه وعدم تفتنهم به فقوله لاختلاف حركات الحياة والعقل أراد
به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الأولى كالوجوب والإمكان والشدة
والضعف واختلاف الحثيات الناشئة من جهة قربها وبعدها عن المبدع الأول
فالمراد بالحركة هاهنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٢

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة إما
بحسب الكيف فكالوجوب والإمكان والوجود والماهية فإن الصادر من جهة
الوجوب والوجود غير الصادر من جهة الماهية والإمكان وأما بحسب الكم
فكدرجات القرب والبعد من الأول فالصادر عن العقل العالي «١» القريب من

الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل وبالأخرى ماهيات الأنواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانية وثوانيتها كالحيوانية وثالثها كالنباتية وقوله فإن ذلك محال في العقول الأولى - أراد بها العقول التي في الطبقة النازلة «٢» وقوله وكانت الحياة الشخصية ليست بعبادة للحياة المرسله أراد بالحياة المرسله ماهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها «٣» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٣

العقلية الكلية وكل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه في الوجود فالماهية من حيث هي يحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم - وغير ذلك من الأحوال وأما صورتها العقلية فهي لا محالة أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة وأما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها وتعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعباد للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية وهي ليست بعبادة للعقل المفارق لأنها متحدة به «١» وقوله وكل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنوية التي هي قد تكون صوراً عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان - المعقول من رأس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فإن حكم كل منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقولة والمحسوسية «٢» وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصاً وأخيراً بالفعل اعلم أن المراد بالقوة والفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإن المراد هاهنا بالقوة كـ _____ ونالوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٤
الواحد مشتملاً بوحده على ماهيات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل أنه هو السوادات الضعيفة

بالقوة ليس المراد أنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية محضة بلا قوة كما قررناه وكذا المراد بالفعل هاهنا- ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية وباقى ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة فصل (١٠) في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم

قال العلم والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة «١» إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقل وأما الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٥ أن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المبنية بالأدلة فإن الحجة لما قامت- على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها ولما قامت الدلالة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول إن كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاقة أما ركاقة مذهبهم فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة- ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء وأما ركاقة كلامه وبيانه- فحيث لم يظهر مما ذكره أن العلم أي نوع من أنواع

الإضافات « ١ » فإن مقولة الإضافة أيضا كسائر المقولات وعوالي الأجناس يحتاج في تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بأحد من الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات فإن ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الأمور المتقررة اللازمة الإضافة كالقدرة والإرادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والألم والرحمة وأشباهاها فيقال مثلا الإرادة حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المرید هو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٤٦ ذات المراد استحال من ذلك المرید أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مرید إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد وتلك الإضافة هي الإرادة وأما إذا كان المراد غير المرید ما أمكن لذلك المرید من حيث هو هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو هو - حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المراد عند المرید أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما وكذا في سائر الصفات - حتى القدرة والتحريك والغضب. فإن قلت الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن أن يكون شيء واحد محركا لنفسه أو غضبانا على نفسه.

قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره- ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا إذا حكمنا بأن المحرك غير المتحرك أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء وسنعود إلى إيضاحه « ١ » فصل (١١) في تحقيق أن كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة في الذات ولا في الاعتبار قال الفخر الرازي إن الظاهريين لما استحسنا هذا الكلام الهائل الشعري ظنوا أن العاقل لا بد وأن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره « ٢ »

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٧
لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشي ء إذا عقل ذاته
فهناك العقل والمعقول والعاقل شىي ء واحد.
أقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله فإننا بإعلام
الله وتنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء-
فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء
فهمه أو قصور عقله وأما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من
غير تكثر فيه- ولا حاجة إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد
من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

قال الشيخ في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء في الفصل الذي عقده
لبيان أنه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لأن المانع من كون
الشي ء معقولا هو أن يكون في مادة وعلائقها وهو المانع أن يكون عقلا
فالبري ء عن المادة والعلائق- المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته
ولأنه عقل بذاته فهو أيضا معقول بذاته- فهو أيضا معقول ذاته فذاته عقل
وعاقل ومعقول لا أن هناك أشياء متكررة وذلك لأنه بما هوية مجردة عقل
وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له أن ذاته
له هوية مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشي ء
والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشي ء وليس من شرط هذا الشي ء أن
يكون هو أو آخر بل شي ء مطلقا أعم من هو أو غيره- فالأول باعتبارك أن
له ماهية مجردة لشي ء هو عاقل وباعتبارك أن ماهيته المجردة لشي ء هو
معقول وهذا الشي ء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشي ء
وهو ذاته ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشي ء هو ذاته- وكل من تفكر
قليلا علم أن العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٨

لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن في الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرك بلا شرط أنه آخر أو هو والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو وكذلك المضافات نعرف اثنتينها لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلاً إن الشيء إذا عقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية «١» والذي يدل عليه أن كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو عما يكون جزءاً من حقيقته استحالة تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر ونحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولاً وإن لم نحكم بكونه عاقلاً وأيضاً يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلاً وإن لم نحكم بكونه معقولاً فإذاً العاقلية والمعقولية وصفان متغايران وقد بينا أنهما أمران ثبوتيان فإذاً هما أمران ثبوتيان متغايران. فإن قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلاً إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته وبالعكس فعرفنا أنهم واحد واحد «٢».

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٩

فنقول إن للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنه لما كان المرجع بالإنسان والبشر إلى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر ولما أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن

المعقولة- وكذلك بالعكس عرفنا أن ماهيتها مغايرة لماهية المعقولة وإذا ثبت تغاير الصفتين- ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لأنه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع- ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع. فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول إن هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فإن العلم بالأبوة يلزم العلم بالبنوة وإن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما أ رأيت لو فرضنا كون الشيء محركا فالعلم بالمحركية هناك يلزم العلم بالمتحركية مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر أن كون الشيء عاقلا- يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها إحداها هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى وأما أن كونه عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم أن المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن بأن صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء وأيضا لا شبهة في أن ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وإن كانت في ظرف العقل متعددة فعلم أن كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٠

تغايرها في الوجود في موضع آخر ولم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود- يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات الأحادية الإلهية وأيضا يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق

بين العاقلية والمعقولية وبين الأبوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشيء أباً لنفسه وابناً لنفسه وكذا الحال في كون الشيء محركاً لنفسه ومتحركاً عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوماً وذاتاً وماهيةً ووجوداً فلما ذا أجمعت الحكماء على أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محركاً لذاته ولا أباً لذاته ولا معلماً لذاته وقد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلاً لذاته ومعقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أن العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك أن مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود- فجاز أن يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقاً لحمل معاني كثيرة- وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير أن ينتظم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته- وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحريك والقوة والفعل والإمكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى والماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

و قال أيضا إنا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء فأما أن يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها نعقل ذاتها أو نعقل ذلك قوة أخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء وقوة نعقل بها هذه القوة- ثم يتسلسل بها إلى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر- وبهذا تبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شئ آخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥١

و قال أيضا في التعليقات كون البارئ تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا

يوجب اثنييه في الذات ولا اثنييه في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شي واحد انتهى

فقد ظهر وتبين أن الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى أنه عقل وعقل ومعقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا أنها ألفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله أنها مترادفة الألفاظ - عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فإنها معلومة المعاني لأكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه إلا لذاته وذلك لتوهمه أنهم حكموا بعينية هذه المفاهيم كما في الحمل الذاتي الأولي وذلوله عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة - بعضها على بعض حملا أوليا غير متعارف.

ثم قال صاحب التشكيك وأيضا قد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا أن وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك نحن لما بينا أنها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأن العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدأ برهان أقوى على صحة ما اخترناه فنقول إن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وإلا لكانت حقيقة الإدراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت أن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور « ١ » فهو إذن أمر غير مطابق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٢
لذاته وذلك الغير المطابق إن كان له نسبة وإضافة إلى ذاته فذاته «١» إنما
صارت معلومة لأجل تلك النسبة فالعلم والإدراك والشعور هو تلك النسبة وإن
لم يكن إليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصر
ذلك الشيء معلوماً - لأن حقيقته غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن
منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوماً فهذا برهان قاطع
على أن العلم حالة نسبية انتهى.

أقول والعجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم
حتى الشيء الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي به
يهتدي الإنسان إلى مبدئه ومعاده عنده من أضعف الأعراض وأنقص
الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود أ ما تأمل في قوله تعالى في حق
السعداء نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ أ ما تدبر في قول الله سبحانه وَمَنْ
لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ وفي قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ
وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أ لَمْ يَنْظُرْ فِي مَعْنَى
قول رسوله ع: الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن
فهذا وأمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجاً
وهنا - إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو
عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده وقد نبهنا مرارا على أن للماهية الواحدة
قد يكون أنحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون لكثير
من الماهيات - المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقله لو كان
إدراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة
الإدراك وكل ما هو حقيقة الإدراك حقيقة الذات أقول في الجواب إن أراد
بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة «٢» فإن
قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشيء لذاته وكلما تحقق

إدراك الشيء لذاته كـ _____ ان ذلك الإدراك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٣

بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله وكان لا
يثبت أحدهما- إلا والآخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع
إن أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وإن أراد بالحقيقة الماهية
والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما
هو المدعى إذ لم يدع أحد من الحكماء أن مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات
المجردة فالمغلطة إنما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود أو بين الماهية
والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافة لو تأمل قليلا وأحضر باله وتفكر
أن هذه الإضافة التي سماها الإدراك- والشعور أو العلم ما ذا منشؤه وملاكه
ولما ذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر وإلى بعض الأشياء
دون آخر على أن الحق عندنا أن في جميع الإضافات الواقعة في نفس
الأمر لا بد من حصول أمر وجودي «١» متقرر أولا في أحد الطرفين أو في
كليهما حتى توجد الإضافة وذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافة ومنشؤها وهو قد
يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائما غير مستقلة
القوام والماهية _____ ة «٢»

فصل (١٢) في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته
قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حالة إضافية
«٣» أو قلنا _____ إن _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٤
عبارة عن تمثيل صورة المدرك في المدرك أن الشيء كيف يعلم ذاته فإن
العلم إن كان أمرا نسبيا فالنسبة إنما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا يضاف
إلى نفسه فلا يكون عالما بذاته وإن قلنا عبارة عن التمثل فالشيء إنما يتمثل
لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول.

أقول الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شيء بالفاعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علما لغيره «١» وإن لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها والأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والماهية مجازية إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب التحليل فالنسبة وإن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبت في ظرف تحققها لا في ظرف آخر «٢» فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوة والبنوة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥٥ و الكاتبية والمكتوبية أوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل أن يكون الأب والابن المضاف إليه ذاتا واحدة وأما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم الثاني على وجهين. أحدهما أن يكون الطرفان وإن لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم وخاصة في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالماهية والوجود فإنهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضا والآخر معروضا- فإضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه مباينا له- بذلك الاعتبار كسائر المتضايقين.

و القسم الثاني أن يكون الطرفان لا يتغايران أصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه- لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره إذا وصف بكونه موجودا لذاته أو قائما بذاته أو عالما بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له

حياة فإن هناك بالحقيقة لا نسبة ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من أقسام الإضافات والنسب بل وجود بحث هو بعينه مصداق العلم والقدرة والإرادة والحياة وسائر الكمالات فكما أن موجوديته ليست تقتضي أن يكون فيه صفة وموصوف إذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعرض إذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفا وإضافة بينهما- فنقول هو تعالى ذو وجود وعلم وإرادة وذلك لأن هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافة الاتصاف والعروض وأمثالها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود- وكمالاته على ذات الباري فيقال إن وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٥٦

إرادته وسائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الإضافة بينه تعالى وبين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيهها على سلب الزوائد عنه تعالى «١» لا على إثبات الإضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية- فإذا تقرر هذا فنقول إضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثرا لا في الخارج ولا في الذهن وذلك لأن تلك الإضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتاجة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا «٢» فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما أن موجودية الوجود لذاته لا توجب اثنيانية في الذات ولا في حيثية الذات إلا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أن المفهومات

المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلا يمكن أن يكون مصداقا لمفاهيم كثيرة كلها متحد في الوجود فيه وإن كانت في مواضع أخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج أو بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها صورة مجردة عن المادة- يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجود بريء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥٧

عن الشرور محبوب وكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفاهيم «١» فلنرجع إلى دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء وهذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها فإن الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقائل أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلا بين الشئيين- أ رأيت لو أن قائلًا يقول المحركة للشيء أعم من المحركة للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصدقه فإنه كان ذلك باطلا فكذلك هاهنا أقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته- لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الأعمية بل ببيان وبرهان آخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره- إن بمجرد هذه الأعمية يثبت صحة كون الشيء معقولا لذاته وإلا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته إذا ثبت كونه معقولا لشيء كيف

والأعم غير مستلزم للأخص- فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه إنسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه إنسانا وغرض الشيخ دفع توهم المناقاة وإزالة ما ربما يتوهم أحد- أن مفهوم عاقلية الشيء يقتضي أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايين- وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضايين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأن نفس مفهوم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥٨

المضاف لا يقتضي إلا مغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايقات إنما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمحرك فإن مفهومه لا يزيد على كون الشيء- مبدأ لتغير شيء على التدرج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم أن ذلك الشيء غير المحرك أو عينه وكذا الموجد والفاعل وإن علمنا أن المحرك والموجد والفاعل لا بد وأن يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية- ولا يكفي فيها المغايرة في الماهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته- أو موجودا لذاته فإن هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملات الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بأن معقولية الشيء أعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشيء علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء «١» حيث قال العلم من جملة الأمور الإضافية والذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فما يرجع إلى تحقق الإضافة له من حيث إنها عالمة مخالفة للذات من حيث إنها معلومة فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافة للذات الواحدة عنده تبين هاتين الجهتين.

و نقل عن الشيخ أنه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية-

وتلك الشخصية زائدة أبداً على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصرًا في ذلك الشخص وإلا وقعت الكثرة فيه- ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية- ولما تحقق هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الإضافة فيكون لتلك الحقيقة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٥٩

من حيث هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع ولذلك المجموع إضافة المعلوماتية إلى تلك الحقيقة.

أقول إنني ما رأيت نسخة المباحثات وهذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ «١» وذلك لأن العالمية والمعلوماتية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي والتشخص ليس بأمر زائد على الوجود ووجود الشيء يتقدم على الماهية وعلى إضافتها إلى الوجود فإذا إضافة ماهية الشيء إلى الشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص- إلا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحدة فالأولى ما سبق بيانه.

لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأننا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس إلى الماهية المتحصلة به والصورة بالقياس إلى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف أن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٦٠

فصل (١٣) في أنواع الإدراكات

اعلم أن أنواع الإدراك أربعة إحساس وتخيل وتوهم وتعقل فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات

مخصوصة به محسوسة معه من الأين والتمى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات «١» لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه وذلك لأنه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس- أن يكون مناسباً له لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساساً به فيجب أن يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريداً تاماً والتخيل أيضاً إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصى والتعقلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦١
إدراك للشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك وكل إدراك لا بد فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتبة في التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة عند آلة الإدراك واكتتاف الهيئات وكون المدرك جزئياً والثاني مجرد عن الشرط الأول والثالث مجرد عن الأولين والرابع عن الجميع واعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه وهو الإضافة «١» إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٢

الجزئي وعدمها «١» فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة «٢» والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته وكل إدراك يحصل به نزع «٣» لحقائق الأشياء- وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل المواد فالصورة

المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد وأما ما كان بذاته عقلا- فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتبا عقليا أخذا من المبدأ الأول- إلى العقول التي هي الملائكة المقربون إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى- إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الأول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريد- وهي الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصير عالما جنانيا وملكا كـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٣

كعرض السماوات والأرض فإن العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها واعلم أن العوارض الغريبة التي يحتاج الإنسان في التعقل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء ومعانيها إذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة أخرى معه وكذا التي لا بد في تخيل الشيء إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخييل هيئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلما نيا مصحوبا للأعدام الحاجبة للأمور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمتنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضا وجودا مقداريا وإن كان مقدارا مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير إدراكية وأما الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا يوجد تارة

إنسانا شخصا ماديا وتارة إنسانا نفسانيا وتارة إنسانا عقليا كلياً- فيه جميع الناس بوحدها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع وبما حققنا اندفع إشكال مذكور في كتب القوم وهو أن الصورة العقلية- من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة. وقد أجيب عنه في المشهور إن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص- في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونها علما بأمر كلي «١» يقال لله إن الله علم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٦٤

كلي لأن معلومه كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك بل لأن معلومه كذلك- لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إن المتقدمين سموا ذلك العلم كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين ولم يقفوا على أغراضهم فزعموا أن في العقل صورة مجردة كلية ورد هذا الجواب بأن الإنسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو- فإن الإنسانية المتتالية لهما معا من حيث هي متتالية لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما «١» ولا هي فيهما معا «٢» لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منهما أي من الإنسانيتين وكذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزءاً من ثلاثة أجزاء لأن عدد الإنسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص نعم الإنسان إذا أخذت ماهيته لا بشرط شيء- فليست هي من تلك الحيثية إلا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئاً منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة وأما الإنسانية الكلية التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في

عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث إنها متعلقة بكل واحد واحد من الأشخاص كلية ومعنى تعلقها «٣» إن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٥

كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها وأما معنى تجريدتها فكون تلك الطبيعة- التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وإن كانت باعتبار آخر ملفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه يدرك نفسها- أقول لا منافات عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين «١» وقد علمت منا أن الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الأعراض في محالها- حتى تصوير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيات المكتتفة بالنفس إذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيات النفسانية لا يمكن أن تصوير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل ففيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوة العاقلية والمعقولية لا فعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود «٢» وصار وجودها ————— وجودا آخر —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٦
و تشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لأن يصير عين المعقولات ويتساوى إليه نسبة الشخصيات «١» وبالجمله الصورة العقلية لا يكتتفها الهيات النفسانية وليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت أيضا أن معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا أن النفس واقفة والمدرجات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس

«٢» ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا وينسلخان معا من وجود إلى وجود وينتقلان معا من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل

فصل (١٤) في أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير

الواحد

أما توحيدها للكثير فهو عندنا «٣» بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٧ مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا لتفاصيل العلوم النفسانية «١» وعند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص- الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخصاتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة «٢» والثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة- اتحادا جمعيا أو حمليا وأما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات «٣» وتنزيلها في قوالب الصور المثالية وقيل بتميزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها- وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق- والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس أمورا كثيرة في العقل- ولذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في ماهية الشيء وحقيقته ويستتسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها وأما الإدراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فإن الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء وقوالب الماهيات دون حقائقها وبواطنها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٨

فصل (١٥) في درجات العقول والمعقول
قالت الحكماء أنوع التعقلات «١» ثلاثة
أحدها أن يكون العقل بالقوة

أي لا يكون شيئاً من المعقولات «٢» ولا له شيء من المعقولات
حاصلاً بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها
ومراتبها فإن العقل الهولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يصير مدركاً
للحقائق كلها وتحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه
بالفطرة الأصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لأنه صورة في مادة أو
في حس أو في خيال - لكن القوة العقلية مجرد صورته عن المادة على ما
أوضحته الحكماء وسنوضحه إن شاء الله تعالى فتكون فاعلة عند ذلك
للصور العقلية المفصلة وقابلة لها والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم
حسي وكل عالم حسي فإنما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت
صورته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٦٩

لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهولاني
مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة
عقله شبيهاً بالعالم العقلي وبصورة نفسه شبيهاً بالعالم الحسي فيكون في ذاته
ماهية كل موجود وصورته فإن عسر عليه شيء من الأشياء فإما لأنه في
نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيساً شبيهاً بالعدم وهذا مثل
الهولوى والحركة والزمان والقوة واللانهاية وإما لأنه شديد الوجود قوي الظهور
فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدأ
الكل والعقول العالية فإن كون النفس الإنسانية في المادة - يورثها ضعفاً عن
تصور الباهرات جداً في طبائعها وذواتها فيوشك أنها إذا تجردت عن هذه
العلائق صارت إليها وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها
بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند البارئ تعالى وفي علمه السابق على

يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة فذلك اليقين إما لأنه متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون يتيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل «١» فإن الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلًا بالفعل «٢» لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء إلا والأمر من جهة ما يتيقنه معلوم وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر ومن العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعة مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثاني - فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب ألفاظه فأحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة - وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني وأما أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس - فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك واعلم أنه ليس في العقل المحض تكثر البتة ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها علما على النفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٧٢

و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور والخلق لها لا التي يكون للصور أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس «١» وكل إدراك عقلي هو نسبة ما إلى صور مفارقة للمادة ولإعراضها للنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به وللعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا

و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل

بالمعقولات

على الوجه الذي أقمنا البرهان «٢» والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضوع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الإنساني- وفي الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلًا له وكيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه وأيضًا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى خزانتها العقلية كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه «٣» فإنه قال فيه فما ذا تقول الآن في الأنفس الإنسانية والمعقولات التي تكتسبها وتذهل عنها إلى غيرهما أ تكون موجودة فيها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٧٣

بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها- وتلك الخزانة إما ذاتها وإما بدنّها أو شيء بدني لها وقد قلنا إن بدنّها وما يتعلق ببدنّها لا يصلح أن يكون محلًا للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقلية أمور قائمة في أنفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه والعقل ينظر إليها مرة ويغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها وإذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآة وهي كآشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس أو يكون كالمبدأ الفاعل يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير وأبطل باقي الشقوق وذكر أنه سيبين في الحكمة الأولى أن هذه الصورة لا تقوم مفردة وأشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها إلى أفلاطون وشيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الإشكال على طريقته أنه كيف اختزنت

واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجمله هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهية وفيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها أهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسألة إلا بأحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجودية والماهية منتزعة منه- وأن الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي الوجود يصير أكثر جمعية وحیطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية وإذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأجسام والمقادير يصير كل المعقولات وتماثل الأشياء على وجه أفضل وأشرف مما هي عليه « ١ » ومن لم يذوق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٤

البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكيمة وغيرها استصعبوه ولم يقدرُوا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الإشراق فإنه أنكر ذلك صريحا وكذا الإمام الرازي ومن في حالهم وطبقاتهم. فلقد قال في المطارحات ثم جاءوا أي المشاءون من الحكماء إلى كيفية تعقل الباري فقالوا وإذا كان عاقلا لذاته يلزم أن يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطو في تعقل ذاته فإننا إذا عقلنا الإنسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها- وربما أوردوا مثالا تفصيليا وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة أخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل حتى يمثل منه الأسماع والأوراق والعلم الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة وليس علما بالقوة فإن الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأن علمه حينئذ ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا إلى الآخر كلامه- وقال أيضا ثم قول القائل

ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فإن لباحث أن يقول هل يعلم ذاته ولازمة جميعا أم لا « ١ » فإن لم يعلم فذلك حديث آخر وهو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٥

مستحيل وإن علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمة فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته وأما مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أن المسائل يصح إيرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسألة جواب عقيبتها وثانيا هو أنه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوة قريبة على التفصيل والفرق بين القوتين ظاهر - أعني ما قبل السؤال وما بعده فأحدهما قوة قريبة والأخرى أقرب فإن القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الإجمالي والتفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون وليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل على التفصيل وأما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فإن العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة « ١ » الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٦

لأمر كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمر كثيرة - لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف وإن قيل بأن هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك فنثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلمهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة وأرادوا بالتعقل التفصيلي - أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمني واحدة بعد واحدة فإن أرادوا به

ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب وأما على ما اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضا لأن الإضافة إلى أحد الشئيين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل - فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٧٧ في تلك الحالة عالم باقنتداره على شيء دافع لذلك السؤال «١» فأما حقيقة ذلك الشيء - فهو غير عالم به قبل الجواب فإن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل وهذا كما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شيء يحرك البدن فكونها محركا للبدن لازم من لوازمها - وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت أن ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد - علما بمعلومات كثيرة انتهى.

أقول هذا المقصد أرفع قدرا وأجل منالا من أن ينال غوره مثل هذا الرجل - بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فإن هذه المسألة وأمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع للأنظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه أو قريب منه وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في إثباته العقل البسيط ومن إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (١٦) في إمكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك أن

العلم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٨
و التعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع
المعلوم- وكما أن بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي
والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وإن
عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات والشريف لب كثير الحيلة
بالمعاني وإن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم
له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس- فلا يمكن أن يحس بإحساس
واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالتعقل- فإن العقل الواحد يكفي
لإدراك معقولات لا تنتهي كما في العقل البسيط «١» وبالجمله فكل ما كان
العلم أعلى وجودا كان أكثر حيلة بالمعلومات وأشد جمعية للماهيات وأما
العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٩

فيتعلق بمعلوماتين دفعة واحدة كالحكم بين الشئيين بحمل أحدهما على
الآخر فإننا إذا حكمنا بثبوت شي ء لشي ء فلا بد من حصول تصورين دفعة
تصور الموضوع وتصور المحمول لأن الحاكم على الشئيين لا بد أن يحضر
المقضي عليهما عنده ففي وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين وإلا
لكان الحاضر أبدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافي الحكم والتصديق
فوجب أن يتعدد الحكم أبدا وأيضا إذا عرفنا شي ء بحده التام عرفناه بتمام
حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم
بكنه حقيقة شي ء في وقت من الأوقات فبهذا يظهر إمكان حصول
التصورات الكثيرة وأما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأن المقدمة
الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم
بالنتيجة وأيضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم
ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد

«١» ومما يؤكد ذلك ويحققه أن النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية- وتجردها عن جلاباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفًا ووضوحًا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات والأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها- حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة- فإن قلت نحن نجد من نفوسنا أنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذر علينا في تلك الحال الإقبال على إدراك شيء آخر.

قلت قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للإدراك الخيالي والوجود الحسي فإننا إذا قلنا- الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفاهيم هذه الألفاظ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٠

و ظهر في خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات فإذا قلنا وقلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس فإذا كان الأمر كذلك فربما يساعد على أن القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أمور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لأمر عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية وأما العقل فإنه يقوى على ذلك والذي يجده الناس كالمعتذر على نفوسهم من إدراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشؤه تعصي القوة الخيالية «١» عن تصويرها دفعة واحدة «٢» ومع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيلات التي ليست تصويرا للمعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير وشأن الحس تكثير الواحد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨١
فصل (١٧) في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة

لما ثبت فيما قبل أن البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلا الواحد «١» ويرد هاهنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة

فحل هذا الإشكال هو أن المعلول إذا تكثر فهو إنما يتكرر بأحد من أسباب التكرر إما تكثر العلة وإما لاختلاف القابل وإما لاختلاف الآلات وإما لترتب المعلولات في أنفسها - والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن أيضا أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر أو كاسبا له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفة الآلات - كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والإحساسات الجزئية إنما تتكرر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأولية ثم يمتزج بعضها ببعض الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٨٢ و يتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل أن حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها ببعض - وهي لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمت

فصل (١٨) في قسمة العلم إلى الأقسام

العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة - غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا

معنى قولهم العلم بالجواهر جوهر - والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شي ء من نحو ذلك الشي ء فعلى هذا نقول - إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم إلى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها وإلى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحسولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن - وعندنا هو أن العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس - وقد مر أن التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثلها بين يدي العقل واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثل لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم أن تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنية وأعراض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٣

أعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس أو العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم إن شيئاً واحداً - يكون جوهراً وعرضاً وبيننا وجه التفصي عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلي فكل علم الباري تعالى بما عدا ذاته وكل علم سائر العلل بمعلولاتها وأما العلم الانفعالي فكل علم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجمله بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكل علم الذوات العاقلة بأنفسها

وبالأمور التي لا تغيب صورها عنها « ١ » ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها - وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام في المواد الخارجة ولا يخفى أن وقوع العلم على أفراد كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولوية وغير الأولوية والأقدمية وغير الأقدمية والشدة والضعف فإن العلم بذات الأول تعالى أولى في كونه علما من العلم بغيره وهو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو أشدها جلاء وأقوى ظهورا في ذاته وأما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من أنه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه فجأة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كـ ل جـ هو هـ و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٤

أشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض وأما إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشـــــــــــــــتراك أو التجـــــــــــــــــوز

فصل (١٩) في الإشارة إلى إثبات القوة القدسية اعلم أن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة- وعند تمام الاستعداد لا فرق في الإفاضة بين الأوليات والثواني فحال الإنسان في إدراك الأوليات كحاله بعد النقطن للحدود الوسطى في إدراك النظريات في أنها كأنها تحصل بلا سبب ووجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفاً وقد يكون باطنا مستورا والملقى للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء- ولكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر وقد يبرز من مكن الغيب إلى عالم الشهادة والأول كما للأنبياء والثاني كما للأولياء عليهم السلام أجمعين وأما هذه الأسباب الظاهرة كالبحث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٥

إلى غير النهاية « ١ » ولأن كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وأن يستخرج بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه وأستادوه قل ذلك أو كثر فإن باب الملكوت غير مسدود على أحد إلا لمانع من نفسه وحجاب من غلظة طبعه فبقدر سعيه وحركة باطنه يتلطف ذهنية قلبه ومقدحة طبعه ويستعد كبريت نفسه لأن ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت - وكيف لا وقد بينا من قبل أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وعرفت أن حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن الثقات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر فظهر أن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فإنه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس - فرب إنسان بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو أكب طول عمره على

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٦

مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها وانصرف عنها بدون مطلوبه ورب
إنسان يكون بضد ذلك حتى إنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفظة حصل له ذلك
ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا في
الذكاء وكثرة وقلة في الحس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية

شديدة قوية الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير والرحموت فمثل هذا الإنسان يدرك لشدة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علما بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاوله لحدودها الوسطى- وكذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف أما الكم فلكونه أكثر استحضارا للحدود الوسطى وأما الكيف فمن وجوه أحدها أنها أسرع انتقالا من معقول إلى معقول ومن الأوائل إلى الثواني ومن المبادي إلى الغايات- وثانيها أنها تدرك العقلیات الصرفة من حيث إنياتها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها وماهياتها العامة فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك دون المعارف الكلية «١» وإن كانت هي أيضا وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحکمت ورسخت أصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٧
و ثالثها أن سائر النفوس تعين المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها- وأما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن أولا ويتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في نوات المبادي اللمية فصل (٢٠) في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس «١»

أما المطلب الأول

فلأن العلة إما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها- فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع

كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وأن يعرف منه أنه لذاته علة لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا غيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب أن يعلمها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٨

على الجهة التي بها يوجب المعلول ومتى علم منها أنه علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأن العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر «١» هذا ما يستفاد من كتب القوم.

أقول التحقيق في هذا المقام أن العلة قسمان علة هي بماهيتها موجبة للمعلول كالأربعة للزوج والمثلث لذي الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت ماهيتها - علم لازمها لا محالة إذ اللازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث هي هي وعلة ليست هي بماهيتها موجبة للمعلول بل إما بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها وأيضا العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدي إلى العلم بمعلولها لأن الجهة المقتضية للمعلول - ليست هي نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت أن الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٨٩

و مبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلولة كما أن العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فإذا علم أحد علة من العلل على الوجه الذي ذكرناه - فلا بد أن يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه أن قول الحكماء - إن العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول إن أريد به أن العلم

بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علته «١» وإن أريد به أن العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول - فذلك وإن كان حقا لكنه عديم الفائدة فإن المتضايين معان في التعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أي متضايين كانا «٢» ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وإن أريد به أن العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا أيضا عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه «٣» فإذا علم جميع جهات العلة «٤» فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول والكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى «٥» لأن الجزء من أسباب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٣٩٠ تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإن مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل أن العلة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلول «١» حتى إن حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي فظهر أن كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود أو مع الوجود فإن قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فإن عليية العلة معقولة بالقياس إلى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس إلى شيء وإلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة لما سواه هذا خلف.

و أيضا فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خلف - وإذا ثبت المغايرة بينهما وثبت أن ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول.

فنقول في حل هذا الإشكال «٢» إن عليية العلة لا يمكن أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة ووجودها وإلا لكانت عليه العلة لتلك العلية أيضا

فإن قلت المعلول المعين إذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته إلى علته وإلى سائر الأشياء واحدة فلما ذا استند إليها دون غيرها. قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت « ١ » معلولا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٤

معينا فتعيين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول - استحال أن يؤثر فيه علة أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ولهذا نظائر كثيرة منها أن نسبة الجنس كالحیوان إلى الفصل كالناطق وإلى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول - فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي إلى تشخص ما أي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية إنما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته وما اشتهر عند الناس أن بعض الماهيات النوعية كالإبدا عيات - نوعها مقتض للتشخص الخاص وأن التشخص قد يكون من لوازم النوع أي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لأن التشخص لا يكون إلا بالوجود وقد مر في مباحث الوجود أن الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية فيما له ماهية والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس - فبالوجود الخاص تشخصت الماهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلأجل هذا

العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع- الذي هو معلومه بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع إلا العلم بوجود تشخص ما من الشخصات- ولا من العلم بوجود الجنس إلا العلم بوجود فصل ما من الفصول.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٥

فإن قلت إذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد وأن يجب من ذلك العلم لخصوصية ذات العلة أيضا فلا فرق بين العلمين أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للآخر.

قلنا ليس الأمر كذلك لما علمت أن وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما أن وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ أيضا إلى مثله- فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ إلى الإحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود- ولهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بما يفيضه علينا وكنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب إلا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز وأوفر وأشد استغراقا لنا وإذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهـى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٦

فصل (٢١) في أن العلم بذى السبب يمتنع حصوله إلا من جهة العلم بسببه

«١»

هذه المسألة أيضا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود «٢» فنقول يجب أن يعلم أن اليقين التام بالشيء إنما يحصل بأن

بوجوده «٣» وهو محال لأن المفروض أن العلم به متحد معه وإذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلمته لأن وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فنثبت أن العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل إلا من جهة العلم بمبادئها. ولقائل أن يقول إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانيا مع أن البناء لا يكون علّة للبانى بل الأمر بالعكس. فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء واحتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلّة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار البانى معلوما «٤» لكون العلم بالإضـافة إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٩٩

حاصلا وجميع البراهين الإنية من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللمية في أن العلم لا يحصل فيها إلا من جهة إضافة العلّة إلى المعلول فإن المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته ونقص إمكانه علّة للحاجة إلى علّة ما من العلل فكون برهان الإن برهانا مفيدا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علّة ما - على الإطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلّة المخصوصة وأثرا من آثارها كما حقق في مقامه وبالجملّة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه وعلله وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوة فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال «١» وأما إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير أصلا وإن تغير وجود المعلول في نفسه مع أن العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض «٢» مسائل الإلهية - التي لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم البارى إن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٠

الذي يكون غنيا عن السبب والمقوم فالعلم به إما أن يكون أوليا بديهيا
«١» وإما أن يكون مأیوسا عن معرفته وإما أن لا يكون إليه طريق إلا
بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه - وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وماهيته
والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له «٢» إذ لا سبب له بوجه من
الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا
سبب الماهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء وهو
البرهان على كل شيء وأقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال عز
من قال - وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وقال وهو مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ «٣»
وهو البرهان على ذاته كما قال شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وقال أَوَلَمْ يَكْفِ
بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وقال قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ واعلم
أن في هذا المقام إشكالا عظيما سيما على طريقتنا في باب الوجود من أن
العلية والمعلولية ليست إلا في حقيقة الوجود والماهية مجعولة بالعرض فيرد
حينئذ أن علم الإنسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه من جملة
الأمر التي هي ذوات المبادي وقد ثبت أن العلم بذوي المبدأ لا يحصل إلا
من العلم بمبدئه ومبدأ وجود الشيء لا يكون إلا وجود مبدئه وإذا كان العلم
بذوي المبدأ في غاية الوثاقة والقوة يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية
الوثاقة والقوة ثم لا أوثق ولا أقوى من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عين
ذاتنا ولا يمكن أن يكون حصول شيء لشئ أقوى من حصول شيء لذاته
فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدأ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهي إلى واجب
الوجود لذاته وقد مر أن العلم بحقيقة واجب الوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠١

لا يمكن إلا لواجب الوجود كما قال ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَعَنْتِ الْأُجُوهُ
لِلْحَقِّ الْقَيُّومِ

و حل هذا الإشكال مما قد حصل لبعض الفقهاء إلا أن العبارة تقسر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقة مسلكه وخفاء سبيله «١» ومع ذلك نشير إليه بأن علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد أن يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدأ لا عين وجود نفوسنا لـ كـ ن وجـ ود المبدأ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٢

عين المبدأ وحصوله له لا لنا لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها- وكذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وإن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت إضافة مبدئنا إلينا إضافة الإيجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالإيجاد علينا وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة والضعف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٣

و العلية والمعلولية وللأشياء كينونية عند ذواتها المعلولة وكينونية عند مباديها- وأسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا وكون الشيء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن كونه مع نفسه بالإمكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان وللجميع كينونة عند مبدأ الكل على وجه أعلى وأرفع من كل كون و في الأدعية النبوية على الداعي بها وآله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل (٢٢) في أن الشيء إذا علم من طريق العلم بعلمه وأسبابه علما انطباعيا فلا يعلم إلا كليا

اعلم أن العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم البارئ جل

مجده بالأشياء- عند متأخري الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي- وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضا كلي لا يمنع نفس تصويره من الشركة بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وأن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلومات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي أيضا. و أما بيان ذلك وكيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري «١» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٤

الحصولي كالشيخ الرئيس وأتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإما عارضة لها إن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه وهذا محال «١» ويكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال «٢» ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير- والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها «٣» ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه- فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركب لم تكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيلة ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس وكل صورة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٥

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بآلة متجزية وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك إثبات كثير من التعلقات بل الواجب الوجود- إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي- ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا- فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات وإن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخص لو أخذت تلك الحال بصفاتهما كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية وقد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات- رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال ونعود فنقول كما أنك إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما أنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا «١» ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ولكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٦
إلا واحد بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل ألفاظه.
و بالجملة فمذهب الشيخ أن علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات
على الوجه الكلي وليس معنى ذلك أنه يعلم طبائع الأشياء ونوعياتها لا
شخصياتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه
بعضهم بل مذهبهم كما نص عليه أن الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم
الأجناس والأنواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في
شخص منها «١» وبعض المتأخرين كالمحقق الطوسي ومن في طبقته وإن
خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم
لم يتمموا الأمر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاءوه في ذلك - ونحن قد
أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبيننا وجه القصور في إيراداتهم عليه
وكيفية علم الباري بالأشياء ليست كما زعموه ولا كما قرره الشيخ بل كما
حققناه - وموعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٠٧
فصل (٢٣) في أن العلم بالشخصيات يجب تغييره بتغيرها
[كلام الشيخ في ذلك]

قال الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يقرر أن الأشياء الجزئية كيف
تعلم وتدرک علما وإدراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فإنك إذا علمت
أمر الكسوف - كما توجد أنت أو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف
المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا
يغير منك أمرا فإن علمك في الحالين يكون واحدا وهو أن كسوفاً له وجود
بصفات كذا بعد كسوف كذا - أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة
كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف
ومعه وبعده وأما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا
الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر - أنه موجود لم يبق علمك ذلك

عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وأنت زمني وأناي والأول الذي لا مدخل لزمان في حكمه فهو بعيد أن يحكم حكما في هذا الزمان وفي ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد ومعرفة جديدة انتهت كلامه.

و توضيحه أن العلم الانفعالي الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٠٨ العلم بأسبابها القصوى لا بد وأن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد أنه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى - فإن بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما وأما إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح «١».

و قال بعض الناس العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء وهذا مما أبطلوه بوجهين.

الأول أنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زمانا من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان «٢» لا نميز بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علما علم بذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٠٩ و لو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلوها وإن لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها إذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم.

و الثاني أن العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم وكما أن كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث إن المفهوم من قولنا الشيء سيوجد - أن الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل

وإذا كان المعلومان في أنفسهما متغايرين ومتتافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن - متغايرتين متتافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجددة على وصف تجدها لا بد وأن يكون متغيرا تبعا لمعلومه وأما العلم الحاصل من جهة أخرى ومبدأ أعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه

قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم - فلا بأس بأن تكثر الأشياء - إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقه الحقيقة إما أن يكون آحادها غير قارة أي لا توجد معا أو قارة والأول منهما لا يوجد إلا مع زمان أو في زمان «١» فإن العلة الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه أو معه والثاني لا يمكن أن يوجد إلا في مكان أو مع مكان «٢» فإن العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٠

الموجود الذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ويلزم التجزي بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بأن يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الأبعاد «١» وكل موجود يكون هذا شأنه فهو مادي «٢» والطبائع المعقولة إذا تحصلت في أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها وتشخصها هي إما الزمان كما للحركات وإما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتنفر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أي زمان يكون وأي بلدة يكون بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما وكون الأشخاص المتفقه الحقائق زمانيا أو مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمني

وغير مكاني فإن كثيرا منها يوجد أيضا متعلقا بالزمان والمكان كالأجرام العلوية بأسرها- وكليات العناصر السفلية وإذا تقرر هذا فلنعد إلى المقصود ونقول إذا كان المدرك أمرا يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة أو غيرها فإنه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه- ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه- بل يقول إنه كان أو سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن له أن يشير إليها ويحكم عليها بأنها في أي جهة منه وعلى أي مسافة إن بعد عنه أما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١١

المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه تاما فإنه يكون محيطا بالكل عالما بأن أي حادث يوجد في أي زمان من الأزمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه أو يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الأول بأن الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بأن كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده- ويكون عالما بأن كل شخص في أي جزء يوجد من المكان وأي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الأبعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم- أو حاضر أو غائب لأنه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة وإنما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور والغيبة أو بأن هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين- وعلمه بجميع الموجودات أتم العلوم وأكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات- على الوجه الكلي وإليه أشير بطي السماوات التي هي جامع الأزمنة والأمكنة كلها كطي السجل للكتب فإن القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر أما الذي

بيده السجل مطويا يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها وظاهر أن هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلا أن يكون ذاته غير زمني وغير مكاني ويدرك لا بآلة من الآلات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كلياً كان أو جزئياً على أي وجه كان إلا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فإن بالوجود يبين كل شيء مما مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أي وجه كان أما العلم بالجزئيات على الوجه

الجزئي المذكور - فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكاً حسيّاً بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين - وكما أن الباري تعالى يقال إنه عالم بالمشـذوقات والمشـمومات والملـموسات ولا يقال الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٢ إنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزّه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا ينتظم ذلك في تنزيهه بل يؤكد كذا نفي العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا ينتظم في تنزيهه بل يؤكد ولا يوجب ذلك تغيراً في ذاته الوجدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول إنما يوجب التغير في معلوماته - والإضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير أن المدرك إذا لم يكن وجوده وجوداً مادياً واقعاً تحت الزمان والمكان فإنه يشاهد جميع ما في الأكوان الزمانية والمكانية - كما هي عليه كلاً في زمانه ومكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وإن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجمله هي في أنفسها وإن كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجـدد والانقضاء والحضـور والغيبـة.

[مواضع النظم في كلامه]
أقول في هذه مواضع أنظر
الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن المادة الجسمية مناط العدم والجهالة
«١»

و كما أن الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٣

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة
بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام
والقوى والإمكانات وسائر الأمور العدمية أو ضعفاء الوجود فإنها لا صورة
عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هي عليه لا
يمكنه لا لنقص في عقله- بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث
لا صورة لها في الوجود إلا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصورة غير
الصور وكل معقول الذات له صورة لا محالة- وهكذا القول في الأجسام
المادية وذوات الأوضاع.
و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا
يمكن أن يكون معقولا ولا مدركا إلا بآلة جسمانية
«١» وأقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدر فيه.
و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها «٢»

بحسب ما هو الأمر على
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤١٤
في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شيء دون شيء لأنها ليست بأجمعها من
باب المضاف- حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادي في نفسه
مادي أبدا «١» والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات ونحو

وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف- بالقياس إلى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الأعظم- كان اختلاف المنظور إليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله «٢» وكذا حقيقة الزمان والزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٥

أو بالقياس إلى شيء آخر ونحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصرية هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآتات وما كان وجوده وجودا تجديديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس إلى موجود آخر و رابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء أو يستفاد من أسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي أما الأول فيجب تغييره بتغير المعلومات وأما الثاني فالتغير فيه أظهر وأما الثالث فهو يتصور على وجهين- أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائيين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي أثره فتلك الصور لا محالة صور عقلية كلية على ترتيب سببي مسببي بحسب أسباب وعلل كلية ينتهي بالأخرة إلى غايات حركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات إذ العلم الانطباعي الذهني وإن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصويره عن الاشتراك بين الكثرة وثنائهما أن يكون العلم بها نفس وجودها وهذا أتم العلوم «١» وفي هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها وجزئياتها وطبائعها وشخصياتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود وللمفارقات النورية

العقلية التي تحيط كالأفلاك الحسية بعضها ببعض إحاطة عقلية وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسنية وبه حياة جميع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٦ الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما سنوضحه إن شاء الله. و خامسها أن العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافة

حتى يحكم- بأن المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم والإدراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس «١» فعلى هذا يرد عليه أن هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من أي قسم من أقسام العلوم والإدراكات- فإنها لو كانت صورة علمية فهي إما محسوسة أو متخيلة أو موهومة أو معقولة إذ الإدراك منحصر في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئاً منها كما اعترف به هذا النحرير- حيث بين وعرف كلا منها وذكر أن كلا من تلك الإدراكات لا يحصل إلا مع ضرب من التجريد «٢» إما عن المادة كالحس أو عنها وعن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها وعن جميع صفاتها إلا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها وعن صفاتها وعن الإضافة إليها جميعاً كالتعقل وظاهر أن هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها- فضلاً عن صفاتها وإضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف. و مما يؤيد ما ذكرناه من أن مجرد الإضافة لشيء إلى أمر موجود على أي نحو كان من الوجود لا يكفي في العقلية قول الشيخ في إلهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجـ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٧

و إلا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل «١» بل هذه الإضافة له إليها وهي بحال معقولة- ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت «٢» ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته «٣» لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود وإدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب الإدراك الآخر- وإن لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود الأعيان انتهى كلامه. و حاصله أن وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرك في الأعيان لا يكفي في إضافته العقلية إليها بل لا بد في الإضافة العقلية أن يكون المدرك بحال معقولة- أي يكون وجوده وجودا عقليا حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه والوجود العقلي لا يكون إلا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم أن الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٨ فصل (٢٤) في تفسير معاني العقل

اعلم أن النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة- والعاملة من هذه النفس لا تتفك عن العالمة وبالعكس «١» بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفلية بعيدة عن جمعية القوى أما العاملة فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب «٢» وقد يحتاج إلى كسب واكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤١٩

الأول القوة التي يكون بها التميز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة.

و الثاني المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقيحة.

و الثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمى «١»

فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل و ربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلا وربما يمتنعون أن يسموه عاقلا ويقولون إن العاقل من له دين وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر-

و الثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجب العقل- أو ينفيه العقل أو يقبله أو يرده فإنما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل-

و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق و يراد به المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية- إلى العقل النظري وأما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على إدراكات هذه القوة- وأما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكْتِسَاب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكْتِسَاب «٢» وأما القوة فنقول لا شك أن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهوى التي ليس لها إلا القوة والاستعداد من غير أن يخرج الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٢٠

في شيء من الصور من القوة إلى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وأن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من

العلوم الأوليات فقط «١» أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم يحصل فيها إلا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة أي لها قدرة الاكتساب- وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل «٢» وإنما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لأن الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بإدراك الأوليات والمفاهيم العامة لأن الشيء لا يتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمرا متحصلا إذ نسبة القضايا الأولية في باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمانية المشتركة إلى الطبائع الخاصة في باب المحسوس فكما أن الشيء الجسماني- لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمانية ما لم يصر جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولي العام والقضايا الأولية كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين- والكل أعظم من جزئه ثم إن النفس في هذه المرتبة إن تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد أن تشعل بنفسها كما أشار إليه تعالى يَكَادُ رَيْثُهَا يُضَيُّ عٌ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ سَمِيتِ الْقُوَّةُ الْقُدْسِيَّةُ وَإِلَّا فَلَا وَإِنْ كَانَ قَدْ حَصَلَ لَهَا النِّظَرِيَّاتُ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ تِلْكَ النِّظَرِيَّاتُ غَيْرَ حَاضِرَةٍ وَلَا مُشَاهِدَةٍ بِالْفِعْلِ- ولكنها متى شأَت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن إليها أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الأولى تسمى عقلا بالفعل و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢١

في الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبة أن شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض- فسميت عقلا فعلا «١» والاختلاف المشهور بين الناس في أن أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها- ليس فيه كثرة فائدة لما علمت أن العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب أمر واحد بل نقول من رأس

قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة له إن العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل - وعقل مستفاد وعقل فعال وإنما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه وبين العقل الهيللاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب وإن كان أحدهما أقرب والآخر أبعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما أو جزء منها» أو قوة من قواها معدة «٣» أو مستعدة لأن ينتزع ماهيات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٢ الموجودات كلها أو صورها دون موادها «١» فيجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها «٢» وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصوير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصوير صوراً في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة - صوراً في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات - فصارت صوراً لها «٣» وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لأنك إذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش أو صورة شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصورة في سطحها وعمقها جميعاً واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجمالها - كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة يقرب وهمك إلى تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصور ويفارق سائر المواد الجسمانية «٤» بأن المادة الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٣ فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات بعينها تصوير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقة التي يخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها «١» ويشيع ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها

فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي أن يفهم حصول صور الموجودات - في تلك الذات التي سماها أرسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات فهي عقل بالقوة «٢» فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صوراً لتلك الذات وتلك إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه «٣» ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيئاً غير أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٢٤

المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرة أين «١» ومرة ذات وضع وأحياناً هي كم وأحياناً مكيف بكيفيات جسمية وأحياناً بأن يفعل وأحياناً بأن يفعل وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الآخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود - وصارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء آخر غير تلك الأنحاء - مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين إما أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً «٢» وإما أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم - وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشأن الموجودات كلها أن تعقل - وتحصل صوراً لتلك الذات وإذا كان كذلك لم

يـمـتـنـع أن يـكـون المـعـقـولات من حـيـث هـي مـعـقـولات بـالـفـعـل وهـي عـقـل بـالـفـعـل أن يـعـقـل أـيـضـا «٣» فـيـكـون الـذـي يـعـقـل الحـكـمة الـمـتـعـالـيـة فـي الـاـسـفـار العـقـلـيـة الـارـبـعة، ج ٣، ص: ٤٢٥

حـيـنئـذ لـيـس هـو شـيـئا غـيـر الـذـي هـو بـالـفـعـل عـقـل لـكـن الـذـي هـو بـالـفـعـل عـقـل لـأـجـل أن مـعـقـولا قـد صـار صـورة لـه قـد يـكـون عـقـلا بـالـفـعـل بـالإـضـافـة إـلى تـلك الصـورة فـقـط- وبـالقـوة بـالإـضـافـة إـلى مـعـقـول آخـر لـم يـحـصـل لـه بـالـفـعـل فـإذا حـصـل المـعـقـول الثـانـي- صـار عـقـلا بـالـفـعـل بـالمـعـقـول الـأول وبـالمـعـقـول الثـانـي جـمـيـعا وأما إذا حـصـل عـقـلا بـالـفـعـل بـالإـضـافـة إـلى جـمـيـع المـعـقـولات وصـار أـحـد المـوجـودات «١» بـأن صـار هـو المـعـقـولات بـالـفـعـل فـإنـه مـتـى عـقـل المـوجـود الـذـي هـو عـقـل بـالـفـعـل لـم يـعـقـل مـوجـودا خـارجا عـن ذـاتـه «٢» ثـم سـاق الـكـلام إـلى أن قـال فـإذا كـانـت هـاهـنا أـشـياء هـو صـور لا مـواد «٣» لـها- لـم يـحـتـج تـلك الذـات إـلى أن يـنـتـزـعـها عـن مـواد أصـلا بـل يـصـادفـها مـنـتـزـعة فـيـعـقـلـها «٤» الحـكـمة الـمـتـعـالـيـة فـي الـاـسـفـار العـقـلـيـة الـارـبـعة، ج ٣، ص: ٤٢٦

عـلى مـثـال ما يـصـادف ذـاتـه من حـيـث هـو عـقـل بـالـفـعـل مـعـقـولات لا فـي مـواد فـيـعـقـلـها فـيـصـير وـجـودـها من حـيـث هـي مـعـقـولة عـقـلا ثـانـيا هـو وـجـودـها الـذـي كـان لـها من قـبـل أن يـعـقـل هـذا العـقـل وهـذا بـعـيـنـه يـنـبـغي أن يـفـهـم فـي الـتي هـي صـور لا فـي مـواد إذا عـقـلت كـان وـجـودـها فـي أنـفـسـها هـو وـجـودـها وهـي مـعـقـولة لـنا «١» فـالـقـول فـي الـذـي هـو مـنا بـالـفـعـل عـقـل «٢» والـذـي هـو فـيـنا بـالـفـعـل عـقـل هـو القـول بـعـيـنـه فـي تـلك الصـور الـتي لـيـسـت فـي مـواد ولا كـانـت فـيـها أصـلا فـعـل هـذا المـثـال يـنـبـغي أن يـقـال فـي تـلك إنـها فـي العـالـم «٣» وتـلك الصـور إنـما يـمـكـن أن تـعـقـل عـلى التـمـام بـعد أن يـحـصـل المـعـقـولات كـلـها أو جـلـها مـعـقـولة ويـحـصـل العـقـل المـسـتـفـاد «٤» فـحـيـنئـذ يـحـصـل تـلك الصـور مـعـقـولة فـيـصـير تـلك كـلـها صـورا لـلعـقـل من حـيـث هـو عـقـل مـسـتـفـاد والعـقـل المـسـتـفـاد شـبـيـه لـمـوضـوع تـلك- ويـكـون العـقـل المـسـتـفـاد شـبـيـها بالصـورة لـلعـقـل الـذـي بـالـفـعـل والعـقـل بـالـفـعـل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٧

موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات تلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبدئ الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت تترقى قليلا قليلا إلى أن يفارق المواد شيئا شيئا - بأنحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان أكملها صورة لما هو الأنقص إلى أن ينتهي إلى ما هو أنقص وهو العقل - المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات «١» وإلى ما دونها من القوى النفسانية ثم إلى الطبيعة ثم لا يزال ينحط إلى صور الأسطقات التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة الأولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى إمكان صيرورة الإنسان عقلا بسيطا فعلا فيه يتحد المعقولات كلها ومع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس أيضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم أعني فرفوريس أنه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وبتحاده بالعقل الفعال وللايسكندر الأفريدوسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضا كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده ممن لم يتنقح له صورة هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ ومن تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل إلى هذا المقام - أن يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ فـي آخـر الإـشـارات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٨

فصل (٢٥) في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الأفريدوسي على رأي فيلسوف الأول أرسطاطاليس

قال في تلك الرسالة العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثة أضرب «١»
أحدها العقل الهيلواني

و قولِي هيولاني أعني به شيئاً ما موضوعاً ممكناً أن يصير شيئاً
مشاراً إليه بوجود صورة ما فيه ولكن إذا كان وجود الهيولى إنما هو في ذاته
يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه «٢» كذلك أيضاً ما بالقوة نفسه
فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فإن العقل أيضاً الذي لم يعقل إلا أنه
يمكن أن يعقل فهو هيولاني «٣» وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل
هيولاني وليس هو واحداً من الموجودات بالفعل - إلا أنه قد يمكن فيه أن
يصير متصوراً للأشياء الموجودة كلها «٤» ولا ينبغي المدرك الكل أن يكون
بالفعل بطبيعته التي تخصه أن يكون واحداً من المدركات لأنه لو كان كذلك
لكان عند إدراكه الأشياء التي من خارج «٥» تستعوقه صورته التي تخصه
عن تصور الأشياء فإن الحواس أيضاً لا تدرك «٦» الأشياء التي وجودها
إنمّا هو فيها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٢٩
و كذلك البصر إذ هو مدرك الألوان فإن الآلة التي هو فيها وبها هذا الإدراك - لا لون لها خاص والمشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الأرائيح «١» واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة أو اللين والخشونة وذلك لأنه ما كان يمكن إذا كان جسما لا يكون له هذه الأضداد «٢» لأن كل جسم طبيعي متكون

فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس أن يدرك الحس شيئاً هو له ولا أن يميزه «١» كذلك إذا كان للعقل درك ما وتميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحداً من الأشياء التي هو يميزها لكنه مدرك لكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل «٢» فليس هو إذن واحداً من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فإن هذا هو معنى أنه عقل هيولاني فإن الحواس وإن كانت إنما تكون بأجسام

فليست من الأشياء التي تدركها ولكنها أشياء آخر غيرها بالفعل فإن إدراك الحواس إنما هو قوة لجسم ما ينفع «٣» ولذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لأن الحس أيضا هو شيء ما بالفعل فأما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفع فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا إليه بل إنما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهولاني وهو في جميع من له النفس التامة أعني الناس. و للعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة أن يعقل و قادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم فإن الأول ما كان شبيهها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٣١ يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صنعا وهذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكة واستفاد أن يعقل وأن يفعل فإنما يكون في الذين قد استكملوا صاروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثاني و أما العقل الثالث

و هو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهولاني ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنه كما أن الضوء هو علة للألوان المبصرة بالقوة في أن يصير بالفعل - كذلك هذا العقل يجعل العقل الهولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضا عقل لأن الصور الهولانية إنما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة - وذلك أن العقل يفردا من الهولاني التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة - وحينئذ إذا عقلت كل واحدة منها فإنها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل

ولا في طبيعتها هكذا لأن العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة
فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت
عقلا لأنه كما أن العلم الذي بالفعل إنما هو بالمعلوم الذي بالفعل «١»
والمعلوم الذي هو بالفعل إنما هو الكل وهذا العقل إما أن يكون هو وحده
يـدبرها هاهنا «٢» بردها إلى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٢

الأجزاء الإلهية ويركب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهولاني أيضا
وإما أن يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة الأجرام السماوية لأن بها
يكون ما هاهنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس وإما أن يكون بهذين «١»
وبحركة الأجرام السماوية تكون الطبيعة وتكون الطبيعة هي تدبر الأشياء مع
العقل وأظن أنه يضاد ذلك أن العقل وهو الإلهي يوجد في الأشياء التي في
غاية الخساسة كما ظن أصحاب المظلمة وأن بالجملة فيما هاهنا عقلا أو
عناية يتقدم في المصالح لأن العناية التي هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام
الإلهية وأنه ليس إلينا أن نعقل «٢» ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوننا يكون
فيينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الأولى وفعل العقل الذي من خارج به
وليس ما صار في شيء من جهة أنه يعقل «٣» فقد بدل مكانا دون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٣
مكان لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسنها فليس هي في الحواس على
أنها تصوير مواضع لها وإنما يقال في العقل الذي من خارج أنه مفارق وهو
يفارقنا لا على أنه ينتقل ويبدل الأماكن ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا
هولوى ومفارقتة إيانا بأنه لا يعقل ولا يكتسب لأنه كذلك كان لما صار فيينا
انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة التحقيق والتأكيد للقول باتحاد النفس
بالعقل الفعال وبالمعقولات - ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما
يحتاج إلى زيادة بسط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون إلى نيل

الشيء بالفعل - بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا
توجب اختلاف الحثيتين - وتعدد الموضوع بحسبها «٢» وكذا كون النفس
آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٥
الطبيعية لا يخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهية بل
يؤكد أنه الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية
لم يتخط إلى أولى درجات العقلية أ ولا ترى أن جميع الموجودات الطبيعية
من شأنها أن تصير معقولة إذ ما من شيء إلا ويمكن أن يتصور في العقل
إما بنزعه وتجريده عن المادة وإما بنفسه صالح لأن تصير معقولة لا بعمل
من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق أن معنى
تجريد المحسوس حتى يصير معقولاً ليس بحذف بعض الصفات عنه وإثبات
البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي - بواسطة نقله
أولاً إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر في جانب النفس
فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الأسطقسات والجماد
والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في
بعض الحيوانات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٦
الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والأصداف ثم تصير بعد
استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهولاني وهو كما
أنه عاقل بالقوة معقول أيضاً بالقوة فإذا تصورت بصور المعاني العقلية
تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجوداً آخر خارجاً عن موجودات
هذا العالم داخلاً في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فإن بعضها من
هذا العالم أو متعلقاً به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٧
فصل (٢٧) في الاستدلال على صيرورة العقل الهولاني عقلاً بالفعل ومعقولاً

[بيان كلام الشيخ]

اعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها فإنه إن كان منفصلا بالذات عنها وتعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الأمر إلى غير نهاية بل أفصل هذا وأقول إن العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة- الذي حصل له هذه الصورة أو مجموعهما ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن يعقل تلك الصورة أو لا يعقلها- فإن كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى الفعل وإن كان يعقلها فإما أن يعقلها- بأن يحدث لذات العقل بالقوة صورة أخرى أو إنما يعقلها بأن يحصل هذه الصورة لذاتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٣٨

فقط «١» فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية وإن كان يعقلها بأنها موجودة له فإما على الإطلاق فيكون كل شيء حصل له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي يقترب بها فيجب أن يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فإن الصور الطبيعية المعقولة- موجودة في الأعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته «٢» وإما لا على الإطلاق ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه

قال لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له وإما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أي جزء ذلك المعنى حيث يعقل «٣» وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة مأخوذ عنها فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة إلا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة «٤» لأنه الذي من شأنه أن يكون عقلا بالفعل وليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة أما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا وأما الذي يجري مجرى الصورة فإن كان عقلا بالفعل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٣٩

فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته ولا يجوز أن يعقل غير ذاته- لأن ما هو غير ذاته فأما أجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان أو شيء خارج عن ذاته فإن كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة التي نحن في بيان أمرها «١» بل صورة أخرى بها يصير عقلا بالفعل وأيضا نحن إنما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة «٢» ثم مع ذلك فإن الكلام في المجموع- مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كلاهما وكل واحد من تلك الأقسام- إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو بالجزء الذي كالصورة أو كلاهما «٣» وأنت إذا تعقلت هذه الأقسام بأن لك الخطأ في جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته

ومعقول لذاته- ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة- بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب «٤» وإن كـ ان يعقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٠

الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالصورة فهي أكثر من ذاتها هذا خلف «١» واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة «٢» وكذلك إن وضع أنه يعقل كل جزء بكل جزء «٣» فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة وصح أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية بل هي إذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا ولم يكن قابل ومقبول متميزا الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن يكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بأن يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره- فقد اتضح من هذا أن كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه

[بيان الإشكال في كلام الشيخ]
أقول ولعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف والمداراة مع طائفة من المشائين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام وإلا لوجب عليه أن يدفع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤١

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الأحكام التي ذهب إليها
هو وأشبهه به من الحكماء.
و بالجملة ففيه موضع أنظار الأول أن لأحد أن يختار الشق الأول وهو أن
العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما أن
الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية.
قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل
حصولها في شيء من شأنه أن يعقل.

فنقول الحق هو الشق الأخير وهو أن تعقل تلك الصورة لأنها حلت
في شيء من شأنه أن يعقل.
و قوله تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن
يوجد.

فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد «١» أو اللبية في كون
الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل
المطلب أن وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية
الملفوفة بالغواشي للمادة- لأن المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة ولا من
شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور
المجردة المقارنة للعقل الهولاني فإنه يعقلها لأن من شأنه أن يوجد له تلك
الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها أو نقول على
سبيل التعليل «٢» إن العقل بالقوة إنما يعقل تلك
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤٢
الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذي وضع لأمر موجود غير ذي
وضع مسـتـقل الوجود.

الثاني أن العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الإنسانية وإذا صار هو بعينه
معقولا بالفعل يلزم أن ينقلب ماهية الإنسان ماهية العقل المفارق والشيخ غير
قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما في ما لا مادة له «١» فإن النفس

الإنسانية عنده مجردة عن المادة في أول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها. الثالث أنه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة إلى العقول بالفعول «٢». و أيضا يلزم أن يصير أشخاص متكررة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الإنسانية.

الرابع أن قوله في الاستدلال على أن المعقول بالفعل لا يجب أن يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بأن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره يدل على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فإن العقل الهولاني عند هؤلاء القوم ليس أمرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره «٣» وبالجمل القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤٣ إلى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الأصول الحكيمة وعدول عن طريقه الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهي في مخالفته للسالكين في مواقفهم ومسالكهم الأولى والعلم عند الله فصل (٢٨) في الأوليات ونسبتها إلى الثواني والذب عن أول الأوائل

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكْتِسَاب من حد أو برهان أما في باب التصورات فكيف مفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وأمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي أو الرسمي إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها وأما في باب التصديقات فكقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن إقامة البرهان عليها وإلا لزم الدور لأن الذي يجعل دليلا على شيء آخر - فهو الذي يدل بانتقائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته وإذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين - وإذا جاز خلو عن النفي

والإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذا ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان في شيء فلا بد أن يعرف منه أولاً أن كونه دليلاً على هذا المطلب - ولا كونه دليلاً عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن إقامة الدلالة - على استحالة ذلك الاجتماع مانعاً من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال - أي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع - لم يكن الدليل دليلاً ولم يحصل المطلوب وإذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه - فثبت أن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن وأما سائر القضايا والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤٤

التصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجب إلى وجود الماهيات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية وهي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر وكما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحث من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فلك وهذا إنسان معناه أنه موجود بوجود فلكي لا غير وأنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبى - لأن وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحث إلا وهو مقيد بماهية مخصوصة فكذا كل قضية غير أولي الأوائل بديهية كانت أو نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه العلم الأول والقضية الأولية لكن مع قيد

خاص وقلنا الكل أعظم من جزئه معناه أن زيادة الكل على جزئه «١» لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قلنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فإنه لما ثبتت المساواة بين أشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فإن طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين «٢» وكذا قلنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين إذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشئيين الحاصلين في مكانين وإذا لم يتميز الواحد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٤٥

في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت أن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يرتفعان والقضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل «١» إلى هذه القضية فظهر أن هذه القضية أول الأوائل في باب العلم التصديقي «٢» فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من أهل النظر - على أن المنازع لها لا يستحق المكاملة والمناظرة قالوا وإذا لا يمكن إقامة البرهان - على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها إما أن ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية وإما لكونه معاندا وإما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسة - المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر فإن كان من قبيل القسم الأول - فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وأن يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد أقول علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإن مثل

ولا حجاب إلا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب أيضا مرجعه إلى تأكد الوجود
وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع
ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها
عاقلة لذاتها وإن لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في أن كل صورة
مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على
الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا- فكل مجرد عاقل لذاته وهو
المطلوب.

و أما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق.
إحداها ما أفاده الشيخ «١» في كتاب المبدأ والمعاد
فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته
عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب «٢» ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا
أيضا إن الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها «٣»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٤٩
صيرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة فإن
الحرارة إذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة
بنفسها كانت أولى بالتسخين وكذا الجسم إذا صار مفرقا للبصر بسبب
حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان أولى بأن يكون مفرقا
للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة
المعقولة فإذا ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبنى.
الطريقة الثانية وهي قربة المأخذ مما أشرنا إليه أولا «١»

و هي أن كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة
حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فإذا كل
مجرد فإنه يعقل ذاته أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضرة لذاته فلأن الشي
ء الموجود إما أن يكون موجودا لذاته قائما بذاته وإما أن يكون موجودا لغيره
قائما بغيره وليس لقائل أن يقول لا يلزم من كون شي ء موجودا أن يكون

موجودا لنفسه أو لغيره «٢» لأن ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم أن حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه ومما ينبه على صحة هذه الإضافة ودفع الحاجة إلى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك وأيضا فإننا نعقل ذواتنا «٣» وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٥٠ معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فإذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد أن يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير وأما بيان أن الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لأن المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الإدراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرد وأن التجرد التام للصورة الحاضرة- شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه أنه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فإذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وكونها معقولة لذاتها فذااتها عاقلة لذاتها فثبت أن كل مجرد عاقل لذاته

الطريقة الثالثة ما أفاده صاحب التلويحات

و ذكر أنه قد استفاد هذه الطريقة- من روحانية المعلم الأول في خلصة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا إياه- قال شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي ارجع إلى نفسك فينحل لك- فقلت وكيف فقال إنك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك أ بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته وإذا أدركت ذاتك بذاتك أ باعتبار أثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها فقلت فالأثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة أو مخصصة بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي

كلية- وإن تركبت أيضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وإن فرض منعها تلك فلما منع آخر وأنت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة فقلت أدركت مفهوم أنا فقال مفهوم أنا من حيث إنني مفهومه _____وم أنا _____ لا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥١

يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت أن الجزئي من حيث إنه جزئي لا غير كلي- وهذا وأنا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية فقلت فكيف إذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك- فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير ولا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام آخر فإذا دريت أنها تدرك لا بأثر يطابق ولا بصورة فاعلم أن التعقل هو حضوره صورة الشيء للذات المجردة عن المادة- وإن شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها- فبقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسما والارض ونحوهما فاستحضرت صورته أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها وأما الكليات ففي ذاتها إذ من المدركات كلية لا تتطبع في الأجرام والمدارك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وإن قيل للخارج أنه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم والإدراك وحاصل ما ذكره أن النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته وأما قوله أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها وأما الكليات ففي ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا «١» وكذا ففي تنمئة كلماته
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٢
التي تركنا نقلها مخافة الإطباب بعض مؤاخذات يمكن استتباطها من

الأصول التي قررناها فيما سبق -
الطريقة الرابعة أنهم ذكروا أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة

و هذا مما لا شبهة فيه إذ ما من شيء إلا ومن شأنه أن يصير معقولا إما بذاته وإما بعد عمل تجريد وأما الشبهة بأن ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفة- بأن المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لأن ذاته في غاية الوضوح والظهور « ١ » بل من جهتنا لنتاهي قوة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه به فلا ندرك منه إلا بقدر قوتنا وطاقته.

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث أن من زعم أن ماهية الباري تعالى نفس إنيته أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متصورا وحقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود وإذا كان الوجود متصورا وتل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٣
القيود السلبية معقولة وجب أن يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها وأما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك « ١ » أقول إنك قد علمت أن مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري « ٢ » وأن حقيقة الوجود أمر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات- وإن كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد كلي عام وما أسوء ظن هذا الرجل- بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم أنهم رأوا أن الامتياز بين الباري والممكنات- بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة إنما هو بسبب أمور زائدة هي موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالا ووجودا من الباري مع أن كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض- وخير الخيرات هو ذات الباري وكل خير بعده فائض من عنده والأعدام والسلوب بما هي أعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق في

حقه تعالى فمرجه إلى سلب سلب ومرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد
فإن سلب الجسمية عنه تعالى ليس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٤

لأن الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشور والأعدام
والاستحالات- وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم
وكمال بلا نقص وفتور وخير محض بلا تغير وزوال وإذا ثبت أن كل ذات
مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأنها إذا
صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شيء آخر «١»
وقد عرفت أن كون شيء معقولا- هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول
للعقل فإذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما
فصحة تلك المقارنة إما أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقف على
حصولهما في الجوهر العقل لكن القسم الثاني باطل وذلك لأنه لو توقفت
تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العقل وحصولهما في الجوهر العقل
نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما
فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده وذلك محال لأن إمكان وجود الشيء
الممكن قد يجوز أن يكون سابقا على وجوده وأما العكس فهو ممتنع البتة
فقد ظهر أن إمكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم
ماهيتهما- فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب
أن يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك إنما يكون بانطباع صورها فثبت
أن كـ _____ ل ذات مجـ _____ ردة «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٥

يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات لأن التعقل عبارة عن حصول
صور الماهيات للذات المجردة فإذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة
لذاتها لأن كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة
فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح

في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب إذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة إلى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر - وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالأشياء لأنك قد عرفت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالإمكان العامي - فهو واجب الوجود له بالذات. و اعلم أن الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أولاً كون الواجب تعالى عاقلاً لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأن ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلاً لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون أولاً كونه عاقلاً للأشياء ثم يقولون عاقلته للأشياء مستلزماً لكونه عاقلاً لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة. و أقول هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة وإشكال على مقتضى القوانين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٦ المشهورة من وجوه.

أحدها أن إمكان الفرد وأن استلزم إمكان الماهية وإمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة إلى أفرادها «١» فإذا كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم «٢» فيجوز أن يكون المقارنة من هذا القبيل «٣» وأيضاً كل ما يلحق الطبيعة باعتبار أنها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى إلى الخارجي منها بل نقول إن مطلق المقارنة - طبيعة جنسية مبهمه «٤» لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة أ لا ترى أن مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة. و ثانيها أن هذه القاعدة منقوضة بأن واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء «٥» فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء اللهم إلا على

قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الأمر كذلك. فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما

سببا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٥٩
لحدوثه ولا سببا لهيئته يتشخص بها ويتهياً لأجلها للخروج إلى الفعل «١»
والبرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على
المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذي
يمنع من شيء - يمكن من شيء - والذي يشتغل عن شيء يشتغل بشيء -
انتهى كلامه.

أقول هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح وكلام الشيخ غير واف
بالمقصود- إذ لأحد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر
مجرد موجود بالفعل- بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتفه شيء من العوارض
المادية والمادة البدنية وإن كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصي عن
الواهب لكنها غير داخلية في قوامها ذاتا- وحقيقة وماهية ووجودا والبرهان
السابق إن تم فهو جار في كل ذات مجردة- فيجب أن يدل على أن النفس
لكونها جوهرًا مجردًا يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير
ممانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها «٢» وكذا آثار
شواغله عن الإدراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة- بلا
اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فإننا نعلم يقينا-
أن نفوس الصبيان ومن لم يتدرب في العلوم من العقول الهولانية لو فرض
زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين
عارفين بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الإشكال
المذكور أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٠

النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل لأنها وإن تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ودلائل إثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو إثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي- وهذا الحكم الذي يمكن أن يجعل وسطا «١» في برهان تجرد النفس لا يتحقق إلا في قليل من النفوس الإنسانية وأكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص- إلا مع شوب الخيال وبالجمله فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان أخريان- نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس إنسانية إذا استحكم فيه إدراك الصور الخيالية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦١ حتى يصير خيالا بالفعل ومتخيلا فحينئذ يتحقق فيه أن ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية وإذا استحكم فيه إدراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين- فله أن يعقل كل حقيقة وماهية متى شاء وأراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل- بعد ما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية

فصل (٣) في نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا

قد علمت أن النفس الإنسانية ترتقي من صورة إلى صورة ومن كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الأسطقسية ومنها إلى المعدنية والنباتية ومنها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها- حتى انتهت إلى تلك الذات التي منها أول الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسمية وإذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقي إلى أول

رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال أن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار والعقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة أصلا ولا يمكن أن يكون إلا مفارقة والعجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل «١» لأنه متحد به إلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٢

أنه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي متخيلات معقولات بالفعل فإن الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل وإلا لكان الشيء الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه والقوة فعلا هذا محال فإن المعدوم لا يصير موجودا إلا بموجود بالفعل والجسم لا يتسخن إلا بمسخن غيره ولا يستتير إلا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأن البصر هو قوة استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل أن يصير مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل - ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءا اتصل به وتعطي الألوان ضوءا اتصل به فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد إن كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائما يفيد العقل الهولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهولاني منزلة الضوء من البصر وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء - الذي هو سبب إبصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الأشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهولاني - فإنه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان

ذلك النور العقلي في العقل الهولاني وبه يصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير أيضا هو عقلا بالفعل وهي أيضا عقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا أن الحس عين المحسوسات وأن الجوهر الحساس - منا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات - بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل

بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل واعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان والهيئات والأشكال القائمة بالمواد الخارجية لما أقمنا البرهان على أن لا حضور الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٣ للأجسام المادية وأعراضها عند شيء أصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفاض عليها «١» من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفاض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل بالفعول و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٤ العقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبإزاء العقل الفعال - في باب العقل والمعقول ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحس والمحسوس - يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعال إلى العقل والمعقول فالغرض هاهنا أن فعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الأشياء المفارقة الذوات - التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء»

فإذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات أوائل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق بينهما وبين المبدأ الأول تعالى وقد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هي أبدا على الترتيب الأشرف فالأشرف «٢» وإن لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة - وهذا أيضا من العجائب «٣» وترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد - وذلك لأن أوائل المعقولات هاهنا أخس وجودا وكل ما هو أخس وأضعف وجودا - فهو أقدم وجودا من قبل أن ترقينا بإدراك الأشياء العامة أولا والطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة ثم بإدراك النوعيات المحصلة التي هي أكمل وجودا من التي هي أعرف عندنا وأسهل إدراكا وما هو أكمل وجودا كان أجهل عندنا في أول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٥ الأمر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفصلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث وأما حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبلية العقلية والدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف والأنور فالأنور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس - أنه قال في كتاب النفس وليس بمستكثر أن يكون العقل وهو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة إلا منقسما.

فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته ويكون دائماً مــــا دامت ذاتــــه «١»

[برهان القوم في ذلك]

الذي ذكره في هذا المقصد أن كل من عقل ذاته فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاته والثاني باطل لأن تلك الصورة إما أن تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية أو مخالفة لها- والأول باطل لأن تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التمييز بينهما حاصلًا فلا يكون الاتينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف- وإن كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجبًا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه فثبت أن تعقل الذات ليس إلا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائمًا هذا ما قيل.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٦٦
[الجواب عن ذلك والبرهان المرضي]

أقول وهو عندي من أسخف الدلائل وذلك لأن الامتياز بين الذات المتساوية- في الحقيقة النوعية ولوازمها إنما هو بنحو من الموجودات الشخصية فإن الامتياز بين أشخاص النوع الإنساني بأنحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية «١» من الإنسان وأشخاصها الخارجية بنحو الوجود فإن وجود صورتها في العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال- وأيضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا «٢» ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هذا خلف- فالصواب أن يقال بعد تحقيق أن حقيقة كل شيء وذاته عبارة عن وجود ماهيته نحوا من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي إلا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض

تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لأن ذاته جوهر وتلك الصورة عرض وجود الجوهر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٧ غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما يعقل شخص شخصا آخر مشابها لــــه فــــي الماهية. برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات أن كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل أو بالقوة وإن تخصصت بقيود أخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي وأيضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة أخرى غير نفس الهوية الوجودية «١».

و قال أيضا في آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب إنى تجردت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها إنية ووجودا ضم إليها أنها لا في موضوع الذي هو كرسم للجهرية «٢» وإضافات إلى الجرم التي هي رسم للنفسية أما الإضافات فصادفتها خارجة عنها وأما أنها لا في موضوع فأمر سلبي والجهرية إن كان لها معنى آخر - لست أحصلها وأحصل ذاتي وأنا غير غائب عنها وليس لها فصل فإني أعرفها بنفس عدم غيبيتي عنها ولو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها - إذ لا أقرب مني إلي ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجودا وإدراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض وإدراك على ما سبق فلم يبق إلا الوجود «٣» ثم الإدراك إن أخذ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٨ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك شيء وهي لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها ولا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها واستعداد الإدراك عرضي «١» وكل من أدرك ذاته على مفهوم «٢» أنا وما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب وغيره أنه شيء أدرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضيا لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبيتي عنه وغبت عن ذاتي وهو

محال فحكمت بأن ماهيتي نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل تفصيل - إلا إلى أمر من أمور سلبية جعل لها أسماء وجودية وإضافات سؤال لك فصل مجهول - جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إلى هـو فيكون خارجاً عني. قيل لي فإذا ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا «٣». الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٦٩

قلت الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج إلى مميز فصلي وإمكان هذه نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الإحكام والتحقيق ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي - في الهويات المعلولية بأنها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الإلهية فياضة على الوسائط وبتوسطها على المعلومات المتأخرة فلنعد إلى ما فارقناه وهو أن إدراك الشيء لذاته نفس ذاته - وذاته دائمة الإدراك لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا أن الإنسان إذا تتبع أحواله - وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلاً إدراكياً أو تحريكياً فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه ويحصل له وكذا القول في التحريك فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص - أصابه ووصل إلى ذاته والعلم بوصول الحر والبرد إليه يتضمن العلم به وكذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقاً بل إلى حصوله من جهته ولا إلى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين أن علم الإنسان بنفسه وذاته أول العلوم وأقدمها «١» وهو حاضر دائماً غير

منفك عنه أبدا ولا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي
أستدل بفعلي على ذاتي وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون أستدل بالفعل
المطلق على ذاتي أو أستدل بفعل صدر من نفسي على نفسي - فإن
استدللت بالفعل المطلق بالفعل المطلق لا يحتاج إلا إلى فاعل مطلق فلا
يثبت به إلا فاعل مطلق لا فاعل هو أنا وإن استدللت علي بفعلي فلا يمكنني
أن أعلم فعلي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٠
إلا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور
وهو باطل - فدل على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله وأما
احتمال أن يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلا
لأن معرفة الشيء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلمته كما في البرهان
اللمي «١» وإما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعله ذلك الشيء
كما في قسمي البرهاني الإني «٢» وأما ما لا يكون سببا لشيء ولا مسببا
عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء
فصل (٥) في أن العاقل للشيء يجب أن يكون مجردا عن المادة
برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة أن التعقل لما كان عبارة عن حصول
صورة الشيء المعقول في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة
للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض
كالسواد فإنه وإن لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية
محله بالقوة أو بالفعل وكان النقطة فإنها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن أن
يكون قسما أبلا للقسمة ولا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧١
ذا وضع أصلا فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة
المعقولة لا يمكن «١» أن تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما
يعقل صورة معقولة - فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لأن التعقل إما

عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور وأما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد ما لا وضع له بما له وضع.

فإن قلت قد تقرر أن الحمل هو الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الأشخاص الجسمانية كزيد وعمر و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي أمر غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم - واتحاد ما لا وضع له بما له وضع. قلنا ليس الأمر كما زعمت فإن المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية «٢» فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالأشخاص

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٢ الخارجية والتي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة وإن كانت منقسمة في الواقع كما أنها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحثية وإن كانت موجودة في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه «١» فإن الذي ادعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي أعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه. فإن قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم إنها تقبل المقادير والأبعاد وذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة «٢».

قلت جوابه بمثل ما مر «٣» وهو أن الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي مجسمة لأنها متقومة الوجود بالجسمية لأنها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوة وأما بيان أن الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع أنه أمر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٧٣ واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان أو جسم ولا يمكن إليه الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره أقاموا البرهان على إثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء متشابهة الحقيقة والأول لا بد وأن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركيب شيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد وأن يدرك ذلك الواحد والثاني محال وبيانه أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل أما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثة - أحدها أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل - مبائة الشرط للمشروط ويلزم أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما «١» بل لا بد أن يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين فإن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة هذا خلف «٢».

و ثانيها أن المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا

خلا ف «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٤
و ثالثها أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط
معقوليته حاصلًا فلا يكون معقولًا وقد فرضناه معقولًا.
و أما الشق الثاني وهو أن يكون حصول القسمين شرطًا في معقوليته بل
يكون هو بنفسه معقولًا وكل واحد منهما أيضًا معقولًا بانفراده كما في الجسم
الذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضًا باطل لأن الصورة المعقولة حاصلة
بأقل ما يفرض أنها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة أبدًا مع ما لا دخل
له في تتميم معقوليته- فيلزم أن لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها
عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعدله مع
أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم
وذلك لأن كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه
ونوعه منحفظ بجزئه وهكذا جزء جزئه ففي كل منقسم وفي كل جزء من
أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا أن المعقول المشترك بين
كثيرين لا يمكن أن يكون مقدارًا أو ذا مقدار وأما أن الصورة العقلية غير ذات
وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا تنقسم فإن
انقسمت فقد مر بيان استحالة وإن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية
المقدار أو نفس نهايته «١» والنهاية عدمية والتعقل أمر وجودي.
و أيضًا كل ما يحل في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل
لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية فإنها
بالحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٥

غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام
معنى عدمي ولهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار ولا الخط
للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كل من

الأطراف يعرض لمحلّه من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فإنّ لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة- لم يكن المحل لذاته عاقلا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لأن الإدراك كمال والكمال مما يوصف به وجود الشيء لا عدمه.

و أيضا لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد هذا محال

فصل (٦) في أن المدرك للصور المتخيلة أيضا لا بد أن يكون مجردا عن هـذا العلم

هذا وإن كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه- لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس

أما البرهان على هـذا المطلوب-

[الأول] فهو أن الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها

يساوي قطر الفلك الأعظم

فهذه الصورة الشكلية إما أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات

الخارجية كأنها شكل منزع «١» عن موجود خارجي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٧٦

و ليس كذلك أو يكون شكلا في مادة دماغية حاملة له والمادة الدماغية

مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز أن

تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية

الكبر ولا تشكل أيضا بشكلين متباينين دفعة واحدة «١».

و أيضا شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي

كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أي مقدار يريد وكذا غيره من

الصور والأشكال.

و أيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو ويزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه فظهر أن المقدار المشكل المتخيل ليس مقدارا لمادة دماغية ولا لغيره من الأجسام الخارجية فبقي أن يكون نسبة القوة الدراكة إليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذي وضع بذى وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوة لا محالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إما وضعية كالمجاورة والمحاذاة- وما يجري مجراه كما بين الأجسام الخارجية وإما غير وضعية والقسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان ولا تحته ولا في يمينه أو يساره ولا قدامه أو خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت أنها ليست بالقابلية بأن يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية بأن يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل «٢» فبقي أن يكون العلاقة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٧ بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح- لما ثبت أن المقادير ليست عللا فاعلية لأمر مباين «١».

و أيضا هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة وأشباهاها قد تزال وتسترجع فبقي أن القوة الخيالية فاعلة إياها أو واسطة أو شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر إلا فيما له أو لمحله وضع بالقياس إليه فالنار لا يسخن إلا لما يجاورها في جهة منها والشمس لا تضيء إلا لما يقابلها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هـ ذ العـالم.

و أيضا هي مما يحدث دفعة «٢» والقوة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأن النسبة إلى مـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٨

يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على أن المؤثر الجسماني لا بد وأن يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتية فلا بد أن يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثال النار والشمس في تأثيرهما - فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية - الحادثة بالقياس إلى مادتها وقد ثبت أن تلك الصور لا مادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن أن يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التأثير فإذا لم يكن علاقة القوة الخيالية إلى تلك الصور وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة إليها - فهي لا محالة مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عن المادة وعلاقتها هذا ما أوردناه - وتلخيصه أن الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه المبانية الوضعية - فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لأن مدركات العقل غير منقسمة - كما مر لأنها كلية. و أيضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للتخيل « ١ » فإذا القوة المدركة للصور المتخيلة - قوة أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة حجة أخرى وهي التي عول عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس و قررها - بعض أهل التحقيق من الإسلاميين إنا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زئبق وجبل من ياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيــــــــــــــــدا شــــــــــــــــاهدناه حكمنا أن بــــــــــــــــين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٩

الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولو لا أن تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحل هذه الصور يتمتع أن يكون شيئا جسمانيا أي من هذا العالم المادي فإن جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا

قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن أن يقال إن بعض تلك الصور - منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا أيضا آلة لنفوسنا في أفعالها وإلا لتألمت نفوسنا بتفريقها وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان أن محل هذه الصور أمر غير جسماني - وذلك هو النفس الناطقة فثبت أن النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها أفلاطون وهي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا أن هذه الحجة لبيان إثبات أن النفس من المفارقات العقلية « ١ » وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظائرها ولم أر في شيء من زير الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربي إليه أشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها ولذلك أعترض على هذا البرهان بوجهين.

أحدهما بأن هذه الصور الخيالية لا بد وأن يكون لها امتداد في الجهات وزيادة وإلا لم تكن صورة خيالية فإننا إذا تخيلنا مربعا فلا بد أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلا لم يكن مربعا وذلك أن يكون إذا كان

ش كل و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٠

وضع مخصوص فإذا حل ذلك الشكل في النفس فإما أن تصير النفس مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة وأما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربعة مثلاً - فهي غير مجردة بل هي جسمانية وإن لم تصر مربعة « ١ » فالصورة المربعة غير موجودة لها.

قال صاحب المباحث هذا إشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب - يمكنني أذكره في كتابي هذا.

أقول في جوابه إن حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم أن يكون

بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثة إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو
 بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتهما وكما هو المشهور في حصول
 المعقولات للجواهر العاقل- أو بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها
 المفصلة فعلم النفس بالصـور الخيالية»
 من القسم الثالث ث «٣»
 الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨١
 و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة-
 مستديرة مربعة وغير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت
 الكروية- فإن وجدت الكروية فيها لزم أن تصير النفس كروية لأنه لا فرق
 في نظر العقل- بين أن يقال إن هذا الشيء كرة وبين أن يقال فيه صورة
 الكرة ووجه الاندفاع- أن تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الأشياء التي
 شاهدها في المرآة «١» فإن تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرآة ليس
 بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست هي عين الصورة المادية «٢»
 لأننا قد برهنا على أن الصور المادية- ليس من شأنها أن تكون مدركة لا
 بالفعل ولا بالقوة فهي إذن صور معلقة غير منطبعة في النفس بل في شيء
 آخر من المواد الخارجية.
 و ثانيهما أنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا
 جسماني كالهولى الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من
 الدماغ كان أولى لأن المناسبة بين الشكل العظيم والصغير أعظم من
 المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له أصلا فعلم أن حلول الصور
 والأشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في
 القوة المدركة لا يستلزم تجردها.

و أقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقا إن الهولى ليست مجردة
 ولا عديمة المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لا
 يحصل لها في ذاتها- من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل

اللانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٢ واحد من القسمين وأما ما له تحصل بالفعل «١» أما تحصل شي ء عديم المقدار بالذات - كالوحدة والنقطة أو تحصل شي ء متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه. و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا - وبتقدير أن يتفاضلا لا بد وأن يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر ولا أيضا كما قال من حمل الحجة الأفلاطونية على أنها لإثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام والأمثال جميعا إن محل الصور المقدارية إذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب أن يكون الحال - مطابقا لمحله أو مساويا وذلك لما علمت أن أصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات «٢» وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهولي - كما مر مرارا حجة أخرى على تجرد الخيال هي أنا حكمنا بأن السواد يضاد البياض - والحاكم بين الشئيين لا بد وأن يحضره «٣» فقد برهنا على أنه لا بد من حصول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٣

السواد والبياض في الذهن أو للذهن «١» والبداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام والمواد فإذاً المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا - والمدرّك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن الكلية والاشتراك بين الكثيرين - لا يكون عقلا بل خيالا فثبت أن القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها. لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بد وأن يتضادا.

نسبة المحل المنفعل لأن نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالإمكان والوجوب- أكد من الإمكان في باب النسبة.

حجة أخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه

«٤» من جهة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٥

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وبعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حرارة وبعضه برودة كالإنسان إذا تسخن بعض يده بالنار وتبرد بعض آخر بالماء وكجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجمع الكثرة بوجه- وليس كذلك حال النفس فإنها لا يمكن أن يكون عالما بشيء خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشيء أيضا كعلمنا بكتابه زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فإن الإنسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئا ويغضب عليه أو يشترك إلى شيء ويتنفر عنه فعلم أن القوة الإدراكية والشوقية غير جسمانية وليست أيضا عقلية فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات وأما تجويز كونها أمرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه- فإن النقطة نهاية ونهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلا لأمر آخر غير حال في محل

تلك النهاية «١».

فإن قلت الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان وإذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الذي فيه لمشابهته

الفا

ك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٦
قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست
لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل أنه غير قابل لأحدهما كما أن الهواء لا

يجتمع فيه السواد والبياض إذ ليست فيه قابلية أحدهما ولو كان قابلا لأحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر.

و أيضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمماسة وعدمها بالقياس إلى شيء واحد فإن فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ويماس لكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرق وبعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات أخرى أخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الأصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى وبه ينحل إشكالات كثيرة منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أن النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل - هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الإشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة أخرى غير جسمانية - خارجة في بابها عن القوة إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهولانية « ١ » بعد دثور أبدانها حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك لأن ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بخروجه من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوة عليه وإما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجمل لا بد من إحدى الصورتين الفعليتين إما السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولى ولم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلك القوة رأسا فإذن لو لم تكن في الإنسان إلا صورة طبيعية يقوم بها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٨٧ قوة عقلية هولانية فإذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الإنسان شيء يعتد به مع أن الشرائع الإلهية ناصة على بقاء النفوس الإنسانية سعيدة كانت أو شقية كاملة أو ناقصة عالمة أو جاهلة

فصل (٧) في أن تعقل النفس الإنسانية للمعقولات ليس أمرا ذاتيا ولا من اللوازم لها

هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة «١» وهو وإن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون ومن كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فإن للنفس الإنسانية أطوارا ونشأت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة في أن المعتبرين من الحكماء - الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والإسكندر الأفرديوسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا أو ضمنا أو استلزاما بأن للنفس الناطقة الإنسانية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بأن يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا «٢» وكل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته

و برهــــــــــــــان ذلـــــــــــــك

أن العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح أمر أو تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة
أو ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم إن تعقل النفس للأشياء صفة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٨

ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكتها أن النفس تصوير عين
المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل
المعقولات فتكون ذاتية له وللنفس أن يتحد بها وأما الذي اشتهر من أفلاطون
من أن النفس قديمة- فليس مراده أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في
معنى نوعي محدود بحد خاص- حيواني أشخاصها قديمة كيف وهو مصادم
للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج
عن المواد والاستعدادات والانفعالات والأزمنة والحركات فمراده من قدم النفس
قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا «١» فأشار

أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا غير فعلى هذا صح تأويل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقولية جميع الموجودات - من لوازم معقولية العلة الأولى العقلية لكن المنقول عن ذهاب إلى ذلك المذهب - حجة تدل على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيرة وهي أنهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتيا لها أو عرضيا فإن كان ذاتيا وجب أن تصير عاقلة أصلا لأن الصفة الذاتية أو اللازمة ممتعة الزوال ولو كان عرضيا مفارقا والأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتية فلو لا أن كونها عالمة «٢» بالأشياء أمر ذاتي وإلا لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبتت الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٩

أن عالميتها بالأشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة «١» فإن قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغلطة نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وأخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين «٢» فنقول ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بأن النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضي وجود العلم - بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم وإلا لكان كل ممكن معدوما «٣»

و أيضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها. قالوا إنها وإن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها إلا أن اشتغالها بالبدن «٤»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٠
و استغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها في خاص ذاتها.
و نقول هذا باطل لأن الصور العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة

ففيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب أن تكون مدركة لها شاعرة إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور وإن لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا. فإن قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها. قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها إياه- باتصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل إلا بإدراكات سابقة «١» و لو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل لـ الفعل الـ به ذا المعنى «٢» فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل لـ والعالم بـ القوة به ذا المعنى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩١ فصل (٨) في أن التعلم ليس بتذكر

هذا القول أي كون العلم تذكرا أقرب إلى الصواب من القول السابق وكأن المحققين من القائلين بقدوم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي تركوا ذلك وزعموا أنها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا.

و ربما احتجوا على هذا الرأي بأن قالوا التفكير طلب وطلب المجهول المطلق محال وإن كان طلب الحاصل أيضا محالا فإن من طلب شيئا فإذا وجده يعرف أنه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إياقه عرف أنه هو ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها- فأما أن قلنا إن هذه العلوم كانت حاصلة والتفكير تذكر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وأن يعرف أنها التي كانت مطلوبة له.

و الجواب أن البرهان على حدوث النفس مما سيأتي وأما الذي ذكره فهو
شبهة مشهورة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلها وهو أن كل قضية لها
موضوع ومحمول ونسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون تصور
الطرفين - أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبة أو
انتزاعها أي الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها فإذا وقعت الفكرة وتأت إلى الإذعان
بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه
التصور وإن كان مجهولاً
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٩٢
من وجه التصديق لأن أجزائها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة
والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل وكذا في باب التصور «١»

فإن الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب
فكل مطلوب علامة فإذا وجده الطلب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة
والطالب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة قوية في
اكتساب التصورات حللنا عقدها وفككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٩٣
الطرف الثالث في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول
فصل (١) في أن المعقولات لا تحل جسماً «١» ولا قوة في جسم بل يحصل
لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله
فنقول إن المعلوم إذا كان صورة عقلية فلا يمكن أن يدرك بقوة جسمية - ولا
بقوة في جسم بوجهه من الوجه «٢»
و برهانه أن كل قوة في جسم فإن الصورة التي تدركها لا تخلو إما أن تكون
حاصلة في ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه فإن كانت حاصلة فيه لم تكن
صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا
أنها معقولة هذا خلف وإن لم تكن حاصلة في ذلك الجسم - الذي كانت القوة

المدركة فيه لا بد وأن يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية إليها- لما ثبت أن أفاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها إنما كانت بمشاركة الوضع «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٤
إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة- فإن الوجود قبل الإيجاد والقبول لأن كلا منهما متقوم بأصل الوجود
«١»

فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وإدراكا وقد فرضت قوة جسمانية فإذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوة فكانت الصورة أيضا ذات وضع وكل صورة ذات وضع فهي منقسمة بالفعل أو بالقوة ولا يخلو إما أن يكون أقسامها متشابهة أو غير متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام- فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة «٢»

و إن كانت مختلفة الأقسام وجب أن يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لأن أجزاء الشيء إذا لم يكن أجزاء لهويته المقدارية كانت أجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعاني مختلفة ومعنى الذات لا يمكن أن ينقسم إلا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس وفصول لكن قسمة المعاني إذا كانت بإزاء القسمة المقدارية

و هي ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة- بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن يكون أجزاء الصورة كيف انتقلت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين أولا جزئا جنسيا وجزئا فصليا معينا ثم لنقسم
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٥
على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول وكذا الجنس

فهذا محال وإن كان فصل آخر وجنس آخر فحدث للشيء جنس وفصل لم يكونا أولاً وأجزاء قوام الشيء يمكن أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس وفصول بلا نهاية «١»

هذا محال ثم كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصة بأنها جنس وصورة ذلك الجانب بأنها فصل وإن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وإن كان موجوداً فيجب أن يكون عقلنا شيئاً لا شيئاً واحداً والسؤال في كل من الشئيين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقولة بلا نهاية - ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنها من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود - فكيف يكون الإشارة الحسية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينة في الوضع فيجب أن تحل صورة الفصل وطبيعته إذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس وطبيعته ألا ترى أن فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح أن المعقولات الحقيقية - لا يمكن أن تكون حالة في جسم من الأجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فإن قلت أليست حقيقة السواد والبياض «٢» و الحيوَان والشجر وغيرهما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٩٦

معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولاً.

قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد

و أما على طريقتنا فإن ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود- وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية- أنها ماهية كذا حملا أوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي أنه قابل للأبعاد- وأنه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه أثر الوجود وإذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد- بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي «١»

و بالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق والماهيات كالإنسان مثلا تارة بنحو الإحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا أن

بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوة خياله وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه أنه من أي قبيل وكذلك إذا تأثرت أيدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فأحست بها لا يكون لها إلا الإحساس فإما أن يعلم أن هذه الحرارة لا بد أن يكون في جسم حار خارجا كان أو داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك إذا حملت شيئا ثقيلا فإنما تحس بالثقل وتتفعل عن الثقل فقط وإما أن هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقیل فـ في الخارج «١»

فذلك ليس إدراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بأن للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الإدراكية الصورية من غير أن يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة أن الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات أو الملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٠
حكاية «١»

و هي نفسانية حقيقة كما أن الصور العقلية من الجواهر المادية كالإنسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي إنسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة «٢»

و هذه الأحكام وأشباهاها من عجائب معرفة النفس الأدمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى
فصل (٣) في أقسام العلوم

لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري «٣»
و الوجود على ثلاثية أقسام «٤»
تقسم إلى قسمين: فاقص.
الأول القسم
وهو عالم العقول المحض «٥»
وهي الصور المفارقة عن الأبعاد والأجرام والمواد.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠١
و الثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية
وهي الصور المثالية والأشباح المجردة «١»
.

و الثالث القسم
وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور الحسية وأما
نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الأعدام
والإمكانات والظلمات لا يستأهل للمعلومية «٢»
و لوقوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة ولما حققناه أن لا وجود لشيء
منها إلا في آن واحد والآتات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود لشخص منه إلا
في آن واحد وهي الأجسام والجسمانيات- المادية السائلة الزائلة في كل آن
المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآتات والأوقات بإطلاق
الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه «٣»
و يصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز وعلامته وإليه أشار
أفلاطون بقوله- ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون
له لأنه عنى بالأول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجمله العوالم في التحقيق
ثلاثية كل منهن قسم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٢

من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية «١» حيث عدوها من الحضرات الخمسة الإلهية أعني حضرة الذات وحضرة الأسماء وحضرة الصفات وحضرة الأفعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط أن يعلم أنها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع. فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانية على أربعة أقسام أحدها تمام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل «٢» وهي لشدة وجودها ونوريتها وصفائها برئية عن الأجسام والأشباح والأعداد وهي مع كثرتها ووفورها- يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهية- وإليها أشار بقوله تعالى ما لا تُبْصِرُونَ ولفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم. و ثانيها عالم النفوس الفلكية والأشباح المجردة والمثل المقدارية «٣»

و هي مكتفية بذاتها وبمباديها العقلية إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهية التامة الوجود ينحصر نقصاناتها وينخرط معها. و ثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الأسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل

المدركة بواسطة المشاعر والآلات هي أيضا من الملكوت الأسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلا أن يرتفع من هذا العالم ويتجرد إلى عالم الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٣ و رابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجدية ما بين القوة والفعل والثبات والدثور لأن ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة

في الإيجاد المعرفة والعلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة أقسام.
أحدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة.

و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل ولكن لا يحتاج إلى أمور زائدة
ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الأنبياء ع بحسب
الفطرة ولكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.
و ثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجة عن
ذاتها- من إنزال الكتب والرسل وغيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام
توفية للإفاضة وتكميلاً للأقسام المحتملة عند العقل وقد أشار إلى هذه
الأقسام بقوله تعالى والصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا وبقوله
تعالى والسَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ويحتمل أن يكون
الترتيب في الآية «١» الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المسبب
إلى السبب بأن يكون السابحات- إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى
كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ* والسابحات إلى نفوسها- والمدبرات أمراً إلى عقولها
التي هي من عالم الأمر الموجودة بأمر الله وقوله كن بل هي نفس الأمر
الوارد منه تعالى ولك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية
وعالم الأجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٤

هو عالم العلم والحياة أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما في عالم
الأجسام صورة إدراكية عقلية أو خيالية هي حياته ومرآة مشاهدته «١»
واليهما أشير في الكتاب الإلهي وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ وَلِهَذَا قَالَ
أفلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس
وفيه الأشباح الحسية ويسمى العالم الأول كليس والعالم الثاني كأيس ونقل
أيضا أن لأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس وتعليم كأيس والأول تعليمه
للعقليات من طريق الرياضة والتحدس والثاني تعليمه إياها من طريق الإفاضة
والاستفادة الفكريتين وليسية ذلك العالم «٢» إشارة إلى عدم ظهوره على

الحواس كما أن أيسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة وإلا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وإنما خفيت مشاهدتها على الإنسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها لشواغل المواد ويحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الأعداد الشخصية وليعلم أن المثل النورية الأفلاطونية جواهر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٥ في ذاتها ووجودها وهي أصل جواهر هذا العالم وماهياتها وهي حقائق هذه المحسوسات المادية والذي يفيد إثباتها بل إثبات الأشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق منا ذكره في باب إثبات المثل الأفلاطونية هو أنه لا شبهة «١» في أن في العالم شيئا محسوسا كالإنسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي - وقد ثبت أن له وجودا في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي - وإن لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت أيضا أن للعقل أن يدرك الإنسان - بجميع ما فيه من الجوهرية والأعضاء والأشكال والأوصاف اللازمة والمفارقة «٢» لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٦ أوصافه ولا حاجة في التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ما عداها «١» وإن كان ذلك أيضا ميسرا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي - فثبت أن للإنسان وجودا في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي أن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي - ويتحد العاقل والمعقول

وعلم أيضا أن العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك ولذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر - فلإنسان مثال جوهر قائم بنفسه في عالم الأشباح ومثال عقلي جوهر قائم بذاته في عالم العقول وهكذا الأمر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات «٢» أحدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم أن الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن أن يكون إلا واحدا غير متعدد وذلك لأن الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها إلا من جهة المادة أو من جهة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥٠٧

أسباب خارجية اتفاقية وأما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية أو بواسطة جهات فعلية كما في الإدراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالإنسان إذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثيل الخيالي أيضا فبلغت إلى عالم العقل ووصل أثرها هناك فإذا جردت صورة أخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد إلى ذلك المقام - لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى ولا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر وهكذا في غيرهما من نوعها سابقا أو لاحقا وإن كان ألف ألف صورة في هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهاني أن لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكرر الأفراد الغير المحصورة أو كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي البرهاني كما هو رأي أفلاطون الإلهي ولا أظن أحدا في هذه الأعصار الطويلة - بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني - إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين

خاتمة البحث في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب
مقاربة المفهوم يظن بها أنها مترادفة وهي كثيرة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٩

و منه _____ الى ذكر

و هو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الإنسانية واختلفوا في أن ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانية أو متصلة اتصالاً عقلياً-

احتجبت عنه النفس إما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوة إلى الفعل في باب العقل والمعقول وقد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام. و قد تحير بعض الأكياس كالإمام الرازي وغيره في باب التذكر فقال إن في التذكر سرا لا يعلمه إلا الله وهو أنه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وإن لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفاها.

أقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذي هو أظهر الأشياء وعند هذا الرجل أنه مفهوم عقلي- من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها أشد وشيء أضعف ولا أيضا أن لشـــي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٠
واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود- لا من باب النسب واعلم أن هذه الشبهة مع أنها على الطريقة التي اخترناه من أن الإدراك العقلي إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات- أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالا «١»
لكن مع ذلك مرحلة بفضل الله تعالى وهو أن النفس ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل - وهذه النفوس أيضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا وأقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل إلا نشأة الحس- مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس المتوسطة فى القوة

والكمال إذا اتصلت بعالم العقل - خرجت عن نشأة الحس ودبرت البدن
ببعض قواها الطبيعية وإذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية
ويبقى معها شيء كخيال ضعيف منها «٢» وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء
ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة
ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقوله إن لم يكن الصورة - التي يريد استرجاعها
متصورة لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا
بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت أيضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها -
فمسلّم أن مثلها غير ممكن الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها وإن أراد
بذلك كونها متصورة بالكنه وإن تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها
ملكة المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم وهذا

القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام وأمثاله بناء على أنه اعتقد
أن اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥١١
أولا وبالتفكير أو ثانيا وبالتذكر بناء على شبهة مغالطية له زعمها حجة
برهانية ونحن قد فكنا عقدة ذلك الإعضال بعون الله تعالى.
و منها ذكر الصورة الزائلة
إذا عادت وحضرت سمي وجدانها ذكرا وإن لم يكن الإدراك مسبوqa بالزوال لم
يسم ذكرا
و لهذا قال الله تعالى: يعلم أنني لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه
قال صاحب المباحث بعد إعادة شبهته التي أصر عليها في أنها غير ممكنة
الانحلال - وها هنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر
والذكر مع أنه صفتك وتجد من نفسك جملة أنه يمكنك الذكر فأنتي يمكنك
الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل
أظهر الأشياء أخفاها أقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم أن
الله أقرب الأشياء إلينا - من جهة أصل ذواتنا وإنما خلقنا وهدانا لنتوصل إلى

و منها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا لأن كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية «١» لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الأصلي من إنزال ذلك الكتاب.

و منها العاقل العقل

و يقال على أنحاء كثيرة كما أشير إليه.

أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل وهو العلم بمصالح الأمور ومنافعها ومضارها وحسن أفعالها وقبحها.

و الثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجب به العقل وينفي به العقل.

و الثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان «٢».

و الرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملي.

و الخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة ودرجاتها.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥١٤

و السادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة وقد مر بيان بعض هذه المعاني.

و منها الحكماء

و هي أيضا تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري «١» وتارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات وفيها يقال أحكم العمل إحكاما إذا أتقنه وحكم بهذا حكما «٢» والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال أو في المال ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدثت الحكماء بأقوال مختلفة.

فقليل هي معرفة الأشياء وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه-
لأنها إدراكات متغيرة فأما إدراك الحقائق والماهيات فإنها باقية مصونة عن
التغير والنسخ وهي المسماة بأَم الكتاب في قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ
وَيُنْثِبُ ت وَعَنْ دَه أُم الْكِتَابِ.
و قيل الحكمة هي الإتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة.
و قيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وقالت
الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية أعني في العلم والعمل
وذلك بأن يجتهد الإنسان في أن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور
وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور
والجبن وحلمه عن البطالة والجسارة وحياءه عن الوقاحة والتعطيل ومحبته
عن الغلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف
قائما بحسب الله وحقه وق خلقه.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٥
و منها الدراية
و هي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال
الروية وأصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح إطلاقه على الله-
لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى
و منها الذهن

و هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة- والوجود
الذهني غير وجود الذهن «١» فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية-
وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني
لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده
الخارجي- وتحقيق الكلام فيه «٢» أن الله تعالى خلق الروح الإنساني خاليا
عن تحقق الأشياء فيه وعن العلم بها كما قال تعالى أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ
أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا لَكِنَّهُ مَا خَلَقَهُ إِلَّا لِلْمَعْرِفَةِ وَالطَّاعَةِ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ

الآية _____

و منه _____ الحدس

و لا شك أن الفكر لا يتم إلا بوجودان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصور لما تقرر أن الحد والبرهان متشاركان في الأطراف والحدود والنفس حالكونها جاهلة كأنها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها أو روزنة يضيء لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هو التحدس بذلك دفعة فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحَدُس هـ _____ الحدس.

و منه _____ الذكاء

و هو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ وذلك لأن الذكاء هو الإضاءة في الأمور وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكي الذبح وشاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدة السكين.

و منه _____ الفطنة

و هي عبارة عن التنبيه بشيء قصد تعريفه ولذلك فإنها تستعمل في الأكثر فـ _____ اسـ _____ تتباطأ الأحـ _____ اجي والألغـ _____ ار.

و منه _____ الخاطر

الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٧

المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي إلا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحـ _____ ل بأسـ _____ الم الحـ _____ ال.

و منه _____ الوهم

و هو الاعتقاد المرجوح وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمر جزئية غير

محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصدقة الأم وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة واعلم أن الواهمة عندنا ليست جوهرًا مباينًا للعقل والخيال «١» بل هي عقل مضاف إلى صورة الخيال والحس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئية- المحسوسة أو الخيالية إذ العوالم منحصرة في الثلاثة فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها- صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة إلى الأجسام وكذا الموهومات إذا صحت وزالت عنها الإضافات صارت معقولات محضة وبالجمله الوهم ليس إلا نحو توجه العقل إلى الجسم وانفعاله عنه والموهوم ليس إلا معنى معقولا مضافا إلى مادة مخصوصة.

ومن هنا الظاهر

و هو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفا ثم إن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم «٢» فلا جرم قد يطلق على العلم أيضا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٨

لا يحتاج إلى شيء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس - سواء كانت في المنام أو في اليقظة وعندنا أن تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة أنها مرتسمة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ وليست أيضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق - كما رآه الإشرافيون بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانية مقيدة متصلة بها قائمة بإقامتها محفوظة ما دامت تحفظها فإذا ذهبت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها أيضا جوهر مجرد عن هذا العالم - وأجسامه وأعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل فإن النفس مع أنها بسيطة

الجوهر فإنها ذات نشآت ومقامات بعضها أعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم آخر. و منها الرواية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روي. و منها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص و لها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٩ قال النبي ص: الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت و ذلك لأنه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل مما بعد الموت. و منها الخبرة بالضم وهو معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة والتفتيش. و منها الرأي وهو إجابة خاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب - وقد يقال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٤
أن يكون ذلك الشي ء لاستحالة كون الشي ء طلبا لنفسه ومن الناس من
جعل المقولات أربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية
ووافقهم صاحب البصائر «١» وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه
الأربعة والحركة وله حجة على الحصر فيها سننقلها أولا ثم نبين وجه الخلل
فيها [قال فيها] ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في
موضع لصاحب البصائر حصرها في أربع وهي الأربعة المذكورة قال وإذا
اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فإن الحركة لم تدخل تحت
الجوهر لأنها عرض ولا تحت الكم لأنها ليست نفس الكم- وإن كان لها تقدير
ولا يلزم من كون الشي ء متقدرا كونه كما بذاته وليست بكيف- فإن الكيفية
هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وإن عرض لها النسبة إلى
المحـ

عقـدة وحـلـ

أقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر
للعرض فى التسع حيث إنهم يجعلوا الحركة مقولة أخرى فهذه عقدة على
القائلين لكل من المذهبين فيجب دفعها والحل أن الحركة هي عبارة عن نحو
وجود الشي ء التدريجي الوجود ولا ماهية له إلا الكون المذكور والوجود خارج
عن الماهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز أن
يكون خارجا عن ماهية الأنواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن أن تكون
مقولة والذي يذكر فى مباحث الحركة أن وحدتها قد تكون جنسية ونوعية
وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقـت بهـ.
ثم قال فإذن الأقرب لمن يريد أن يحصر المقولات فى الخمسة أن يقول
الماهيـة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥

التي هي وراء الوجود إما أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة فهي إما أن يتصور ثباتها أو لا يتصور فإن لم يتصور ثباتها فهي الحركة وإن تصور ثباتها فإما أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة وإما أن يعقل دون ذلك فإما أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزّي أو لا فإن أوجب فهو الكم وإلا فهو الكيف فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميزات عن كل واحد من أطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث إنها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث إنها لا تحتاج في تصويره إلى تصور أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة ومن حيث إنها لا تحوج إلى اعتبار تجزّ امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم أخذ في بيان أن متى والأين وغيرهما لا يعقل إلا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد إلى آخره — هذا الكلام.

بحث آخر معه اعلم أن النسبة ليست أمرًا مستقل الماهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب إليه ولا أيضا يمكن تجريدتها في العقل عن المنتسبين وكل ما لم يمكن تجريدتها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا أيضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولة فيه النظر عما عداه فلا يمكن أخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها إلا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسا أو نوعا محمولا على ما تحتها إلا مأخوذا معها جنس ما هي نسبة له أو نوعه فكون النسبة جنسا أو نوعا أو شخصا لا يستصح ولا يستقيم إلا بأن يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة «١» أحد هذه الأمور.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦

فإذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية وهي الأين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء إلى الزمان يصح وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسا لكل نسبة يؤخذ

معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب المأخوذة مع الأنواع أنواعا لمتى وما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصا- مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الأشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فإذا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها ماهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطىء داخل في قوامها لأمكن القول بأن النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنفس الأجزاء التي لذوات الأوضاع ونفس الكيفية التي في أن يفعل وأن يفعل وكذا للجوهر باعتبار نسبة الإضافة وكذا لأطراف الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للسته الباقية النسبية- والشيخ أبطل ذلك القول بأن كون الشيء منسوباً وإن استلزم كونه مضافاً لكن الثاني عارض للأول غير داخل في تلك الستة فإن كون الشيء في الدار مثلاً هي نسبته التي هو بها أين وهذه النسبة ليست إضافة بل أيناً.

ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالآين يعرض له من حيث هو ذو آين- أن يصير معقول الماهية بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو لا من حيث هو آين فقط بل من حيث هو محوي وذلك حاوية فيعرض له الإضافة وكما أن كون الشيء بياضاً شيء وكونه لذي البياض شيء آخر كذلك كون الشيء في مكان شيء وكونه ماهية مقولة بالقياس إلى غيره شيء آخر والأول موضوع للثاني من حيث أن يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم إن النسبة تكون لطرف واحد والإضافة للطرفين.

و ثالثها أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف برداءتها ولذلك طويناها فإن قيل هنا أمور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن الوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٤، ص: ٧

البسيطة ومفهوم المشتقات كالأبيض والحر وأمثالهما وكذلك الأعدام كالعمى والجهل قلنا أما الأعدام بما هي عدم فيجب خروجها لأن كلامنا من الأمور الوجودية وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقه بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات- وكذلك حكم المشتقات والمركبات لأن الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن إلى هذه العشرة كما أن الوجود معتبر وأما خروج نفس الوجود فلأن الكلام في الماهيات والوجود خارج عنها كما علمت وأما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت وأما النقطة فهي عدمية وأما الحركة فهي نحو من الوجود كما أشرنا إليه وأما الفصول البسيطة فهي بالحقبة عبارة عن الوجودات الخاصة للماهيات النوعية وأما الشئئية والممكنية من الأمور الشاملة فلا تحصل لها إلا بالخصوصيات.

قال الإمام الرازي لقائل أن يقول إن الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف- لأنهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولا يقتضي قسمه ولا نسبه في أجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لإبطال هذا الوجه أقول قد علم وجه اندفاعه.

و اعلم أن الشيخ حكى عن بعضهم إدخالهما في الكم ثم أبطل ذلك بأن الكم- ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما «١» وحكي عن قوم أنهم أبطلوا ذلك بأن الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ للكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ وإلا لكان مبدأ نفسه ثم أبطل هذا الإبطال بأن الوحدة ليست مبدأ إلا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة إن ثبت مبدئيتها فهي ليست أيضا مبدأ إلا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الأنواع أن يصير مبدأ لنفسه وحكي عن آخرين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨ أنهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف وذلك باطل لأن الماهية الواحدة يستحيل أن يتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس.

و الشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر وذلك لا يناقض دعوى عشرية الأجناس العالية فإن الدعوى أن كل ما كانت له ماهية متصلة من جنس وفصل فهو تحت إحدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الأجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر كما أن من ادعى أن أهل المدينة عشرة أقوام فإذا وجدنا أقواما بدأة غير متمدين لم يقدر ذلك في دعوى عشرية المدينين. و رابعها عن كيفية انقسام هذه المقولات إلى أنواعها فلا بد من تحقيق أن تقسيمها إلى أقسامها هل هي بالفصول أو بالعوارض وتقسيمها إلى العوارض أيضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما إذا قسمنا الحيوان إلى قابل العلم وغير قابل العلم - فإنه يطابق لتقسيمه إلى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم الحيوان إلى الذكر والأنثى الفن الأول في مقولة الكم وإثبات وجودها وأقسامها وإثبات عرضيتها وفيه فصله فصل (١) في تعدد الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلاث

الأولى التقدير والمسماة والمفاوتة و هي أمور إضافية لكن عروضها للأشياء من جهة أنها كم أو ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمانية العامة أو الخاصة - الثانية قبلة القسمة و هي تشتمل على قسمين أحدهما كون الشيء بحيث - يمكن أن يتوهم فيه شيان مثله ويتوهم لكل من الشئيين أيضا شيان مثل الأول و الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٩ هكذا لا يقف إلى غير النهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغييرا فيه وحركة له مكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويتين للجسم بعد أن كانت له هوية واحدة من نوعهما

ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة لقبول هذه الانقسام إنما هو بسبب المقدار - ولا يلزم من كون الشيء مهياً للمادة لقبول معنى أن يكون ذلك الشيء مستعداً لذلك المعنى وإلا لكان كل معد مستعداً لما يعد ولا يلزم أيضاً بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما أن الحركة تعد الجسم لأن يسكن في مكان فهي لا تبقى مع السكون. الثالثة كونه بحال يمكن أن يصير معدوداً بواحد وذلك لأنه قد ثبت كما سيجي أن الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة إلى الفعل وكل جسم صح أن يقال يجب أن يكون انقساماته متناهية وصح أن يقال يجب أن يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار.

فإذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتصنيف إلى غير النهائية والتصنيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجمله كل تبويض في المقدار تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو منته في جانب النقصان إلى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو منته في طرف الزيادة ولما ظهر أن المقدار لذاته قابل للتجزية وجب أن يكون لذاته قابلاً للتعدد فإذن الكم مطلقاً سواء كان منفصلاً بالفعل كالعدد أو منفصلاً بالقوة متصلاً بالفعل كالمقدار فإنه قابل لأن يوجد فيه واحد يصير هو معدوداً بذلك الواحد - فظهر بهذا التحقيق أن للكمية خواص ثلاث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الأولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لأن المساواة لا يمكن تعريفها - إلا بكونها اتحاداً في الكم فيكون دورياً وبعضهم من ضم إليها الخاصة الثانية وهي قبول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠ القسمة وهو خطأ لأنه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسمة من عوارض

الكم المتصل - لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسمي فالأولى ما فعله الشيخان
فعرفاه بأنه الذي بذاته - يمكن أن يوجد فيه شيء واحد عاذا فهذا صحيح لا
يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لأن الواحد استعمل فيه وهو
مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العدد غني عنه
فصل (٢) في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة أوجه
أربعة منها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى
فالأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة

و الجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة بأشكال
مختلفة يتوارد عليها الأبعاد الطولية والعرضية والعمقية مع إثبات ذاتها في
حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فإن قيل الجسم
الكروي إذا انكعب لم يتغير مقداره إذ هو مساو لما كان أولا في المساحة
فنقول إنك ستعلم أن المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة وإن أمثال هذه
الأشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة إلا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود
بـ

و الوجه الثاني أن الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير
و هذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعتراض
صاحب حكمة الإشراق بأنه كما أن الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة
في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فإن كان اشتراكها في
الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير أعراضا
زائدة على جسميتها لزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد
اشتراكها في أصل المتقدرية يوجب أن يكون المقادير المخصوصة أعراضا
زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١١
عرضا آخر وذلك محال وإلا لزم التسلسل المحال كما يظهر بأدنى تأمل فكما
لم يلزم بل بطل أن يكون أصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص

إلا في الذهن بحسب التعيين والإيهام فكذلك جاز أن يكون الأجسام مشتركة في الجسمية ومتميزة بمقاديرها المخصوصة وإن لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية أقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه انحلاله. الوجه الثالث أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له و بعضها مقتدرا معدودا بالآخر فالمقدار العاد في أكثر الأمر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل أن يخالف فيها جسم جسما والإيراد المذكور متوجه عليه أيضا.

الوجه الرابع أن الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه - ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالة وبيد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه أو زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة أيضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتداء التخلخل والتكاثف على نفيه. الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لأنها مقومة بإياها متقدمة عليها بالعلية فإذن السطح مغاير للجسمية وإذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه أولى. والسادس الخط والسطح غير داخليين في معنى الجسم لأن من عقل أو فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما لا جسما لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته وإن لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما إياه وسيما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة - وأما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فإن الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدوائر والخطوط فيستحيل أن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٢ يتقوم الجسمية بها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

الافتقار إليها في تحصيل الموجود بما هو موجود أو في الجوهر بما هو جوهر أو في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو في الجوهر المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج أو في النامي من حيث نموه أو في الحيوان من جهة حيوانية- وأما المقدار المطلق الجنسي فإذا احتاج إلى معنى فصلي يجب أن يحتاج إليه من جهة كمية ومقدارية فلا جرم يتحصل أولاً بكونه جسماً تعليمياً وسطحاً وخطاً- فإنها من العوارض الأولية للمنقسم من حيث هو منقسم إنه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطأ أو في جهتين فيتحصل سطحاً أو في جهات فيتحصل جسماً وكذلك كل منها إذا تحصل تحسلاً آخر يجب أن يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت أو منفصلة كالطول والقصر كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والأصمية وغير ذلك فاللزام باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الإشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعاً

فصل (٣) في تقسيم الكم إلى المتصل والمنفصل
و تقسيم المتصل إلى أنواعه وإن المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بأن القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالإضافة إلى مقدار آخر. فالأول فصل الكم وله تعريفان أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على على الحدود المشتركة. و الحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلاً للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين. و الثاني وهو المعنى الإضافي وهو أيضاً على وجهين أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الأبلق وثانيهما كون مقدارين الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٤ نهاية أحدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة والمنفصل أيضاً يقابله فيهما جميعاً.

إذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم إلى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل إما أن يكون ثابتة الذات قارة الأجزاء أو لا يكون الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد وهو الخط أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح ويقال له البسيط أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو أتم المقادير لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث ويقال له التخين والتخن لأنه حشو ما بين السطوح- والعمق لأنه ثخن نازل من فوق والسمك لأنه ثخن صاعد من أسفل وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يترسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يترسم من حركة الخط خلاف مأخذ امتداده- والجسم ما يترسم من حركة السطح ارتفاعا وانحطاطا وستعلم أنه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه أما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته وأحكامه موكول إلى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها.

فظهر أن أقسام الكم المتصل أربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن أن المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع إضافة إلى المحوي- عند القائلين بكونه سطحا وسيأتي تحقيق القول بالمكان وأما الكم المنفصل فهو العدد أما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه أو ليس فيه وأما أنه منفصل فالأنه ليس بين أجزائه حد مشترك فإنك إذا قسمت الخمسة إلى ثلاثة واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما وإلا فإن كان منها بقي الباقي أربعة وإن كان من الخارج كانت الجملة ستة ومن المحال أن يوجد كم منفصل غير العدد لأن المنفصل قوامه من المتفرقات- وقوامها من المفردات وهي آحاد وكل منها واحد فالواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ بأنه شيء معين كإنسان أو مثلث وذلك الشيء واحد- والوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية إذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في أن الوحدات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥

هي التي يتألف منها لذاتها كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون ما عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض كما أن كلا منها واحد بالعرض.

و بهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن أن القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بأن القول مركب من المقاطع ويتقدر بها وهي أجزاء له وكل ذي جزء مقدر بجزئه وهو كم والخطأ في الكبرى فإنه ليس كلما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز أن يكون له حقيقة أخرى وقد عرض له إما مقدار أو عدد وصار له بسببه جزء يعده والمقطع الحرفي ليس جزئيته إلا لأنه واحد والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما أن للمقطع خاصة الوحدة لكونه ذا وحدة فإذا لم يلتفت إلى العارض - والتفت إلى ذاته من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحده ولا واحدا وإلا لكانت الأشياء كما بالذات وواحدا بالذات وأما الثقل والخفة فالذي غرهم في تكمهما أمران أحدهما قبولهما للمساواة وعدمها والثاني قبولهما للتجزية وكلاهما باطل أما الأول فلأن المساواة في الكم هو أن يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء آخر وينطبق كليته على كلية الآخر فإن انطبق الحدان الآخران قيل له إنه مساو - وإن لم ينطبق قيل لأحدهما إنه زائد وللآخر أنه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لأن الثقل قوة محركة إما طبيعية وهي من باب الجوهر أو الميل الذي هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومحال أن يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد أن يكون أحدهما بالعرض وأما الثاني فلأن قبول التجزئة كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك « ١ » الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦ هو بسبب أن حركته في الزمان في نصف المسافة التي للآخر أو في المسافة في نصف الزمان للآخر فعروض هذا المعنى بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان

فصل (٤) في تقسيم آخر للكم وهو التقسيم إلى ذي وضع وغير ذي وضع
الوضع يطلق على معنى ثلاثية
أحدها كون الشيء مشارا إليه بالحس

بالفعل أو بالقوة والإشارة تعيين الجهة التي يخص الشيء من جهات
هذا العالم كما في الشفاء وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع-
و ثانيها معنى أخص من هذا المعنى
و هو كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه في جهة
و ثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع
و هو حالة الجسم من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في جهاته وهذا
الوضع لا يقال بالحقيقة الأعلى الجواهر المادية والمعنى الثاني فصل الكم
وكأنه منقول من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكأنه لما كان وضع
الجسم الذي هو من باب الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند
بعض ظن أن ذلك أمر يقارنه إذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم وأن لم
يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط يجب له بذاته الجهات
والمكان- لكن الجسم التعليمي له أجزاء بالقوة لها اتصال وترصيف «١»
وإلى كل منها إذا فرض موجودا إشارة أنه أين هو من صاحبه وكذا السطح
والخط فهذه المعنى كالمناسيب
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٧
لذلك المعنى فسمى باسمه
و إذا علمت ذلك فنقول الكم إما أن يكون ذا وضع أو لا يكون والكم ذو
الوضع ثلاثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع أما الزمان فظاهر
لعدم الاقتران بين أجزائه وأما العدد فلعدم اتصال أجزائه مع أنها ثابتة وتوهم
بعضهم أن الجسم المتحرك لا وضع له.

و الشيخ أبطل هذا الوهم بأنه إن عني الوضع الذي من المقولة فربما
أوهم صدقا وليس كذلك فإنه فرق بين أن لا يكون للشيء وضع وبين أن لا

يكون له وضع قار - كما أنه فرق بين أن لا يكون في أين وبين أن لا يكون في أين قار وكما أن الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن أن يكون الجسم ذا أين وإن أخرجه عن أن يكون ذا أين قار فكذلك حال الحركة بالقياس إلى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم المتحرك وإن تحرك - فإن الحركة لا يعدم شيئاً من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فإن نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد محفوظة وإن كانت الحركة لا تحفظ نسبة الأجزاء - إلى جهات العالم ومن عادة القوم أن يذكروا هاهنا معاني الطول وهي خمسة ومعاني العرض وهي أربعة ومعاني العمق وهي أيضا أربعة لكن أخرنا ذكرها إلى مباحث الجسم الطبيعي لدقيقة وهي أنه إن أريد بالطول والعرض والعمق المعنى الأول أعني نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط وراجعة إليه وإن أريد سائر المعاني - فهي كميات مأخوذة مع إضافات لا تخرج مفهوماتها عن أمور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي أولى فصل (٥) فيما ليس بكم بالذات وإنما هو بالعرض وهو على وجوه أربعة فأولها أن يكون أمراً موجوداً في الكم مثل الأمـور التي عـدناها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨
و ثانيها أن يكون الكم موجودا فيه

و ذلك إما متصل أو منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات والماديات وأما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب إلى أن في الوجود عالماً مقدارياً غير هذا العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلاً ومنفصلاً بالعرض كالزمان مثلاً متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه إلى الساعات والأيام إذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة وأما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف بأوصاف المقادير

من الطول والقصر والمساواة واللامساواة من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الأوصاف من جهة المسافة أيضا و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد إنه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل في الكم و رابعها أن يكون قوى مؤثرة في أشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى إنها متناهية أو غير متناهية لا لأن نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة أو عدة أو مدة- والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين أحدهما أن الزيادة في الشدة يوجب النقصان في المدة والثاني أن الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة [المدة] ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة [الشدة].

إذا وقع الفراغ عن تعريف الكم وأقسامه الأولية فلنشرع في ذكر أحكامه وأقسامه

فصل (٦) في أن الكم لا ضد له أما المنفصل فلوجوه ثلاثة أحدها أن كل عدد يقوم الأكثر منه ويتقوم بالأقل منه و الضدان لا يقوم أحدهما الآخر ولا يتقوم به و ثانيها أنه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف إلى حد لا يقبل الزيادة والاثتان وإن كان في غاية الخلاف بالقياس إلى الألف مثلا لا يكون ضده لأن التضاد من الجانبين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩

لكن الألف ليس ضدا له لأنه ليس في غاية البعد منه

و ثالثها أن اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين و ليس العدد كذلك فإن الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنيية لموضوعها القريب بعينه إلا بأن يفسد وإلا فموضوع الاثنيية غير موضوع الثلاثة وأما المتصل فليس المقادير الثلاثة الأجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادا للآخر

لثلاثة براهين أيضا- الأول أن كلا منها إما قابل للآخر أو مقبول له والمقبول لا بد وأن يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني أنه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر والثالث أن موضوعها القريب ليس متحدا. شـ

س الزوجية كمية مضادة للفردية
ج إنها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها بل هي من باب الكيف ولأن الفردية ليست وجودية لأنها عدم الزوجية «١» فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد ولأن موضوعهما ليس واحدا. س الاسـ تقامة والانحناء كميتان متضادتان-
ج هما من باب الكيف وأيضا هما فصلان لا يمكن تبديل أحدهما بالآخر إلا بتبديل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا- إلا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد.
س المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميتان
ج هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وإن اندرج تحته بالوجود فلا يكون من أقسام الكم بالذات بل بالعرض على أن أحدهما عديمي إذ الانفصال عدم الاتصال عما
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠
من شأنه أن يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه «١»
كالـ

س المساوي ضد متفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها
كميات
ج هذه إضافات في كميات لا أنها في أنفسها وماهياتها كميات على أن أمثال هذه المعاني يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم في باب
المضـ

س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل

ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول في الفوق والحصول في السفلى متضادان وهما غير المكان وأيضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت- لأنهما إضافيان فالفوق بالقياس إلى ما تحته وكذلك العكس والأمور الإضافية- امتنع عروض التضاد لهما فصل (٧) في أن الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف قالوا الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص بوجهين- أحدهما أن الزائد على شيء في الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل وزيادة والأشد من آخر في الكيف لا يمكن فيه ذلك. أقول ولأحد أن يجيب عنه بأن هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما- في حد نفسه فإن الكم في حد نفسه بحيث يمكن أن يشار فيه إلى شيء وشيء آخر- متباين له في الوجود أو الوضع والكيف ليس كذلك ثم إن فضيلة شيء على آخر من نوعه أو جنسه يجب أن يكون بشيء من بابة فلا جرم كان الأفضل في الكم بأمر متميز في الإشارة بخلاف الأفضل في الكيف لأن طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢١ الثاني أن التفاوت بالازيد والأنقص غير منحصر و التفاوت بالأشد والأضعف منحصر بين طرفي الضدين فإن بينهما غاية الخلاف.

أقول وهذا أيضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا أمر راجع إلى ماهية الكم وماهية الكيف حيث لا ينتهي أحدهما في الزيادة وينتهي الآخر فيها مع أن الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم إلا أن يصطلح بأن يسمى أحد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية.

قال الشيخ في الشفاء بعد أن حقق أن لا تضاد في الكم وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست أعني بهذا أن كمية لا

تكون أزيد من كمية أو أنقص - ولكن أعني أن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها ولا خط أشد خطية أي أشد في أنها ذو بعد واحد من آخر وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد من آخر أعني الطول الإضافي.

أقول وهكذا حال الكيف عندهم فإن سوادا لا يكون أشد في أنه سواد من آخر لكن وجود هذا أشد وأكمل من وجود ذاك كما أن وجود الخط الطويل أكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الأمور يرجع إلى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا والوجود بذاته أشد وأضعف وأتم وأنقص كما علمت. و اعلم أن هذين الوضعين أعني نفي التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فإن الجوهر لا ضد له وكذا بعض أقسام الكيف لا ضد له وإنما الخواص المساوية للكم هي الثلاثة المذكورة أولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنـ تكلم فيه فصل (٨) في إثبات تناهي الأبعاد وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلاثة الأول وهو المعول عليه أنه لو وجد أبعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مسـ تديرة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢

لأننا إذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط فإذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد أن كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة - يقع عليها أول المسامطة ولكن ذلك محال لأنه لا نقطة في ذلك الخط إلا وفوقها نقطة أخرى - وأمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقطة والمسامطة مع النقطة الفوقانية أبدا قبل المسامطة مع التحتانية لأن المسامطة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين أو بين الخط الموازي وموضع ميله لأنهما كالمبادلتين المتساويتين دائما - فلا جرم لا يحصل مسامطة مع

نقطة بزاوية إلا ويحصل قبلها مسامطة أخرى بزاوية أقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة غير متناهية استحال أن يكون هناك نقطة هي أول نقط المسامطة لكن التالي محال لأن هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وإن لم يكن لحدوثها أول آن حدثت فيه وليس لتلك النقطة المتصلة أول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر.

شك وان دفاع

فعلى وزن حدوث زاوية المسامطة تدريجا كأن يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذي بين الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المفروض أولا- أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمتية وإن لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الآخر يعني أول الآتات الذي حدثت فيه الزاوية وما بإزائها من النقط.

البرهان الثاني لو كانت الأبعاد غير متناهية لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدأ واحد

الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه أيضا مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية. البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إما من الطرفين أو من طرف واحد و على التقديرين يفرض فيه حد وليكن ج وحد آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب أزيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د- فإذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو إما أن يمتد معا إلى غير النهاية فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع أو يقصر د ب عنه فيكون متناهما في طرف ب منقطعا- وج ب أزيد من د ب بمقدار ج د المتناهي فيكون المجموع أعني ج ب متناهما في جهة ب- وهو المطلوب قال الإمام الرازي وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو أن تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزائد إنما يمكن على أحد وجوه ثلاثة- أحدها أن يتحرك الناقص بكليته إلى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته أو يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان. و ثانيها أن يزداد الناقص أو ينتقص الزائد حتى يتطابقا في الطرف.

و ثالثها أن يكونا بحالهما ولكنه يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص- وحينئذ يظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجاوفاً عن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤
ثم لا يزال يزيد تلك الفضلة من جانب إلى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر- ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الأول مصادرة على المطلوب لأن الحركة غير ممكن فيما لا يخلو مكان عنه وبالوجه الثاني لا يلزم منه محال إذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للآخر وبالوجه الثالث للخصم أن يقول يبقى تلك الفضلة أبدا مع لا تنتهي الخطين ولا ينتهي إلى حيث تزول فإذا هما يمتدان إلى غير النهاية- ولا يلزم جعل الناقص مساويا للزائد

لأن تلك الفضيلة موجودة أبداً.
أقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الأنحاء الثلاثة جائز مفيد للمطلوب.
أما على الوجه الأول فحركة الكل أي الزائد وإن سلم أنه غير ممكن - لكن
حركة الجزء أي الناقص ممكن فإنه يتصور فيه أن يخلى مكانا ويشغل غيره.
و أما على الوجه الثاني « ١ » فلأن التطبيق وإن حصل بعد ازدياد الناقص
وانتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لأن تلك الزيادة أو ذلك النقصان
بقدر خط ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساوياً
للمتناهي كمتناهي لا محالة.
و أما على الثالث فتلك الفضلة المتجافية قدر متناه لأنه بما يقتضيه مقدار ج
د - فإذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهي فعلم تناهي البعد المشتمل
على تلك الفضلة وعلى ما سواها وهاهنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة
الإطراب والإسهاب لأن المطلوب حاصل بما دونها
إشكالات وانحلالات فلنذكرها على صورة السؤال والجواب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٥

س الإنسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين
في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى مقطع لا يتجاوزه
فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الأوليات.
ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نسلم أن الجزم به كالجزم في الأوليات مثل
الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم أن الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهي
غاية الأمر أنه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر.
س أن إنساناً لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد إلى خارج
العالم أو لا يمكن فعلى الأول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع
الأبعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك.
ج لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط - فإن
الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حالة هناك يشبه بأحوال

مما فـي عالم المـال. س إن العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا أزيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه أوسع من هذا الحيز ولو قدرنا أزيد بذراعين لكان أوسع من ذلك الأوسع- وهكذا فخارج العالم أحياز وجودية هي مقادير أو ذوات مقادير. ج هذا مجرد أمر وهمي لا حاصل له في الوجود فلا عبرة به. س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها أولى بالإمكان عن بعض لأن الإمكان إذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين أفرادها جميعا فإن في الوجود إمكان أجسام غير متناهية فهي موجودة لأن الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت فيجب الإيجـب الإيجـب.

ج الموانع قد تكون في خارج الماهية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهية الشيء فإن الجسمية وإن لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٦ يمنع أن يكون نوعه إلا في شخص واحد.

س هذا يشكل في جزء من أجزاء الفلك حيث طبيعته الكل فكانت الكثرة والكلية أمرا حاصلًا للطبيعة بالقياس إلى أجزائه فيحتمل عدم التناهي في أعداد ما يشترك تلك الأجزاء. ج إن جزء الفلك ليس بفلك إذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقداريا لأنه حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس. س الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية.

ج لا تنتهي الكون غير مستلزم لانتهاهي المادة لأن الجسم الواحد قد يتشكل بأشكال مختلفة ففي أحوال مختلفة. س المقدار كالعدد في قبوله للانتهاهي والعظم كالصغر في قبوله للانتهاهي. ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين - س كما أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى ما لا يوجد أصغر منه وإن كانت الانقسامات كلها لا يخرج إلى الفعل كذلك لا ينتهي إلى العظم إلى ما لا أعظم منه وامتتاع وجود عظم غير متناه. ج ذكر الشيخ أن هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه أما الصحة فلك أن تقسم ذراعا إلى نصفين ثم تتصف النصف وتضم نصفه إلى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع إلى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تنقص من هذا الناقص وتزيد في ذلك الزائد إلى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع إلى حد كله وأما عدم الصحة فإن وصول الجسم إلى كل حد في العظم والنمو مستحيل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧ و ليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة هاهنا إلى شيء خارج عن المقوم كما هناك فإن التزايد إما بسبب مادة تضم أو بالتدخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناه أو حيز غير متناه وكلاهما محال.

س الحركة القطعية موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم - وكل جزء من أجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم ومسافة ففي الوجود أجسام بلا نهاية. ج هذا غير مستحيل عندهم إنما المحال وجود أجسام غير متناهية في زمان واحد لا ففي أزمنة غير متناهية. س ما ذكرتموه «١» من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنها أقل من المفارقة من هذا الزمان إلى ما مضى مع كونهما غير متناهية.

ج قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع أو في الوضع-
فدخول اللانهاية فيها ممتنع وأما إذا لم يجتمع كالحركات والأزمنة أو اجتمعت
ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال
الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد أشكل على كثير من أهل النظر
هذا إذا لم يشترطوا في احتمالهما للتناهي إمكان المطابقة فصار ذلك شبيهه
عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد
بوار البدن إذ لو بقيت لكان عددها كعدد الأبدان غير متناهية إذ لا أولوية
للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب إلى حقية التناسخ ليكون
أعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع إلى أبدانها ومنهم من ذهب إلى
وجوب تناهي الحركات والانفعالات وإن أوجب التعطيل في صنع الله
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٨
وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الأشخاص أو في الأبعاض
بوجه من الوجوه كل ذلك لأجل اعتقادهم بأن كل ما يحتمل الزائد والناقص
فهو متناه.

و الذي يكشف عن هذه الشبهة أن العلم بأن كل ما يحتمل الزيادة
والنقصان- يكون متناهيًا إما من البديهيات أو من النظريات والأول باطل
وإلا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم أن أجزاء
الجسم غير متناهية بالفعل- ومنهم من ركب العالم من أجزاء كرية الشكل لا
نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على أن
معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب إلى أن أنواع الأكوان
المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله
في أحياء غير متناهية على البدل ومنهم من أثبت في العدم ذاتا غير
متناهية وكذلك يعلم بالبديهة أن مراتب العدد غير متناهية مع أن الألوف
الغير المتناهية أكثر من الآحاد الغير المتناهية بألف مرة والحركات المستقبلية
سيما حركات أهل الجنة غير متناهية مع أن كلا من هذه الأمور قابل للزيادة

الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا إما بحسب الوجود أو بحسب الوهم وكل منها إما بمعنى العدول أو بمعنى السلب فهذه أربعة أقسام. أما الأول

و هو كقولنا جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه فباطل - لأن موضوع القضية أمر غير موجود وممتنع الوجود لأن جملة أشياء كل منها لا يثبت مع الآخر استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة فأما في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال أو في كل الأزمنة وكل هذه الأقسام الأربعة باطله ضرورة.

و كذا القسم الثامن الثاني وهو أن جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه في الذهن باطل لأن الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت أن موضوع هذه القضية ممتنع الوجود في الأذهان وفي الأعيان فيستحيل أن يحكم عليه بالأحكام الثبوتية والعدولية إلا بأن يقال إن المتهم من جملة الأشخاص الماضية بحيث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٠
أي عدد أخذته يجد غيره حاصلًا فيه ولا ينتهي في الحساب إلى واحد غير مسروق بوق بغيره.

و أما القسم الثالث الثالث فهو صحيح إذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع - فصح الحكم بأن ليست الأشخاص متناهية إلى حد ويكفي لصحة هذا الحكم أن يتصور الأشخاص بوجوه إجمالية

و كذا القسم الرابع الرابع وهو الحكم السلبي بحسب الوهم بأن يقال كل ما يتوهمه العقل من الأشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه وأما النظر في الحوادث المستقبلية فإما في وجودها وإما في تنهايتها ولا تنهايتها - وأما النظر في

بل القوة محفوظة فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا أن ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لأن الكل صورة تامة أو ذو صورة تامة- واللا نهاية طبيعة عدمية ومن هاهنا يتحدث اللبيب أن هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تامة له في نفسه إلا بعالم آخر وهو صورته التامة وفعليته التي لا قوة لها. البحث الثالث أن الجسم الذي لا نهاية له يستحيل أن يتحرك

لأنه إما أن يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر إذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان أو يكون متناهي في بعضها فذلك إما بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر فالأول محال إذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخلو إما أن إفادة القاسر ذلك الحد بأن قطعه أو جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف- وكبيرا بالتلطيف والتسخين فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم إما أن يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهي بالقاسر وسيأتي بطلانه في البحث الرابع ثم على تقدير صحته إذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهة الفارغة عنه فلا يخلو إما أن يخلو من الجهة المقابلة أو لا يخلو فعلى الثاني لم ينتقل إليه بل ازداد حجما من هذا الجانب وإن أخلى فالجهة الغير المتناهية ثم هذه الحركة ليست الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٢ طبيعية لأن مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة والمحدود لا ينتقل إليه ما لا حد له وإذا لم يكن الحركة طبيعية لم تكن قسرية إذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر. البحث الرابع من الحكمة المشرقية أن الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن أن يكون متحركا أو ساكنا وذلك لأن العلة القريبة لأحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائر أحواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فهي متناهية التأثير والتأثر فلو كان مقدار الجسم

غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال.
البحث الخامس أن الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا
لا في زمان

و ذلك لأنه لو فعل فعلا زمانيا فمفعله إما أن يكون متناهيا أو غير
متناه- فعلى الأول فمن شأن جزئه أن ينفعل من جزء من الفاعل فإذا فعل
جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان
إلى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي إلى قوة
المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى وزمان فعلها أقصر
فيجب من ذلك أن يكون فعل « ١ » غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في
زمان وإن كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال
الكل كنسبة الزمانين فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه « ٢ » لا في زمان
فيكون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأكبر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٣٣
الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه أظهر وأمحل فإذا عرفت ذلك من جهة
الفعل- فلك أن تعرف مقابله من جهة الانفعال
فصل (١٠) في أن المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي أحكام أخرى
بين الثلاث

أما الأول فقالوا لا شبهة في أن المقادير المتواردة على الجسم مادية
كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده إما لماهيته أو للوازم ماهيته أو
لأمر عارض- فعلى الأول والثاني يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل
لذاتها وهي مفتقرة هذا خلف.

أقول وهذا إنما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير
مشككة- ولا متفاوتة الأفراد في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الأشد
والأضعف من الكيف أنواعا متخالفة مشتركة في الجنس وقد مر أن
الاختلاف بالآزيد والأنقص والأعظم والأصغر هو بعينه مثل الاختلاف

واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة والذي يوجد في المقادير. ثم اعلم أن كلما يتصوره الإنسان وله معنى محصل في خياله أو في عقله فيمكن وجوده في الخارج إلا لمانع والمانع إنما هي متحققه في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثة من غير أن يلتفت إلى شيء من المادة وأحوالها كان ذلك المتخيل جسماً تعليمياً ولا يوجد في الخيال إلا متناهيًا وإذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسمًا في الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدميًا والعدمي لا يقع تحت مقوله وذلك السطح باعتبار تجرده عن الأحوال المادية من الألوان والصلابة والخشونة وغيرها هو الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين أن ينظر إلى الشيء لا بشرط أن يكون معه غيره وبين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٣٥ غيره فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثة يمكنك أن تتخيله بالاعتبارين جميعاً فأما السطح والخط فلا يمكن تخيلهما إلا بالاعتبار الأول دون الثاني وكذا النقطة.

إذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي أما بيان عرضية الجسم فمن وجهين أحدهما أنه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعه وثانيهما أن الجسم البسيط إذا قسم بقسمين كان نصفه مساوياً لكله في الماهية ومخالفًا له في المقدار ولو كان المقدار مقوماً لهما كان الاختلاف فيه اختلافًا في الطبيعة وأما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من أنكر كونها وجودية - لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء - نفيًا عنه وفناءؤه.

فإن أشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم أن الملاقى والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجهه أن السطح والخط بالاعتبار الذي هما به طرف عديميان فعلى هذا صح القول بأن تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر إذ لا فاصل بينهما و
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٧
أنه قد وقع بالخط أو السطح لما مر.
و اعلم أن الذي يقال أو ينقل من القدماء أن النقطة ترسم بحركتها الخط والخط ترسم بحركته السطح والسطح الجسم فهذا إن كان منقولاً من الحكماء فهو إما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الأوائل أو يكون من باب التخيل بأن تفعل النقطة في الخيال بحركتها خطأ يفعل بحركته في جهة أخرى سطحا يفعل بحركته في جهة ثالثة جسماً كل ذلك في الخيال وأما في الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهاية

فصل (١١) في مباحث أخرى متعلقة بالمقادير

الأول أن المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة لأنه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها وإلا لاشتريت الأجسام كلها فيه ولما مر أن الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس أيضاً بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لأن الفاعل إذا أعطى مقدارا لصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك إما بأن يتمدد إلى جانب أو بأن ينتقص من جانب وذلك لا يكون إلا بأن ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقاً بل بسبب أحوال يعرض المادة ويخصص استعدادها لمقدار دون مقدار والاستعداد أيضاً من باب الإمكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها أو بقسر قاسر وكلاهما يرجع إلى صورة نوعية مع مادة قابلة.
و اعلم أن المقدار المعين وإن أمكن تجريدتها عن المادة ولواحقها إما في الخيال أو في عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة إلا

بأن يصير وجودها وجوداً آخر أقوى وأتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود. الثاني أن الاستقامة والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن أن يكونا خطاً الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٣٨ واحد مورد الاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان له وكذا مراتب التقويسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول متنوعة تلك الفصول من مقولة كيف كما سيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات. الثالث أنه كما أن النقطة غير منقسمة لأنها نهاية الخط «١» ولو كان لها جزءان كان الآخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور فعلم أن النقطة إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لأن الواسطة إن منعت الطرفين عن التداخل [الملاقاة] فانقسمت وإن لم يمنع فتداخلت الجميع - والمقدار لا يحصل إلا من أجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان يظهر أن لا يحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح.

الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبة عددية أو مقدارية صمتية بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكورة. الخامس رسم أقل يدس النقطة بما لا جزء له فقل غرضه تمييزها عن المقادير - وإلا فالرسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن أراد الرسم لمميز لها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم أو لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا إليه إشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بأنها نهاية للخط. أقول ولا ينتقض بنقطة رأس المخروط ولا بمركز الكرة لأن الأولى ليست نهاية إلا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين والثانية

نهاية لإنصاف الأقطار المتقاطعة ولو في الوهم.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٩
و اعلم أن كثيرا من أحوال العدد قد ذكرناه في مباحث الوحدة والكثرة- فبقي
علينا من مباحث الكم أمر الزاوية وأمر المكان وأما أحوال الزاوية فنؤخرها-
إلى الكيفيات المختصة بالكميات وأما أمر المكان فنذكرها الآن
فصل (١٢) في المكيان وإنيته
[حجج المنكرين للمكيان والجواب عنها]
الشيء قد يكون معلوما من جهة بعض أماراته وخواصه دون بعض فيصير
مطلوبا من تلك الجهة نفيا وإثباتا وتوزيعا وتقسима والمفهوم من المكان ما
يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه وأن يسكن فيه وأن يكون مشارا إليه بأن
يقال للجسم هنا أو هناك وأن يكون مقدرا له نصف وربع وأن يكون بحيث
يتمتع حصول جسمين في واحد منه- فهذه أربع أمارات تصالح عليها
المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه- فمنهم من أنكر وجوده
محتجا بأنه لو كان موجودا لكان إما جوهرًا أو عرضا وكلاهما محال.

أما الأول فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن مجردا لقبوله الوضع فيكون
جسمًا وهو محال لاستلزامه التسلسل لأن كل جسم فله مكان فإذا كان المكان
جسمًا كان له مكان ويتسلسل لا إلى نهاية ولأنه يلزم تداخل الأجسام وأما
كونه عرضا فلأنه إما أن يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه
أو منه بل معه وأيضا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم أو يقوم بغير
المتمكن فلم يكن من أحوال الجسم الممكن بل يكون الممكن شيئا آخر لأن
المتمكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوي لا المحوي.
حجة ثانية لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو إما أن يكون
المكان محتاجا إلى الحركة وهو محال لتحقيقه مع عدم الحركة أو الحركة
محتاجة إليه وهو أيضا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٤٠

محال لأن العلة للشيء إحدى العلل الأربع وهو ليس بفاعل للحركة لأن فاعلها طبيعة أو إرادة أو قسر ولا عنصر لأن العلة العنصرية لها هي المتحرك «١» ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لأن العلة التمامية للشيء إنما يجب وجودها في الأعيان عند الوصول إلى الغاية والمكان يجب وجوده قبل الوصول إلى الغاية ولأن الكمال إما خاص وإما مشترك والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشارك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص.

حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الأجسام النامية في مكان - ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم.

حجة رابعة لهم الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد - فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لأوجب للنقطة مكانا لأنها قد يقع لها الانتقال والتالي محال. والجواب أما عن الأولى فبأن المكان إما جوهر مقداري «٢» ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل وإما عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوي وأما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الأعراض ثم لا نسلم أن المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤١ الكائن في شيء آخر كالمعلوم المشتق من العلم «١» وهو في العالم. و عن الثانية أن الحركة محتاجة إلى المكان ولا نسلم كون المحتاج إليه منحصرًا في أحد الأمور المذكورة فإن الاثنين محتاج إلى الواحد وهو غير العلل الأربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وإن كان شرطًا غير هذه الأربع. و عن الثالثة أن النامي يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.

و عن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهة وهو أولى وقوم يستدلون عليه بوجوده منها أن الانتقال عبارة عن التغير في الأين لأنه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الأعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الأمور فعلم أن هذا الانتقال هو تغير في الأين أعني في النسبة إلى المكان فثبت وجوده ومنها أن نشاهد سما حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو فالبديةة تحكم بأن للمتعاقيين مورد مشترك وليس ذلك إلا المكان لأنه هو الذي كان للأول ثم صار للآخر ومنها أن وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان وفي الكل محل تأمل.

]

وَجْهُ الْجَمْعِ بَيْنِ الْأَقْصَالِ [

و اعلم أنه ذكر بعض العلماء وجهها تضبط به المذاهب في أمر المكان وهو أن هذا الأمر المعلوم ببعض الأمارات ليس بخارج عن الجسم وأحواله فهو إما جزء الجسم أو لا فإن كان جزأه فهو إما هيولاه أو صورته وإن لم يكن جزء ولا شك أنه يساويه فهو إما عبارة عن بعد يساوي أقطاره وإما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه - سواء كان حاويا له أو محويا له وإما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي - المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة مذاهب وإلى كل منها ذاهب.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٤٢

و اخرج الـ ذاهب بأنـه الهـيـولى

بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة يتوارد عليه الصور فيكون هو هي والزاعم بأنه صورة بأن المكان محدود حاصر - والصورة محدودة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان - وإن صح الأول بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة.

و الثاني بأن المكان محدود حاصر وكل محدود حاصر فهو صورة تصير

الكبرى كاذبة والذي دل أيضا على فساد هذين المذهبين أمور أحدها أن المكان يترك بالحركة والهيولى والصورة لا تترك.ان. و ثانيها أن المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة. و ثالثها أن المركب ينسب إلى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب إلى المكان

فصل (١٣) في تحقيق ماهية المكان
قد علم في الفصل السابق إنية المكان
[وجود المسلكين في ذلك]

فنقول في تحقيق ماهيته أن الجسم لا شبهة في أنه مال للمكان بكليته فلم يجز أن يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل إما في جهتين فيكون سطحاً أو في الجهات فيكون بعداً وإذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً في المتمكن وإلا لا تنتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد أن يكون مماساً للمتمكن حاوياً له من جميع الجوانب وإذا كان بعداً لم يجز أن يكون عرضاً لتوارد المتمكنات عليه ولا مادياً « ١ » وإلا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان إما السطح

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٣
المذكور وهو مذهب المعلم الأول وأتباعه كالشيوخ وغيرهما وأما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب أفلاطن والرواقيين والأقدمين وتابعهم المحقق الطوسي فكأنه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم أنا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كإحاطة الحاوي بالمحوي - بل كإحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد أيضاً بالأمارات كما ستعلم وأصحاب البعد منهم من زعم أن العلم به ضروري لأن الناس كلهم يحكمون أن الماء فيما بين أطراف الإناء وأن مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا لكل جزء جزء منه بأي وجه قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان أحدهما

ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح-
[ما يبطل المسلك الأول]
أما المسلك الأول فمن وجهين- الأول أن اختلاط الأمور إذا كان منشأ
للاشتباه فإنما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى إلا
واحد فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل- فإننا إذا توهمنا خروج الماء من
الإناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء
موجودا وهو المطلوب والثاني أن كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط
بل بحجمه فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثية-
[ما يبطل المسلك الثاني]

و أما المسلك الثاني فلجوه- الأول أنه يلزم كون الشيء ساكنا
ومتحركا في زمان واحد فإن الطير الواقف في الهواء والسماك الواقف في
الماء عند ما يجري الهواء والماء عليهما متحركان- فإن الذي فرض مكانا
لهما قد تدل عليهم.ا.
و الثاني أن المكان يجب أن يكون أمرا ثابتا ينتقل منه وإليه المتحرك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٤
و نهايات المحيط قد يتحرك من موضع إلى موضع ولو بالتبع فلا يكون
السطح مكانا.ا.
و الثالث أن المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لا نعت
السطح.
و الرابع لو كان المكان سطحاً لم يكن لأجزاء الجسم مكان وهو محال لأن
جزء الجسم جسم جسم.م.
و الخامس أن النار بكيته تطلب مكان فوق والأرض بكيته تطلب مكان
السفل ومحال أن يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدمياً وكونه يستحيل أن
تحصل ملاقاته الجسم بكيته أي بذاتها لها فإن المطلوب هو البعد على
الترتيب.ب.

السادس أنه يلزم أن لا يكون للجرم الأقصى مكان وينتقض أيضا بكثير من الأجسام التي لا مكان [مكانية] لمكانها كجسم طبلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين أو مقعران منطبقان على محدبين فيهما وفي تمام « ١ » دوره نقر وتغير مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان مكنان بتفسيرهم.

السابع أنه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالأول يظهر في الزق المملو ماء أو هواء إذا نقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجمعة إذا انبسط والجسم إذا قسمت أقساما متوازية لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة هذا خلف.

[ادلة القول بالسطح]

و للقائلين بالسطح أجوبة عن هذه الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لأنها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم أن مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلاثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن مكنان فوقه و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٥

ظاهر ما تحته الإمكان الأسفل فإنه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما - فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي - ويمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح أن المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلي الماهية من غير امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بأن يكون أحدهما عارضا والآخر غير عارض - أولى من أن يكون كلاهما عارضين أو أحدهما عارضا للآخر فالكل يوجب ترجيحاً بلا مرجح.

و الجواب منع اتحادهما بالماهية النوعية وربما احتجوا بأن تجويز أن بين طرفي الإناء شخصان من البعد مع أن الماهية واحدة والإشارة واحدة تجويز

كون الشخص الإنساني المشار إليه شخصين بل ليس بأن يكون شخصين
أولى من أن يكون أشخاصا كثيرة بل غير متناهية.
والجواب بعد المنع المذكور أن وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه وأسبابه
فإذا كانت واحدة كان واحدا وإذا تعددت كان متعددا وآثار البعد ولوازمه غير
آثار الجسم ولوازمه فإن الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه
وهو هو بحالـه فعلـم أنهما اثـنان.
فإن قلت الامتياز بين البعد الذي بين أطراف الإناء وجسم ما متعذر فإن
فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز
حاصل بأن ذلك البعد أمر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له إلا
بواحد من المخصوصات فإذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم
الطبيعي مطلقا.

حجة أخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الأبعاد المفارقة إما متناهية أو غير متناهية والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية

«١» وكـ ل متناهِاه فـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ٤، ص: ٤٦

حد أو حدود فيكون مشكلا وذلك الشكل إما لذاته أو بفعل غيره فإن كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله وجزئه فى الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق المشتركين فى الماهية فى لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلًا لکله فإن لو كان ذاته تقتضى شكلا لم يكن الشكل حاصلًا له هذا خلف وإن كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك محال فبقي أن يكون بسبب المادة فإذا المقدار مادي فيكون جسما فإذا البعد جسم هذا خلف.

حجة أخرى لهم أنا نشاهد الأجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة ما يقتضى كونا فى الحيز لذاته والذي يقتضى الحصول فى جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهیولی أو الصورة والأعراض أما الهیولی فلأنها فى حد ذاتها

مجردة عن الوضع والحيز كما سنبيين في موضعه وأما الصورة فلأن الجسم الواحد قد يتحلى فيشغل حيزا كبيرا ويتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم أنها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز وإلا لما اختلفت الشغل مع اتحادها وأما سائر الصور والأعراض فلا يشغل الأحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا أن المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل.

أقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها إلا الأعراض وارد لاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصورة معه أو هو مع المادة- والذي يؤيد هذا أنا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات والأرضين ونتخيل مقدارا آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلا فيه وهكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمانع فيها ولا تفسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من أهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهاديننا ص- أنه رأى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان ورأى في عرض الحائط جنة عرضها السماوات والأرض ورأى مرة جبرئيل كأنه طبق الخافقين ورأى أمتة ليلة المعراج- وقد انسد الأفق بوجوه أخيارها. و أيضا القائلون بأن الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي- يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا وإن كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله أن المانع من دخول الأجسام- بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة والسر فيه أن معنى كون الشيء ماديا أنه مصحوب بالقوة والاستعداد بما هو استعداد لا يجامع الفعلية إلا أن الكم المتصل في قبول التعدد فإذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فإذا اتصلت

المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية- فكذا في شأن الجسم أن يحل مكانا ولا يحصل ذلك إلا بزواله مع المكان الأول- وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لإبء المكان عنهما بل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٤٨ لإبء أحدهما عن الاجتماع مع الآخر كإبء أجزاء كل جسم أن يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم أن ذلك من خاصيه المادة لا غير. [دليل كون المكان بعدا ثالثا]

ثم من أمعن النظر في حال كل جسم طبيعي يجد أن في جبلته طلب المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم- لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول- ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذي للحاوي يمتنع الحصول للمحوي ولا المماسه له ممكن الحصول له بما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وإن كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة- إلا أن المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة إلى أن يتصل إلى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع وغيرهما فالمكان إن كان بعدا والأين نسبة الجسم إليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد في الحركة فرد من الأين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو المطلوب بالحركة وأما إذا كان المكان سطحاً والأين عبارة عن نسبة الجسم إليه فلا يتصور فرد تدريجي اتصالي للسطح ولا للنسبة إليه ذا لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات- ولا في زمان الحركة فرد زمني من السطح وهذا أيضا يرشدك إلى كـمـون المـكان بعدا

فصل (١٤) في الرد على القائلين بالخلاء وهم طائفتان و الأكثرون منهم زعموا أن الخلاء أمر غير وجودي أي ليس أمراً وجودياً-

قال الإمام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه أمرا وجوديا.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٤٩

فنقول إنا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما
قالوا أما الذي توهم كون الخلاء وجوديا وأن بين ذينك الجسمين أبعادا فذلك
وهم كاذب- كما أن من توهم أن خارج العالم خلاء أو ملاء وهم باطل ومنهم
من سلم أن الخلاء أمر وجودي والذي يدل على بطلان القول الأول أن
الجسمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد
يكون ما بينهما أكثر من ذراع والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون إلا كما
موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهريا مقداريا لا محالة وهذا بخلاف
الأبعاد المتهمة خارج العام فإنها أمور كاذبة ممتعة الوجود وأما الذي دل
على بطلان مذهب الفريق الثاني أمران.
الأول الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره كما مر وهو من خواص الكم هو إما
كم أو متكمم والكم إما منفصل أو متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل
لأن حصوله من وحدات غير متجزية وكان يستحيل أن يطابقه الجسم القابل
للانقسام لا إلى حد ولأن الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان
الجسم ذو وضع فالخلاء إذا كان كما فهو متصل وإن كان كما متصلا فهو
إما ذو وضع بالذات أو ذو وضع بالعرض فإن كان الأول فهو جسم
والمفروض خلافه وإن كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن
خلاء هـذا خلافاً.

و هذا التقرير أولى مما قيل فإذا كان كما متصلا بالذات فلا شك أنه كم ذو
وضع بالذات فإن الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال أن يوجد إلا في
المادة فيكون جسما هـذا خلافاً.
و ذلك لأنه قد مر أن مجرد كون الشيء مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع
وأما إذا كان كما بالعرض فيكون متصلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث
إذا فرض مجردا عن الأجسام والمقادير يكون قابلا للأبعاد والمفروض خلافه

هـ _____ ذا خلا _____ ف.

و هذا أولى مما يقال فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الخلاء حالا في المقدار -
أو المقدار حالا فيه أو هما حالان في ثالث فعلى الأول يكون حالا في المادة
لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٠
المقدار حال فيها والحال في شي ء حال في ذلك الشي ء فيكون الخلاء ملاً
وكذا على الثاني لأن محل المقدار مادة وعلى الثالث كان الخلأ جسماً إذ لا
معنى للجسم إلا الذي فيه قابلية الأبعاد فثبت أن الذي فرض خلاء فهو جسم
ف_____ القول ب_____ باطـل.

حجة أخرى أن الجسم لو حصل في الخلأ لاستحال أن يكون متحركاً أو
ساكناً والتالي محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام أن الخلأ لا يخلو إما أن
يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها والثاني محال لأن ما به يخالف جزؤ جزأ
إما أن يكون لازماً لذلك الجزء أو لا فإن لزم فاللزم إما لنفس ماهية الجزء أو
لأمر _____ ر زائـد عليـه.

الأول باطل لأن الخلاء عبارة عن الأبعاد المفارقة فلا اختلاف بين أجزائه
في هذا المفهوم كيف وأجزاء المتصل الواحد متشابه في الماهية.
و الثاني أيضاً باطل لأن لوازم الماهية مشتركة بين أفرادها وإن كان وجه
التخالف عارضاً بالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين
الأجزاء المفروضة للخلاء وإذا كان كذلك استحال أن يكون موضع مطلوباً
بالطبع للجسم - والآخر مهروباً عنه بالطبع وإذا كان كذلك لم يكن للجسم
مكان طبيعي فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية وبهذا ثبت
أن لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لأن القسر فرع الطبع ولا أن يكون له
حركة إرادية أو سكون إرادي لاستحالة أن يخص أحد المثلين بحكم دون
الآخر _____ ر.

أقول وهذه الحجة لا تفيد مزيد من أن لا يكون مجرد البعد مطلوباً داعياً

للحركة- فيجوز أن يكون مطلوب المتحرك مكانا مع ترتيب خاص وأيضا لا يلزم إذا كان لشيء واحد أمكنة متشابهة أن يتمتع سكونه في واحد منها فإن أمثال هذه المواضع إن اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال أجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولو لا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من أجزاء العنصر الواحد في حيزه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥١
حجة أخرى وهي المعول عليها أن الجسم إذا تحرك في مسافة فكل ما كانت مسافته أرق كانت الحركة فيها أسرع وبالعكس أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فإذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد أن يكون في زمان لأنها قطع مسافة منقسمة إلى أجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة أخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك المسافة وزمانه أطول من زمان عديم المعاق على نسبة معينة وليكن زمان الأولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له في ملاء أرق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فإذا كانت رفته عشرة أضعاف رقة الملاء الأول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما قررنا أن زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب أن يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الأولى فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه فإن فرضت رقة المسافة الثالثة على نسبة أكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها أقل من زمان الحركة الخائيه وهذا أشنع حيث يلزم أن يكون الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا معه.
و اعترض بأن المحال إنما لزم من إخراج الحركة «١» من أن يستحق لذاتها زمانا معيناً بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة- وذلك باطل لأن الحركة ماهيتها قطع ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها

فَعَلِمَ أَنَّ عَدَمَ نَزُولِ الْمَاءِ مَعَ ثِقَلِهِ الطَّبِيعِيِّ - لِحُضْرَةِ امْتِنَاعِ الْخَلَاءِ وَأَمَّا
النَّقْضُ بِنَزُولِ الزَّبِيقِ وَبِنَزُولِ الْمَاءِ عِنْدَ اتِّسَاعِ الثَّقْبَةِ وَبِعَدَمِ نَزُولِهِ أَيْضًا إِذَا
كَانَ نِصْفُ الْإِنَاءِ فِيهِ هَوَاءٌ فَمِنْدَفِعَ بِأَنَّهُ فَرَطُ ثِقَلِ الزَّبِيقِ رُبَّمَا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٣
أوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكانا وراءه
اضطره ذلك إلى مزاحمة الزئبق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي
الثقب وإن تعذر ذلك احتبس الزئبق ولم ينزل لأن الطبيعة تفعل الأسهل
فالأسهل ولا يمتنع أيضا أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم
حجم الهواء

الثاني أن الأنبوبة إن أغمس أحد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر
يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء
إلا لامتناع الخلاء - من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم
السطوح ليس بسبب أن الخلاء للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله ومما يؤيد ذلك
أنه إذا أفرط الإنسان في مص القارورة أو المحجمة وكانت رقيقة انكسرت وإذا
وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فإنه يرتفع السندان بارتفاعها.
الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبة في قارورة وسددنا الخلل الذي بين عنق
القارورة والأنبوبة

فإذا جذبنا الأنبوبة المصمتة تنكسر القارورة إلى الداخل - وإن أدخلناها تنكسر
إلى الخارج وإن مصصنا المجوفة تنقلب هوائه نارا وربما ينشق -
الرابع لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأواني الضيقة الرأس ولا يلزم الحاجة
إلى صعود الهواء داخل الإنسان
فكنّا لا نرى النفخات والبقايا

و لأصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية - أو
إيجاب حركة بقعة لانتقال السماوات من مواضعها وبأن التخلخل « ١ »
والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبأن النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون

يا زم مه تحق ق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٤

أجسام بلا نهاية وهو محال وإن لم يجب فجاز أن يوجد جسم لا يجاوزه جسم آخر - فجاز الخلاء والكل مندفع بأدنى تأمل وأقوى متشبثاتهم أنا إذا رفعنا سطحاً أملس واقعا أعلى سطح أملس مثله رفعا متساويا دفعة عند الحس فلا يخلو في الحقيقة إما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم - وهو مما يكذبه الحس سيما في الحجر والحديد مثلا أو يرتفع أجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتنا من الزمان من الجسم لأن ذلك الجسم ينتقل من الخارج إلى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها إذ رب جسم لا ثقبه فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبين سطح متصل لا محالة فعلم أن انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج أن يمر بالطرف أولا لامتناع أن يكون في الوسط دفعة بلا مادة أو بلا استحالة لأن كل استحالة في زمان أو أن يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فإذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك وهو المطلوب.

و جوابه منع إمكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الأملس وما يرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونة وتضاريس وإن خفي ذلك على الحس.

و ربما تمسكوا بعلامات أولها أن القارورة إذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالإصبع ثم كبت الثقبه في الماء وأزيل الإصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوءة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيه.

و ثانيها لو أَلصقنا أحد جانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فحصل بينهما جـُـوفاً خـُـالاً وهو المَطْلـُـوب.

و ثالثها أن التجربة دلت على إمكان دخول مسيلة في زق مضموم الرأس
يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٥

و رابعها أنا نرى إناء مملوا من رماد يسعه معه ملء ماء فلو لا أن
هناك خلاء لاسـتحال ذلك. ك.
و خامسها أن الدن يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه [في زق] ثم يجعلان
معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا أن في الشراب خلاء انعصر
فيه مقدار مساحة الزق لاسـتحال ذلك. ك.
و الجواب عما ذكره أولا أنه لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء-
لأن الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة أمر ممكن عندهم
فهذا بأن يستدل به على بطلان الخلاء أولى.
و التحقيق أن الكيفيات والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد
تكون طبيعة وقد تكون قسرية والمادة الواحدة يجوز أن تقبل مقدارا عظيما-
بعد ما قبلت مقدارا صغيرا وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل
وكانت شديدة التهيو للعود إلى مقدارها الطبيعي فإذا لقيها برد الماء تكاثف
عودا إلى مقداره الطبيعي- فتبعه الماء لضرورة الخلاء.
و عما ذكره ثانيا أن الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل
على وجوب المـلا فيكون عليهم لا لهم.
و عن الثالث بإمكان انقباض ما في الزق أو انبساط محيطه أو ارتفاع جانب
منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيلة فيه.
و عن الرابع بأنـه كـذب محض.
و عن الخامس بأنه يجوز أن لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحب للحس-
أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٦
فصل (١٦) في أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للأجسام

زعم محمد بن زكرياء الرازي أن له قوة جاذبة للأجسام ولهذا يحتبس الماء- في الأواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الأواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من أثبت له قوة دافعة لها إلى فوق وبدل على بطلان الأول أن الخلاء متشابه الأجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني «١» إن الخلاء المحرك إما المبعوث في داخل الجسم أو فـي خارجـه المحـيط بـه. فعلى الأول إما أن يكون محركاً لأجزائه أو لكـله والأول محال لأن كل واحد من أجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك آخر- فإذا حرك مجموع المحركات مجموع الأجزاء كان الجسم متحركاً لا محالة بسبب ما حركها لا بسبب آخر. و الثاني أيضاً محال لأن تحريك ما يتركب عن الأجزاء لا يمكن إلا بتحريك أجزائه كما أن علة المركب لا بد أن تكون علة لأجزائه «٢» وأما على الثاني فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده إلى فوق فإذن لا يفعل من الخلاء إلا جسم يتخلخل الخلاء بين جزء من أجزائه فرجع إلى أن بعض الأجسام مقتضى طبعه أن يتباعد بعض أجزائه عن بعض فيلزم هرب الأجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو باطل لأن التجانس علة الضم ويلزم هربها إلى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة وأيضاً إن لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال وإن كان فيلزم كون كل منها مهروباً عن نفسه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٥٧ لاتحاد الماهية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم إلى فوق لا بد وأن يكون ملازماً له منتقلاً معه فيحتاج الخلاء إلى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوباً يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازماً بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء إلا في آن وفي الآن الواحد لا يحرك شيء شيئاً وبعد الآن لا يكون ملاقياً له إلا أن يقولوا إن الخلاء يعطي للجسم قوة محركه يحركه إلى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء. تذنيب-

زعم المتكلمون أن مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا أن الجسم الأسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه بل سطح الأسفل هو المكان مع أنهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسفل لكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كما أن سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجرة. و احتجوا بأن الفلك الأعلى ذو مكان لأنه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط- فمكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لأن حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية ومما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا. أن الجمهور اتفقوا على أن الجسم الواحد ليس له إلا مكان واحد كما مرت الإشارة إليه ومن الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الإحاطة- ويرد عليه أنه [يلزم] أن يكون المكان من قبيل الإضافات وأن لا يكون للمحدد مكان- فعلم أن أسلم المذاهب وأتمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست إحاطته للأبعاد الجسمانية ولا انطباقه عليها إحاطة وانطباقا لذي وضع بذوي وضع آخر وعليه براهين تنتهي الأبعاد الوضعية لا يجري في بيان تنهايه لعدم كونه ذا وضع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٨

لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي إلى أن ينتهي إلى بعد هو آخر الأبعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج إلى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة أحكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الأشكال الوضعية ولا أيضا يقابل الإشارة الحسية بل يقبل الإشارة الخيالية ويشبه أن يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الأبعاد الوضعية وبالعرش الذي يستوي عليه الرحمة الإلهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية إحاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن أحد الجانبين وهو الأعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الأسفل

يتصل بالصور الجسمية النوعية وأبعادها المادية كالخيال الذي فينا فإنه جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية وهو يفعل عن الحق بالصور المثالية الفائضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادي لأجل ضعف وجوده ابتداء فإذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته أو قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد- وسيأتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العَصْمَةُ والسَّلَامُ

الفن الثاني في مقولة الكيف
وهو مشتمل على مقدمة وأربعة أقسام
المقدمة في رسم الكيف وتقسيمه إلى أنواعه الأربعة
أما الرسم

فاعلم أن لا سبيل إلى تعريف الأجناس العالية إلا الرسوم الناقصة إذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لأن التركيب من الأمرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل إنما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة إلا المركب من العرضية والمغايرة للكم والأعراض النسبية لكن هذا التعريف لها تعريف للشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك أولى لأن الأمور النسبية- لا تعرف إلا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٥٩

النسبية إلى ذكر خاصته التي هي أجلى فقالوا كما هو المشهور أنه هيئة قارة لا يوجب تصورهما تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها- فكونه قارة يميزها عن أن يفعل وعن أن يفعل وكونه لا يوجب تصورهما تصور غيرها عن المضاف والأين والمتى والملك

وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم - وغير مقتضية لنسبة في أجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع أبحاث. أحدها أن المفهوم «١» من أن يفعل مؤثرية الشي ء في الشي ء وذلك الشي ء إما متغير أو ثابت فإن كان ثابتا كانت مؤثرية أيضا ثابتة لأنها من لوازم ماهية المؤثر ولزم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وإن كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت أمرا عقليا كسائر الإضافات التابعة للذوات فلا حاجة إلى الإخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من أن ينفعل. و ثانيها أن قولنا لا يفيد تصورها تصور شي ء خارج عنها وعن حاملها «٢» يفيد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٠

الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن إلى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما - فإن قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات - لأنه يقتضي قسمة حاملة وهو الحركة. و ثالثها أن الصوت من مقولة كيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة - كما هو رأي أهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لأن أجزائه غير مجتمعة في آن وهو بين بنفسه ولأنه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار.

و رابعها أن التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما يوجب تصويره تصور شي ء آخر لأن الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط - لأننا نقول إن كان التغير عن كيف بأنه لا يلزم من تعقله تعقل شي ء آخر فلعل أكثر أقسام كيف يخرج عنه إذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء إلا في المقدار وإن لم نشترط ذلك بل إن لا يلزم من تعقله تعقل شي ء خارج عن محله فقد توجه الإشكال فيهما. و خامسها أن الإدراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الأخلاق

بواسطة وحدة المعالجة و أمما تقسم إلى أنواعه
فينحصر بالاستقراء في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة
بالكميات والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد تبين بصورة
التردد بين النفي والإثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما
له من الخواص طرق متعددة وحاصلها أن الكيف إن كان هو القسم الأول
فهو الأول وإن كان الثاني فالثاني أو الثالث فالثالث وإلا فالرابع والمنع عليه
ظاهر فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أن بعض الخواص
مما فيه خفاء- كتعبير الإمام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير
الشيخ عنها بما لا يتعلق بالأجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من
حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه أي جعل
الغير شبيها كالحرارة لجعل المجاور حارا أو السواد يلقي شبحه أي مثاله على
العين لا كالنقل فإن فعله في الغير التحريك لا النقل.

قال الرازي وهذا تصريح منه بإخراج النقل والخفة من المحسوسات مع
تصريحه في موضعه
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٦٢
آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة أنها من هذا الباب
وذكر في موضع آخر منه أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا
والابس يجعل غيـره يابسـا.
أقول وستعلم الجواب عن هذين الإشكاليين وكتعبيره عن المختصة بالكميات-
بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية.
قال الرازي هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة أنها تتعلق
بالمجردات- وبهذا اعترض على قولهم إن البحث عن أحوال العدد ما
يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا- هي الرياضيات بأن من جملتها البحث
عن أحوال العدد وهو ما يستغني عن المادة في الخارج أيضا.

أقول كلا الباحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم أن العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفس واسطة الأبدان وربما يدفع بأن العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الأغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب - والقسمة وغير ذلك وفيه نظر. و ربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وإن لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويدفع بأنه حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالأجسام أنها لا يتعلق بها أصلا وليس كذلك « ١ » بل المعنى أنها لا يتعلق بها خاصة - بحيث يستغني عن النفس. أما الذي ذكره في بيان الحصر في الأنواع الأربعة فطرق أربعة. الأول مـــــــا ذكـــــــره الـــــــرازي و هو أن الكيفية إما مختصة بالكمية « ٢ » كالاستدارة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٣

و التريع والزوجية والفردية أو لا وهو إما أن تكون محسوسة أو لا والمحسوس هو المسمى بانفعالات إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وبالانفعالية إن كانت راسخة وإن لم تكن محسوسة فإما استعداد نحو الكمال أو لا فالأول هو المسمى بالقوة إن كان استعدادا نحو الانفعال ولا قوة وذهنا طبيعيا إن كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو المسمى « ١ » بالحال إن كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة إن كانت بطيئة الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بأن ما يكون كمالا لا بد وأن تكون كيفية نفسانية لأنه دعوى بغير دليل إلا الاستقراء. الثاني أن الكيفية إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا و الأول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك وليس ذلك بثقل والثاني إما أن يكون

متعلقا بالكم من حيث هو كم أو لا يكون والذي لا يكون فإما أن يوجد للأجسام من حيث هي طبيعية أو في النفوس من حيث هي نفسانية. الثالث الكيفية إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا يكون كذلك و الذي لا يكون فإما أن يتعلق بالكمية أو لا يتعلق والذي لا يتعلق فإما أن يكون هويتها أنها استعداد أو هويتها أنها فعل فالأول هو الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية- والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات.

الرابع أن الكيفية إما أن تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات أو لا يكون ذلك و حينئذ إما أن لا يتعلق بالأجسام وهي الحال والملكة أو يتعلق وذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٤

المتعلق إما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات أو من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكامل ضئيلة مقاربة القسم الأول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة أبواب الباب الأول في أحكام كلية لهذا القسم وفيه فصول فصل (١) في خاصيته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسمية أما الخاصة المساوية التي تعم أفرادها فهي أنها تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى - فإن الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والألوان يقرر أشباحها في البصر قيل هذه الخاصية غير عامة لخروج الثقل والخفة ولأنه ذكر الشيخ في فصل الأسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان أنه لم سميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفصلتين أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان - لا تفيدان ميل نفس

أقول يمكن الجواب بأنهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة- فعلم شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في أثناء تقسيم الكيفيات أن السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك وليس ذلك بثقل معناه أن فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه- وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الإدراك وبينه في مادة الجسم حيث إن الأول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بأن الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازي وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة إنه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه نفي كونهما فاعليين مثل نفسيهما في المواد لا في القوى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٦٥ الحسية كيف وقد صرح في كثير من المواضع أن كل محسوس مما له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالألوان وبين الملموسات كالثقل والخفة- وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المقدم.

و أما الخاصة الغير الشاملة فكثير
لا يحتاج إلى البيان.
و أما النفس
فالكيفية المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها أولا ولكونها بخصوصها أو عمومها مانعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما في كيفيات البسائط كحرارة النار فإن الحرارة بما هي حرارة قد تكون مانعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها أو نوعها وإلا فالحرارة أنواع كثيرة فالحرارة النارية وإن لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطلقة أن يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وإن لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها إنما حدثت على انفعال في أمور تكونت عسلا

فانفعلت انفعالا صارت لأجل ذلك حلوة وإن كانت غير راسخة سميت انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن تنفعل فهي وإن كانت داخلة في القسم الأول لأجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال فصل (٢) في الرد على القول بأن كفيات الأجسام نفس أشكالها وبأنها نفس الأمزجة

زعم بعضهم أن لا حقيقة للكفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فإذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض وببعض الكفيات دون بعض من سبب وإلا لانفعال البصر من الشفاف مثل ما ينفع من الملون أجابوا بأن الأجسام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٦

مركبة من أجزاء غير متجزية بالفعل وإن تجزت بالفرض وهي على أشكال متخالفة وعلى تراكيب وأوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم- الذي يقطع العضو تحريفا إلى عدد كثير لكون أجزائه صغارا شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذلك القول في الروائح واللموسات كالحرارة والبرودة. و بالجملة فاختلاف الأشكال يوجب اختلاف الإحساسات والحواس إنما ينفع من الأشكال لا من كيفية أخرى وهذا المذهب سهل الدفع فإن ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء أيضا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب- ثم الذي يميز اللون عن الشكل أن الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فأحدهما غير الآخر فإن قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز أن يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر أثرا ولآلة اللمس أثرا آخر قلنا الآثار الحاصلة في الحواس إن كانت أشكالا والشكل ملموس فالأثر

الحاصل في العين ملموس هذا خلف وإن لم يكن أشكالاً فثبت القول بوجود
كيفيات وراء الأشكال لأن صور الشيء ومثاله لا بد وأن يكون مطابقاً له
ومما يحتج به على إثبات هذه الكيفيات أن الألوان والطعوم والروائح فيها
تضاد بخلاف الأشكال إذ لا تضاد فيها.
حجة أخرى قالوا إن الإحساس بالشكل متوقف على الإحساس باللون ولو كان
اللون شكلاً لتوقف الشيء على نفسه قالوا إن الإنسان الواحد قد يرى جسماً
واحداً - على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة
شقراء ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات.
وأيضاً السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الأشياء
إلا انفعال الحواس ولا اختلاف الإحساسات إلا اختلاف المنفعلات
والانفعالات بحسب

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٦٧
الأوضاع المختلفة
و الجواب أما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئاً واحداً بل هناك أطراف
الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الأخرى بالقياس إلى
القائم الناظر - فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة فيها لأن المرئي
هو الوضع وليس الأجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس
صدق اختلاف الإحساسات لانفعالات المنفعلات.
و اعلم أن جماعة زعموا أن الكيفيات نفس الأمزجة وأن المزاج إذا كان على
حد ما كان لونا وطعماً معينين وإذا كان على حد آخر وبحال آخر كان لونا
وطعماً آخر - وليس سائر الكيفيات التي تجري مجراها شيئاً والمزاج شيئاً
آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة شيئاً وفي الباصرة شيئاً
آخر والذي يدل على بطلانه أن جميع الأمزجة على حدودها الواقعة بين
الغايات ملموسة ولا شيء من الألوان ملموساً فليس شيء من المزاج لونا.
و أيضاً فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والأمزجة متوسطة ليست

بغاية فهمي أمور غير الأمزجة
الباب الثاني في الكيفيات الملموسة
و هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة
والجفاف والبله والثقل والخفة وقد أدخل في هذا الباب الخشونة والملامسة
والصلابة واللين فلنذكر كلا منها في هذا الباب وفيه فصول
فصل (١) في حدد الحرارة والبرودة
قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين
المتشاكلات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٨

و البرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر
في رسالة الحدود في الحرارة أنها كيفية فعلية محركة لما فيه إلى فوق
لإحداثها الخفة فيعرض أن يجمع التشابهات ويفرق المختلفات أي صدور
هذا الجمع والتفريق ليس صدورا أوليا بل ذلك تابع للخاصية الأولى وهي
التحريك إلى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود أولى من المذكور
في الشفاء فإذا فعلت الحرارة فعلها الأولى يحدث بتخليها الكثيف تخلخلا من
باب الكيف- أي رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام ويتصعيده
اللطيف من الأجزاء تكاثفا- من باب الوضع أي اجتماعا للأجزاء الوجدانية
الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الأجزاء
بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية في الحرارة جعل الغير سببها لا
مجرد أثر ما أعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا
جسم حيوان على ما زعمه الإمام.
و بالجملة فالخاصية الأولية للحرارة هي إحداث الخفة والميل المصعد ثم
يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثارا مختلفة من الجمع والتفريق
والتبخير وغير ذلك.

و تحقيقه أن ما يتأثر عن الحرارة إن كان بسيطا استحال أولا في
الكيف ثم يفضي به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا
وربما يفرق المتشابهات بأن يميز الأجزاء الهوائية من النارية وبتبعها ما
يخالطها من الأجزاء الصغار المائية وإن كان مركبا فإن لم يشتد التحام
بسائطه ولا خفاء في أن الألفظ أقبل للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفة
ويتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع
المتشاكلات وأن أشد التحام البسائط فإن كان اللطيف والكثيف القريبين من
الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لأنه كلما مال اللطيف إلى
التصعد - جذبه الكثيف إلى الانحدار وإلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد
بالكلية كالنوشادر وإن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل
كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد وإن كان غالبا جدا كما في الطلق
حدثت مجرّد سخونة واحتيج فـي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٩
تليينه إلى الاستعانة بأعمال آخر وعدم حصول التصعد والتفرق بناء على
العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع
للمتشابهات.

فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل أما أنها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها
تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه وأما أنها تفرق المختلفات
فليس كذلك - لأنها لا تقوى على تفريق الأجزاء العنصرية التي في الطلق
والنورة والحديد والذهب - والحيوان المسمى بالسمنذر بل قد يجمع بين
المتشاكلات [المتخالفات] أيضا كما يزيد بياض البيض وصفرتها تلازما.

لأننا نقول أما تفريق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء
وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم أن يختلط بذلك أجزاء
مائية فيصعد مع الهواء بخارا وأما فعلها في الحطب فلأن أجزاءها الأرضية
متماسكة بالمائية فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الأجزاء اليابسة الرمادية وأما

الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسهيلها بإعانة الحيل التي يتولاها أصحاب الإكسير وخصوصا إذا أعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ وأما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولو لا المانع لفرقتة النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية- وأما عقد النبض فليس جمعا له بل هو إحالة في قوامه ثم إن النار يفرقه عن قريب بالتقطير- ثم اعلم أن هذا التعريف وكذا نظائرها أعني التي للمحسوسات ليس بحد- فإنه غير مركب من المقومات ولا أيضا برسم لأنه التعريف بل لازم بين ينتقل منه الذهن إلى ماهية الملزوم وها هنا ليس كذلك فإن من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات والترقيق بين المختلفات- إلى فهم أن المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما أفاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بـذكر هـذه الـلـوازم.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٠
و اعلم أن من القدماء من أنكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بأن الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلا وجوديان مقابلان لهما ولا يمكن إسناد الفعل الوجودي إلى العدم ولا إلى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين- لتكونا مصدرين لهذه الأفعال الأربعة المتقابلة.

و يمكن أن يؤول كلام القدماء بأن وجود الحرارة أقوى من وجود البرودة- فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة أشبه بالوجودي من فعل البرودة لأن السكون والجمود أشبه بالعدم من الحركة ولأن الحرارة قد تكون جوهرًا سماويًا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس على أبدان فتفعل أفعالا غريبة مخالفة- لفعل هذه الحرارة العرضية
فصل (٢) في ماهية الحرارة الغريزية وإنيتها

الأول أنه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الأسطقي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماوية فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الأسطقي واعتبر ذلك بتأثير حر الشمس في عين الأعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع النارية وبسببها صار الروح جسما إلهيا نسبته من المني والأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل أفضل المجرّدات والروح أفضل الأجسام. و زعم الإمام الرازي أنها هي النارية فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية إلى إبطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وإنما تدفع حر الغريب لأن الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة أفادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزءاً و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٢
الغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية.
أقول يلزم على ما ذكره أن يكون الشيء عند انكساره وضعفه تفعل أفعالا-
لا تقوى على شيء منها عند كماله وشدته.
و أيضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضر وبين أن يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن وأمراضها زمانا ولا شك أن الحرارة الأسطقية التي في البدن تشتد بورود حرارة أخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار أو يتسخن بالأهوية الحروية أو بالحميات فالتى تقاوم هذه الأشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده إلى الصحة والسلامة بعد إشرافه على الافتراق

والفساد ما هي أ هذه الأفاعيل تصدر عن النارية- التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انخلاعها كسائر الصور الأسطقسية كما هو المذهب المنصور أم هي صادرة عن لا شيء أو عن البرودة التي لا فعل لها إلا القعود والسكون أو عن النفس والنفس لا يعقل إلا بواسطة القوى والكيفيات- فما أبعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما في كل منها من الترتيبات- والتشبيهات والتعديلات إلى الحرارة التي شأنها الإحراق والتفريق.

و أيضا الحار الأسطقي كباقي الأسطقات بطبائعها متداعية إلى الانفكاك مجبورة بالقسر على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي- باستخدام النفس أو الطبيعة إياه إذ قد ثبت في موضعه أن هذه الأفاعيل الطبيعية لا يتم إلا بشيء من هذه الكيفيات الأربع سيما الحرارة ومن نظر حق النظر يعلم أن نسبة الحرارة إلى الطبيعة كنسبة الميل إلى القوى المحركة فكما أن طبيعة النار حارة الجوهر كما أن مفيد الوجود وجودي الجوهر فكذلك مبدأ الحرارة الغريزية نفسا كان أو طبعا طبيعة فلكية أو عنصرية يجب أن يكون حار الذات بذاته لا بحرارة زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة إلا أن تلك الحرارة نوع آخر أعلى وأشرف من هذه الحرارة وذاته بالحقيقة نار أخرى أجل من هذه النيران وهي محيطة بهذه لا إحاطة وضعية فقط كإحاطة السماء بكرة الأثير بل إحاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس الطبيعية والنفس عندنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٣

حارتان غريزيتان ولها طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هي من جنس الأجرام السماوية غير قابلة للموت والبرد لكونها حية بالذات نعم قد تعدم ولا يوجد لا أنها تموت وفرق بين الفساد والعدم كما أنه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن أذهان أكثر المستقلين بالفكر فضلا عن

فصل (٣) في ماهية الرطوبة واليبوسة وإنيتهما

ورد في كلام بعض المتقدمين أن رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه- ورده الشيخ بأن الالتصاق لو كان للرطوبة لكان أشد الأجسام التصاقاً أشدها رطوبة فما ليس كذلك وإلا لكان العسل أرطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه وقال الإمام الرازي بأن المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم أن العسل أشد التصاقاً من الماء إن عنيت به سهولة الالتصاق إذ لا شك أن الشيء كلما كان أرطب كان أسهل التصاقاً من الماء وإن عنيت لشدة الالتصاق أو كثرت دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمها أن يكون الأدوم التصاقاً أرطباً. ب.

و أيضاً ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الأدوم أرطب بل الالتصاق عرض من باب الإضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال. ل.

أقول اعترض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على أنى أنه لا تعرض الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٤ في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال أصلاً على أن ما ذكره- من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الاتصال محل منع.

و قد أورد على اعتبار سهولة الالتصاق أنه يوجب أن يكون اليابس المدفوق جدا- كالعظام المحترقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بأنه يجوز أن يكون ذلك لفرط مخالطة الأجزاء الهوائية وهذا إنما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق أعني البلة لو لا مانع فرط اللطافة لا على رأي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الأشكال بوجوه- منها أن النار أرق العناصر وألطفها وأسهلها قبولا للأشكال فيلزم أن يكون أرطبها وبطلانه ظاهر وأجيب بأننا لا نسلم سهولة قبول الأشكال الغريبة في النار الصرفة وإنما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء. فإن قيل إذا أوقد التنور شهرا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة أو غالبية مع أن سهولة قبول الأشكال بحالها قلنا لو أوقد ألف سنة فمداخلة الهواء بحاله_____.

و منها أنه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشتت و خلط الهواء بالنيران ليس كذلك فلـ_____يس رطبـ_____ا هـ_____ذا خلـ_____ف.

و الجواب أن ذلك إنما هو في الرطب بمعنى البلة فإن إطلاق الرطوبة على البلبـ_____ة شـ_____ائع.

و منها أنها توجب أن يكون المعتبر في كون الجسم يابسا صعوبة قبول الأشكال- فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبه لكونها يابسـ_____ة.

و الجواب أن اللين كيفية تقتضي قبول الغمر في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمر ولا قبوله إلى الرطوبة واليبوسة والحق أن تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه أولى.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٥

و أما اليبوسة فربما يقال في تحقيقه إن من الأجسام ما يتفرق أجزاؤه ويتحرك بسهولة إما لضعف تماسك الأجزاء بعضها ببعض وإما لتركبه من أجزاء صغار مع صلابة كل منهما فالأول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم السريع التفرغ عسير الاجتماع. فظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة وأما بيان إنيتهما- فاعلم أنا قد أشرنا إلى أن تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق وتركه أولى فإذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذلك اليبوسة لما مر. و أما إذا قلنا هي التي لأجله يسهل قبول الأشكال فهو كلام مجازي إن أريد به ظاهره فإن السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا منه.

بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الأشكال الغريبة- وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع إمكانه فعلى هذا يشبه أن يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا أيضا محسوسة بالذات بل كان الإحساس بها عبارة عن عدم الإحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه أنهما سواء فسرت بالقابلية أو بعلّة القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية أو وجودية فهي لا يلزم أن تكون صفة زائدة على الجسم أما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية فظاهر وأما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلأن هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات لأن شأن الجسم قبول التشكلات- ولذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس أيضا وأما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية وجودية فلأنه لما كانت قابلية الجسم للأشكال حكما ثابتا لذاته استحال أن يستدعي علة زائدة وأما على تقدير كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم الحاجة إليه أظهر فنثبت أن الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالأشبه أنها غير محسوسة ولهذا لا يقع الإحساس بالهواء عند كونها معتدلا

لا حر فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٦
الإحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء. «١»
و اعلم أن الشيخ مال في فصل الأسطقسات إلى أن الرطوبة غير محسوسة
وذكر في كتاب النفس أنها محسوسة قال بعض العلماء لعله أراد بالغير
المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الأشكال ولا بالمحسوسة هي التي
بمعنى سهولة الالتصاق أعني البلة وهذا حسن والله أعلم بالصواب

فصل (٤) في اللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والبلة والجفاف

اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة
قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال في
طبيعيات الشفاء يشبه أن يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الأول مع
زيادة معنى فإنه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقة أيضا تستلزمه إلا أن
التخلخل يدل على الكبر بالتضمن وهي بالالتزام - ويقال التخلخل ويراد به
تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو ألطف منها
وهذا المعنى غير مشغول به هاهنا.
ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل والانفعال
إلا بالعرض وقال في قاطيغورياس يقال التخلخل الانتفاش كالصوف المنفوش
ويقال لما إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه
ويقال لقبول المادة حجما أكبر فالأول من الوضع والثاني من الكيف والثالث
من الإضافة في الكم أو كم ذو إضافة وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها.
و اعترض عليه بأن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول هناك هو بعينه الرقة
المفسر هاهنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بأنه غير نافع
في الفعل والانفعال إلا بالعرض مع أنه الذي فسر به الرطوبة فلزم خروج
الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما مع أن إثبات ذلك مطلوب له في ذلك

الفصل من الطبيعي والأولى أن يقال سهولة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٧
قبول الأشكال هي الرقة واللطافة فأما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي
الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الأشكال.
و أما اللزوجة فكيفية مزاجيه غير بسيطة المعنى لأن اللزج ما يسهل تشكيله
بأي شكل أريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب
ويابس شديد الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه
لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج.

و أما البلة فاعلم أن هاهنا رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي
صورته النوعية- تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل
ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فإن نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع
والجفاف مقابله للبلة
فصل (٥) في الثقيل والخفيف وفيه مباحث
أولها أن الشيخ قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية
بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على أنه مبدأ المدافعة لا
نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ
المسكن تحت الماء فإنه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة
لأنها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ولأن
المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها.
و ثانيها أن لمن أثبت الميل أمرا غير المدافعة
أن يقول الحلقة التي يجذبها الجذب المتساويان حتى وقفت في الوسط لا
شك أن كلا منهما أثر فيها فعلا يمنع عن تحريك الآخر إياها غير المدافعة
لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لأن فعلها إلى جانبي العلو والسفل
وفعلها لو تم فإلى جانبيين غيرهما فثبت أن لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعة
وغير القوة النفسانية.

و ثالثها أن الخفة والنقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله النقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٨ الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقل- أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة- يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى أن ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله.

أقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض ولا صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لأن الثقل لا يتحرك إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازي بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من أن فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور- ليخرج عن الثقل الخفيف المتحرك إلى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمي إلى الفوق ثم إن قوله قوة [طبيعة] يدل على أن الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة أو ما به المدافعة. و رابعها أقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني و الطبيعي لا يكون إلا إلى جهة من الجهات والجهة الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الصاعد والقسري على خلاف الطبيعي وأما النفساني فقد يكون مستديرا- وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الإرادات. و خامسها أن الميل الطبيعي لا يوجد في الأجسام عند ما يكون في أحيائها الطبيعية.

قال الإمام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة إقناعية فضلا عن البرهانية. أقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج إلى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه

ولازمه عنده عدم المنع.
و سادسها أن الميل قد يراد به نفس المدافعة
و قد يراد به السبب القريب لها- وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها إليه
حين خروجها عن الموضع الطبيعي أو النفس عند الإرادة باستخدام الطبيعة
وكما أن من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لأن
الحركة الواحدة تقتضي قربا إلى موضع ما ويلزمه البعد عن خلاف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٩

جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه إلى
كل من المقصدين فكذلك من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان بالفعل في
جسم واحد سواء أريد بالميل نفس المدافعة أو سببها القريب منها فعلى ما
ذكرنا اندفع التناقض الذي أورده الإمام الرازي على كلامي الشيخ في
الموضعين من الشفاء.
أحدهما ما قال في الفصل الذي تبين فيه أن بين كل حركتين سكونا بالفعل-
ولا تصح إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون في
شيء بالفعل مدافعة إلى جهة وفيه بالفعل التثني عنها ولا تظن أن الحجر
المرمي إلى فوق- فيه ميل إلى أسفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث
ذلك الميل إليه إذا زال العائق- والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في
الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيد منها المتحرك من المحرك
يثبت فيه مدة إلى أن يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه وينحرق
به وكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي- فقله قوي عليه الميل
الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدأ
المدافعة أو قوتها بمعنى الإمكان الاستعدادي المقابل للفعل وأما الحلقة
الساكنة مع أنها المجذوبة إلى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين-
لا وجودهما ولا وجود مبديهما القريبين.

و سابعها أن الميل كما يكون إلى الجهات المكانية كذلك يكون إلى المقاصد
الكيفية والكمية والوضعية

بل الجوهرية كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو
السبب القريب للحركة ينقسم إلى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع
المتحرك- فتنقسم إلى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه وإلى ما
يحدثه النفس كميل النبات إلى التزايد في الكم وإلى الاستحالة في الكيف كميل
العنب من الحموضة بل من المرارة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الصفرة
وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر
خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس والكل عندنا بسبب
الطبيعة سواء كانت مسهلة أو مقهورة للنفس أو مقسورة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٠
بأمر خارج لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس إلا الميل المكاني والقسري
منه يختلف الأجسام في قبوله والتعصي عنه بأمور ذاتية أو عرضية
فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالأقوى بحسب
الطبع أكثر تعصيا وامتثاعا- من قبول الميل القسري والأضعف أقل امتثاعا
والاختلاف العرضي إما لعدم تمكن الفاسد منه كالرملة الصغيرة أو لعدم
تمكنه من دفع الممانع كالتبنيه أو لتخلخله الذي لأجله يتطرق إليه الموانع
بسبب هوله كالريشة أو لغير ذلك.

و ثامنها أنه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد

إحدهما بالذات والأخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة
متحركة يحركه بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد
بالفعل أحدهما بالذات والآخر بالعرض كحجر يحمله إنسان يمشي فإنه يحس
بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للإنسان
بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين أحدهما بالطبع والآخر بالقسر

كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشد ويضعف أما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالأكبر أشد ميلا من الأصغر أو في الكيف كالتكاثف والتخلخل فالأكثف أشد ميلا للهبوط من الألف وبعكس للصعود وفي الوضع كاندماج الأجزاء وانتفاشها - وقد يختلف أيضا بأسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه وأما القسري فبحسب سبب ما أشهدنا إليه.

إذا تقرر ذلك فاعلم أنه إذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري - يتقاوم السببان أعني القاسر والطبيعة فإن غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم أخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في إفنائها قليلا قليلا - فيأخذ الميل القسري في الانقاص وقوة الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشد بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨١

من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى.

و قد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة- المنبعثة فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبعثة من طباعه إلى أن تزول تلك الحرارة بأسباب خارجة شيئاً فشيئاً فيعود انبعاث البرودة من طباعه فإنه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون أبداً مكيفاً بكيفية واحدة متوسطة بين غاييتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه فتسمى حرارة وتارة أميل إلى تلك فتسمى برودة وتارة متوسطاً بينهما فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة مع ما يعاونها من الأمور الخارجية كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان- بل يكون دائماً ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسري أو طبيعي

وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة- كأنه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسري للماء أن خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي وكما في حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما في الحلقة التي تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن لأن بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها لا يجوز خلوه عنها.

و تاسعها أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهة واحدة

أحدهما طبيعي والآخر غريب أما الجسم الإبداعي الذي وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعي- كالأفلاك في حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء- وهي في غير أحيائها كان ذلك ممتنعا لأن قاعدة الإمكان الأشرف دلت على أنها في أقصى الممكن من قواها الطبيعية فيميلها بالغة إلى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج- وأما في غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فإن الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد أن يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٢

و عاشرها أن المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا و يقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقل إلى السفلى والخفيف إلى فوق وغير الطبيعي مختلفا ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى بأسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى اعتماد واحد بالنسبة إلى السفلى ثقلا وإلى العلو خفة وإن لم يكن له بالنسبة إلى سائر الجهات اسم مخصوص.

و ذهب بعض آخر إلى أنها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة إلى جهتين ومنهم كالجبائي على أن الاعتماد لازما كان أو مختلفا غير

و قال أبو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الألوان والطعوم وقال الجبائي إن الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وإنما ولدهما الحركة- فإن من فتح بابا أو رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه في المقصد وأبو هاشم على أن المولد للحركة والسكون هو الاعتماد.

و استدل أيضا بأن حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر المرمي لأنه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي إليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك- لجواز أن يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في أجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الأمر كذلك وإلا لزم الانفصال وإن أريد بالذات فالأمر بالعكس- إذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح أن يقال تحركت اليد فتتحرك الحجر دون العكس فالأقرب لمن قال بالتوليد أن المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فإنه يولد أشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لأنه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده أوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم إلى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده للألم بشرط توليده تفرق الاتصال والأصوات بشرط توليد ده المصداقة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٣
هذا تقرير مذهبهم في الميل وأما على قوانين الحكماء فقد علمت أن الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وأنه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه وإنما الباقي في كل جسم شخصي هو الطبيعة الجوهرية المقومة له وأما الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول إلى المطلوب من أنه يفعل الإيصال لأنه المحرك والمدافع إليه- والمدافع هو بعينه الموصل

إليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل إلى أن الوصول ولا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي بقاء الحركة بل استحالتهم لأن المستدعي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعاً كان أو قسراً أو إرادة وهو غير باق في زمان الوصول إلى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك إليه لاستلزامه تحصيل الحاصل.

و حادي عشرها أن الميل هيئة قارة
و إن وقع في بعض أفرادها تدريج وليس كالحركة التي لا يتصور إلا تدريجاً
لشيء كالأين والكم وغيرهما وذلك لأن الميل لا بد من وجوده عند
الوصلات إلى حدود مطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود في حد غير
منقسم كان موجوداً في آن وإن استمر قبله أو بعده أيضاً.
و ثاني عشرها أن لا تفاعل بين الثقل والخفة
إذ الثقل يوجب حركة الجسم إلى جانب المركز والخفة إلى جانب المحيط فكل
منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد
الجسمين إلى غاية التباعد يستحيل أن يجتمعا حتى يتفاعلا.
و قد علمت أن السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة إنما حصل من
تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل
هما منعدمان جميعاً في ذلك الزمان إلا في الطرفين ففي آن أوله كان آخر
زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى أزالته وفي آن آخره كان أول
زمان الميل الطبيعي وقد أحدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل
القسري

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨٤
فصل (٦) فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها
فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وإنما يقع الاشتباه في مثل هذه
الأمر لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الأجزاء
والملاساة استوائها وهما من باب الوضع على أن المحسوس ليس مجرد

الوضع أيضا بل أمر آخر من صلابة أو لين أو حرارة أو برودة أو غيرهما فليسا من هذا الباب.

أما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تعكير في سطحه منها وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لأنه موجود مع عدمهما ولأن اللين غير محسوس بالبصر وهما محسوسان به- فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار وكذا الصلب فيه أمور بعضها عديمي وهو عدم الانغمار وبعضها وجودي فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها. أما العدم فظاهر أما الشكل فقد علمت أما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية. و أما سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعني الأربع الفعيليتين والانفعالييتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الأجسام الطبيعية.

و أما الكيفيات المذوقة وإن ناسب أن تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس- لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا إرداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع- استمدادا من فاعل الخير والجود واستجلابا لإفاضة العلم وإكماله الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨٥ الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه فصول فصل (١) في إثبات الألوان ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقة للون أصلا

بل جميع الألوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة غيرهما فإن البياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء- للأجسام الشفافة المتصغرة جدا

لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فإنه لا سبب هناك إلا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي - وأما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج أجزائه. و الحاصل أن البياض هو راجع إلى النور والسواد إلى الظلمة وباقي الألوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد إلى الماء نظرا إلى أنه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح ولأجل هذا يميل الثوب المبلول إلى السواد - والمحققون على أنها كيفيات متحققة لا متخيلة وإن كانت متخيلة في بعض المواضع أيضا - وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الأسباب لا ينافي تحققها وحدوثها بأسباب أخرى - التي هي باستحالات المـــــــواد.

[كـــــــلام الشـــــــيخ فـــــــي ذلـــــــك]
و اعلم أن الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثمانية الفن الرابع من الطبيعيات أنه لم يعلم أنه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور أم لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال إنه لا شك في أن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكننا ندعي أن البياض قد يحدث من غير هـــــــذا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٦
الوجه بوجوه- أحدها كما في البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضا مع أن النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل أخرجت الهوائية عنه ولهذا صار أثقل.

و ثانيها كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يختلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الإبياض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الإبياض فليس إبياضه لأنه شفاف متفرق قد دخل فيه

الهواء وإلا لم يجف بعد الإبياض وكما في الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويك مع أن تفرق الأجزاء ومداخلة الهواء فيه أظهر. و ثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون تارة من البياض إلى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة إلى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة إلى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركيب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد ولم يكن اختلاف إلا بالشدة والضعف لهما. و رابعها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الألوان إذ لو لم يكن اختلافها إلا لاختلاط المشف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر وغيرهما إلا البياض لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربة. هذا تلخيص ما أفاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركيب بين السواد والبياض أقوى من دلالتهما على أن سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أن في كل منهما موضع نظر لجواز أن يقع تركيب السواد والبياض على أنحاء مختلفة وأن يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٧

و العجب أن صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض ولرؤية لون البياض أنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبته إلى السفسطة حاشاه عن ذلك. و منهم من نفى البياض وأثبت السواد تمسكا بأن البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ- ودفع بأن قولهم للأسود أنه غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق- إذ كذبهم الشيب بعد الشباب وإن عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه أن الصبغ المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط وينفذ

والمبيضات غير نافذة ونقل عن أصحاب الإكسير أنهم ينتقلون نحاسا كثيرا
برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بأن مادة
البياض تقبل الألوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على أن مادة البياض عارية
عن اللون

و دفع بأنه يجوز أن يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الأول
ولزم سبب الثاني

أقول لا شبهة في أن القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر
فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن أن يتصف بلون آخر وكذا في السواد
وسائر الألوان بلا فرق فإن فرق بأن انسلاخ السواد عن محله غير ممكن
كان رجوعا إلى الوجه الأول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من أضعف
الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ
كالأعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي.
و ربما احتج بأن محل البياض يقبل جميع الألوان وكل ما يقبل الشيء يجب
أن يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب أن يعرى عن الألوان كلها.
و الجواب أن الصغرى كاذبة لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذي فيه فلا
يلزم إلا عراؤه عن غير ذلك البياض وإن أريد بالقبول المجامع للفعلية منعنا
الكبرى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨٨
و هو ظاهر.

و ربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع
الاتصاف به واللازم باطل فكذا الملزوم وهو منفسخ بأن القضية مشروطة فلا
يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك حق.
تتم

اعلم أن كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعي أو نضج طبيعي -
وبالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعه في محل وإن

كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعي كالألوان والقزحية والزجاجية وألوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور بأجزاء صغيرة وكلا القسمين موجودان لكن أحدهما مادي حاصل بانفعال المادة والآخر من تعينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الأبصار حسب اختلاف المظاهر. ثم إن القائلين بكون السواد والبياض كقيتين حقيقتين - منهم من زعم أنهما أصل الألوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه وجوها ضعيفة. و منهم من ذهب إلى أن أصول الألوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى أن المشاهدة إنما تقيد أن التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص وأما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب ولا يكون له حقيقة مفردة فلا فصل (٢) ففي النور المحسوس و اعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٩

نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه أنوار عقلية ونفسية وجسمية والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشدة - وما سواه أنوار متناهية الشدة بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها وإن كان بعضها كالأنوار العقلية لا يقف آثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى الأجسام الكثيفة فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الأعدام والإمكانات كما بيناه في شرحنا لحكمة الإشراف وإن أريد به هذا الذي يظهر به الأجسام على الأبصار فاختلّفوا في حقيقته فمنهم من زعم أنه عرض من الكيفيات المحسوسة. و منهم من زعم أنه جوهر جسماني

لكن ينبغي على من يرى أنه عرض أن يعلم أنه ليس من الأعراض التي تحصل بانفعال المادة وبلاستحالة بل يقع دفعة من المبدأ الفياض في

و الثالث أن كونها أنوارا إما أن يكون عين كونها أجساما وإما أن يكون مغايرا لها والأول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم وإما أن قيل إنها أجسام حاملة لتلك الكيفية تتفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا أيضا باطل لأن تلك الأجسام إما محسوسة أو غير محسوسة فإن لم تكن محسوسة كانت ساترة لما وراءها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الأمر بالعكس فإن الضوء كلما ازداد قوة ازداد إظهارا. و الرابع أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستتير وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن ينتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة- لا سيما والخرق على الأفلاك ممتنع. أقول وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الإشراق. أما الوجه الأول فلأن كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل مما يوجد دفعة بلا حركة. و أما الوجه الثاني فلنقول أن قيام المجعول بلا مادة إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الإفاضة فإذا طرأ المانع لم يقع الإفاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لأن وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩١

عدمه فعند انسداد الباب عن الإفاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا أو جوهرًا والسر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة- وشركة الهيولى كسائر الجواهر والأعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة- لو فرض حجاب بينها وبين مبدئه الفاعلي إلا بعد زمان وعقيب استحالة. و أما الذي ذكره ثالثا فجوابه أن المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود فإن مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود

الجسم حين جسميته- فما ذكره مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته وإلا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية- ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم.

و الحل فيهما جميعا أن مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفاهيمات المختلفة قد تكون في الأعيان ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها وأما المذكور رابعا- فلأن مبناه أيضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرى الجوهرية والجسمية فصل (٣) في حقيقة النور وأقسامه النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بأنه كيفية هي كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر- تعريف بما هو أخفى وكأن المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بأنه كيفية اختلفوا. فمنهم من ذهب إلى أنه عبارة عن ظهور اللون فقط «١» وقالوا إن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتبه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٢

القرب والبعد عن الطرفين فإذا ألف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول وظن أن هناك طريقا وشعاعا وليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه أن ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة. فزعم أنها كيفية زائدة ولذلك إذا قوي البصر بنور السراج لم يراها وكذا نسبة لمعان السراج إلى لمعان القمر ونسبة لمعانه إلى نور الشمس من حيث إن لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس

ليس إلا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه في نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا يحس بها. ثم إذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلك الألوان فلا جرم يحس بها هـذا بيان مذهبهم. أقول لا بد أولا من تحقيق محل الخلاف في أن النور كيفية زائدة على اللون أو نفس الظهور. فنقول من قال بأنه نفس الظهور فهو لا يخلو إما أن يريد به الظهور أو مجرد هذه النسبة والثاني باطل وإلا لكان الضوء أمرا عقليا واقعا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا أصلا لكن الحس البصري مما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والأمور الذهنية لا يؤثر مثل هذا التأثير فثبت أن الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون أمرا وجوديا لكن بقي الكلام في أنه عين اللون أو غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على ضوابط الإشرافيين عند مقاوماتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الرأي على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم وأما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٣

اللون والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة- الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسبية أو غير نسبية والأول باطل لأن النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد- والأول يقتضي أن لا يكون مستتيرا إلا في أن تجدده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا باطل لأن الضوء

أمر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية.
و الثاني أن البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً وكذا السواد فلو كان ضوء كل
منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضداً لبعضه وهو محال لأن ضد
الضوء الظلمة.
الثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذي لا يكون مضيئاً وكذا سائر
الألوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور إذا وقع عليهما الضوء
فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر.
الرابع أن الجسم الأحمر مثلاً المضيء إذا انعكس منه إلى مقابله فتارة
ينعكس الضوء منه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معا إذا
قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال
أن يفيد لغيره لمعاناً ساذجاً.
فإن قيل هذا البريق عبارة عن إظهار اللون في ذلك القابل.
فنقول فلما ذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه أخفى ضوء المنعكس
إليه وأبطله وأعطاه لونه نفسه.
أقول أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو
صفة حقيقية من شأنها أن ينسب ويضاف إلى القوة المدركة وبهذا الاعتبار
يقع له التجدد.

و قوله يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران
بالاعتبار كما أن الماهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغايران
بالاعتبار فإن الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام
والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٩٤
الظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا
الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة وقد مرت الإشارة إلى ضعف
الأدلة الموردة على إبطال كون الألوان غير زائدة على مراتب تراكيب الأنوار

فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح أيضا لو قال أحد إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة.

و أما الوجه الثاني فهو أيضا مندفع بما مهدنا وبأن الألوان وإن لم يكن غير النور - إلا أن مراتب الأنوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين أعداد من النور وإمكانها وفعليتها وقوتها وضعفها وأصلها وعارضها وأعداد من الظلمة أعني عدم ملكة النور وإمكانها وفعليتها وقوتها وضعفها وأصلها وفرعها فإن هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والأعداد والإمكانات - فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الألوان التي نراها فيقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بأن الضوء عين اللون لم يقل بأن كل ضوء عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه أن لا يطرأ وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام وبعضها أمور متضادة لكن بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أن الموجودات متخالفة الأحكام وبعضها أشياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع أن الوجود والماهية واحد وكذلك النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكي.

و أما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بأدنى أعمال روية فإن عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوؤه فقط وذا

عند قصور «١» الضوء واللون أو قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس إليه على أن الكلام في مباحث العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صقالته- فإن الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له إليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس إليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أو من أحدهما أيضا

فصل (٤) في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء ضوء المضيء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء وإلا فعرض كالقمر ويسمى نورا أخذا من قوله تعالى هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا أي ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو أيضا ذاتي وعرضي والأول يسمى شعاعا والثاني كما للمرأة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الأرض الضوء الأول- وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا أولا وثانيا وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة- إلى أن ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عديمي لأننا إذا أغمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئا فوجب أن لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولأننا لو قدرنا خلو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٩٦

الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى ولا إضافة قوة إمكانية لم يكن حاله إلا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن أمرا وجوديا بل سلبيا محضاً «١».

و اعلم أن الألوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ وأتباعه- والدليل عليه أنا لا نراها في الظلمة فهو إما لعدمها أو لوجود عائق عن الإبصار والثاني باطل فإن الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما إذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فإذا صار المرئي مستتيرا رأيته ولا يمنعك الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية. و يدفع بأن اللون إذا كان في نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب أن يكون مدركا وإلا لم يكن في نفسه مرئيا. و لقائل أن يقول لا شك أن اللون له ماهية في نفسه وله إنه يصح أن يكون مرئيا- فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم. و بالجملة للجسم مراتب ثلاث استعداد أن يكون له لون معين ووجود ذلك اللون وكونه بحيث يصح أن يرى فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا أصل وجود اللون. أقول والأولى أن يجعل هذه المسألة متفرعة على مسألة كون اللون عين الضوء أو غيره فإن كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة وإن كان غيره أمكن أن يكون موجودا في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الإبصار.

تذنب-

ربما يظن أن الظلمة من شرائط رؤية بعض الأجسام كالأشياء التي تلمع بالليل

نفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن أن يكون الظلمة شرطاً لوجود اللوامع مبصرة وذلك لأن المضيء مرئى سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء أو في الظلمة وأما الشمس فإنما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة وأما الكواكب واللوامع فإنما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوءها وإذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف وأما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا جرم ترى. و بالجملة فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر أن الظلمة ليست من شرائط هذا الباب الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه فصول فصل (١) في علّة حدوث الصوت علتة القربية تموج «١» الهواء وسبب التموج إمساس عنيف أو تفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرياس فيحصل من كلا الأمرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع- أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون إلى أن ينتهي ذلك إلى الهواء الذي عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الحكماء المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٩٨ الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعمه آخرون فإن التموج محسوس باللمس لأن الشدّيد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج بصوت ولا القلع والقرع وأيضاً الشيء قد يعلم منه أنه تموج أو قلع أو قرع ويجهل كونه صوتاً وقد يعلم الصوت عند ما يكون الأمور الثلاثة مجهولة فهي غيـر الصوت

فصل (٢) في إثبات وجود الصوت في الخارج

فصل (٣) في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصداء والطنين

والحرف

سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الأجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئة- يتأدى إلى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل أضداد هذه الأسباب وهي البمية وكلتاها محتملة للزيادة والنقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس.

و أما الصداء فحصله لأن الهواء إذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل أو جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف إلى جانب الخلف ويكـون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٠
شكله شكل الأول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها إلى الحائط أن يرجع القهقري- فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء وإذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنيناً كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع وأما الحرف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ ومعرضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمفروض في عبارة بعضهم.
أقول والكل صحيح وجهه أن نسبة تلك الهيئة إلى أصل الصوت كنسبة الفصل إلى الجنس لا كنسبة العرض إلى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وإنما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بأن يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل أي الزيرية والبمية احتراز عنهما فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزاً في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازاً عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فإن التميز بها لا يكون تميزاً في المسموع لأنها ليست

بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالأولى به أن يكون احترازا عن مثل الغنة والبحوحة.

بقي الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعا- وفي أن الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة. قال بعض العلماء والحق أن معنى التميز في المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعا بل أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا خفاء في أن هذا التعريف وأمثاله التي للمحسوسات تعريف بالأخفى- بل المقصود مزيد توضيح للماهية الواضحة عند العقل وتنبينه على خواصها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠١

فصل (٤) في تقسيم الحروف إلى صامت ومصوت وإلى آني وزماني

الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف ويسمى المصوتة المقصورة والألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها أعني الألف من الفتحة- والواو من الضمة والياء من الكسرة يسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لأنها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان إذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة.

و ليست الألف إلا مصوتا وإطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون هاهنا ما هي من خواص الأجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجة إلى مخرج إحدى المدات فإلى الألف فتحة وإلى الواو ضمة وإلى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت.

إنما الخلاف في أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا أو لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من إشباع حركة تجانسها

فلا يتصور إلا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لأن كل سليم
الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن وإن كان مرفوضا في لغة العرب
وينقسم الحرف باعتبار آخر إلى آني وزماني لأنه إن أمكن تمديده كالفاء
فزماني وإن لم يكن كالطاء فآني.
و إنما يوجد في أول زمان إرسال النفس كما في طلع أو في آخر زمانه كما
في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الأمرين وعروض الآني الصوت
يكون بمعنى أنه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء
والخاء ونحوهما- مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها أفراد
متماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠٢
و اعلم أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا
ومع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا.
الأول مثل ل بالفتح أو الضم أو الكسر.
و الثاني مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع
صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطوع الممدود في الوزن.
و اعلم أن الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة وعشرين في لغة العرب وما
سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي أنواع متخالفة يختلف أفراد كل
منها بعوارض مصنفة أو مشخصة أما التصنيف فكا لاختلاف بكونها ساكنة
أو متحركة مضمومة أو مفتوحة- أو مدغما أو مدغما فيه وغير ذلك وأما
التشخيص فكون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الآن أو في وقت آخر ويتلفظ
به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص وإيراد هذه المسائل أليق
بـ العلوم الطبيعية

الباب الخامس في الكيفية المذوقة والمشمومات وفي إثبات عرضيتهما وفيه

فصل

فصل (١) في الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمة الطعم أو ذوات طعوم

و الأول هو التفه المسيخ وهو إما عادم الطعم حقيقة وإما عادمه حساً فقط- فإن النحاس والحديد وأمثالهما مما لا يتحلل منه شيء يغوص في اللسان فيدركه ولكن إذا احتل في تحليليه وتلطيفه ينفصل منه أجزاء صغار يظهر له طعم قوي وأما الذي له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة في أفراده تسعة أقسام- الحرافة والملاحاة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة- وذلك لأن ذا الطعم إما لطيف الجسم القابل أو كثيفة أو معتدلة والفقاء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٤، ص: ١٠٣
في الثلاثة إما حرارة أو برودة أو قوة معتدلة بينهما فالحر إن فعل في الكثيف حدثت المرارة وإن فعل في اللطيف حدثت الحرافة وإن فعل في المعتدل حدثت الملوحة- والبارد إن فعل في الكثيف فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل إن فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه- فالحرارة أسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لأن سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته أجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فإنها إن كثرت أمـرت.

و مما يدل على أن المالح دون المر في السخونة أن البورق والملح المر أسخن من الملح المأكول والعفص أبرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة- أولاً فيها عفوصة شديدة التبريد فإذا اعتدلت قليلاً بإسخان الشمس المنضج لها مالت إلى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل إلى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه أيضاً.

و قد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ

وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه في الهندباء ويشبه أن يكون هذه الطعوم إنما يكون بسبب أنها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز. فمن الطعوم المتوسطة بين الأطراف ما يصحبه تفريق وإسخان ويسمى الجملة حرافة وآخر يصحبه تفريق من غير إسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من أحكام الطعوم وأما الزائد على هذا القدر فاللائق بإيرادها فيه علم

الط

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٤
فصل (٢) في الروائح المشمومة ليس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من

جها

أحدها جهة الإضافة إلى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة السرجين.

و ثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال طيبة ومننتة من غير تحصيل

معنى

و ثالثها أن يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة- كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب إليها ويعرف فهذا آخر الكلام في أحوال الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره.

و أما الكلام في كيفية الإحساس بها فسيأتي في القسم الثاني لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام أرفع من هذا النمط سنعود إلى ذكره وتحقيق وجود آخر لها ولغيرها وإثبات أن لها كينونة صورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الأضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد- وموطن النفوس الإنسانية عند المفارقة عن هذه

القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي للكيف القوة واللاقوة وفيه فصول

فصل (١) في أنواعه أنواع هذا القسم من الكيفية ثلاثة الأول استعداد شديد على أن يفعل كالممرضية واللين ويسمى باللاقوة. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠٥ و الثاني استعداد شديد على أن لا يفعل كالمصاحية والصلابة. و الثالث استعداد شديد على أن يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة أما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلاثة ويكون تمام الأمر المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعاً لمطلق الكيف وجنساً لهذه الثلاثة فقد ذكر أمران - أحدهما أنه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج. و ثانيهما أنه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث أمر خارج بمعنى أن حدوثه مترجح به والثاني أولى من الأول لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعاً من الكيف وهذا الرسم متناول للأقسام الثلاثة لأن الفاعل والمنفعل يشتركان في أن حدوث الحادث إنمياً يــــتم بهــــا. ثم إن القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك والأقسام الثلاثة المشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها.

قال الشيخ في قاطيقورياس وأما الجنس الآخر من أجناس الكيفيات التي هي أنواع الكيفية العامة فيجب أن يتصور على أنه استعداد جسماني كامل نحو أمر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الأولى ولا قوة الجواز فإن كل إنسان بالقوة صحيح ومريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي - وافرة من جهة أحد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء أن يقبل المرض أو أن يصرع غيره فقط كيف كان بل أن يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة أو يرجح - لا قبول

الصرع على قبول الصرع والمصاحبة والمراضية والهيئة الصارعية والهيئة الانصراعية والصلابة المترجح فيها أن لا ينغمر واللين المترجح فيها أن ينغمر ————— من هذا الباب انتهى —————.

ثم اعلم أنه لا خلاف في أن القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع وأما أن القوة على الفعل هل هي داخلية تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه والشيخ أخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فإذا أريد تلخيص معنى —————

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٦

جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنه كيفية بها يترجح أحد جانبي القبول واللاقبول لقابليها.

و أما بيان أن القوة على الفعل لا تصلح أن تكون داخلية تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولاً إلى أن يعرف أصلاً كلياً وهو أن جهات الفعل دائماً يكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء أثر إذا خلى وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج في فعلها إلى قوة زائدة عليها وإذا فرض إضافة قوة أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إياها وإذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئاً آخر إن كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولاً قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلاً فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعالية أولاً وبالذات وللفاعلية بالعرض - فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً بل إنما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلاً لشيء بعد أن ————— يكمن —————

فصل (٢) في تحقيق ما ذكرناه بوجهه تفصيلي

قال الشيخ في قاطيقورياس لمشكك أن يتشكك في أنه هل المصارعة في هذا

الباب داخلة من حيث إن لا ينصرع أو من حيث ينصرع فإن كانت من حيث لا ينصرع يكون المثونة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو تأكد أحد طرفي ما عليه القوة الانفعالية في أن يفعل وأن لا يفعل لكنه يعرض أن يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الأقسام - إذ لا يصلح أن يوجد في الأجناس الأخرى أو يصعب وإن كان من حيث ينصرع فإن الشبهة الأولى تتأكد وكأنك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصارعية القوة الأولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الأشد والأضعف بل هذه ككمال لتلك من جهة موات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٧
الأعضاء نسبتها إليه نسبة شدة الذكاء والفهم إلى النفس الناطقة.

فنقول الآن المصارعة يجب أن يعلم أنها متعلقة بأمر ثلاثة أمر في البدن وأمر في القوة المحركة وأمر في القوة الدراكة أما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية بحبل المصارعة كمعرفه صناعة الرقص والضرب بـ العود.
و بالجملة فهو من أصناف المعرفة بكيفية أفعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة وأما ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف العضل على إدراك الغرض في المصارعة فهاتان إما حالتان إن ضعفتا وإما ملكتان إن قويتا وتمكنتا وليس من الأمور البدنية الصرفة.
و أما الثالث وهو الباقي فهو أمر بدني يقوى وهو كون الأعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهة وتقرر أن هذا الجنس هو استكمال استعداد أحد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما إذا وجد كان انفعالا بالفعل كالمراضية أو شديد الاستعداد لأن لا يوجد فيه وهذا كالمصاحبة.
و بالجملة فإن هذه القوة إما أن يستكمل آخذة نحو التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة وإما أن لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية انتهى.

و ربما قيل إن القدرة على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث إنها قدرة واعتبار من حيث إنها قدرة شديدة ومن حيث إنها فاعلة بسهولة فهي من حيث إنها قدرة فهي من الحال أو الملكة ومن حيث إنها شديدة أو فاعلة بسهولة فهي من هـ _____ ذا النـوع.

فأجيب كما في الشفاء بأن الذي فيه قوة أن ينصرع أشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع أشد ففيه قوة الانصرع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الأمرين حاصلة ولكنها في أحدهما أقوى وفي الآخر أضعف فهذا الاختلاف إما أن يكون في الماهية أو في العوارض فإن كان في الماهية وجب أن لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فإن الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج وإذا لم يكن الشدة موجودا آخر بل القوة القوية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٨

موجود واحد وهو بماهيته الوجدانية مخالفة للقوة الضعيفة فإذا كانت تلك الحقيقة داخلية في أحد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وإن كان الاختلاف بينهما في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود.

و أما وجه بطلانه فلأنه يلزم أن يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة لا لقوة أخرى انضافت إليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصير بها أشد تأثيرا وفعالة وهذا محال وأما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القوة القوية إذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلية في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلية فإن مثل الشيء ء إذ لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ء أيضا تحت ذلك الجنس.

و مما يحتج به أيضا على بطلان مذهبهم أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق- فلو كانت داخلية في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومهما بجنسين وهو محال فثبت بهذا أن القوة الشديدة غير داخلية في هذا الجنس

فصل (٣) في تحقيق أن اللين والصلابة من أي جنس من أجناس الكيف قد مرت الإشارة في قسم الكيفيات اللسمية إلى أن أحدهما أعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللانفعال والآخر أعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدما للآخر أولى من العكس فإن لم يكن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة- فهما إذن كقيمتان وجوديتان ولكن لأحد أن يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلاثة أشياء أحدهما عدمي والآخران وجوديان أما العدمي فهو اللانغمار وأما الوجوديان فأحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عديمًا لأنه علة الأمرين الوجوديين وعلة الوجودي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠٩ وجودي فذلك الاستعداد أمر وجودي.

و أيضا فالانغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لأنه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لأنه متكتم وإذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع أن يكون هناك كيفية أخرى تقيد هذه القابلية لأن ما ثبت لذات الشيء لا يكون بعلة أخرى وإذا ثبت إن استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب أن يكون الاستعداد نحو اللانفعال لعله وجودية أو يستحيل أن يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد ولا أيضا زوال وصف عن المادة إذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة الاستعداد للانفعال فالاستعداد للانفعال أمر وجودي فمن هذه المعاني يغلب على الظن أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة. أقول يمكن حل هذا الإشكال بأن تعريف الأشياء الواقعة تحت الأجناس المحصلة- قد يكون بأمور عدمية أو نسبية أو بشيء يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه أي كون الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لأمر وجودي بصفة عدمية وكون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقولة أخرى وهي بمقولة

أن ينفعل فكون اللين والصلابة وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفية أعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف أحدهما بعدمى والآخر بوجودى من مقولة أخـ

و أما قول القائل أن علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما متكما فممنوع إذ لا نسلم أن مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل وهي الانغمار وإن كفى لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فإذا لم يكف الجسمية مع المادة الأولى والكمية للانغمار فلا بد هاهنا من حالة وجودية أخرى هذا ما سنح لي في دفع الإشـ

لكن بقي شيء آخر وهو أن الاستعداد والاستعداد أمور عقلية كالإمكان والامتناع والوجوب ونظيرها فهي إما عدمية أو إضافية والإعدام ليست تحت مقولة والإضافات تحت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٠
مقولة الإضافة.

فبقي الكلام في أمور هي مقتضية لعدم أو إضافة لكن نعلم بالضرورة أنه إذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وإن لم يكن كيفية وجودية أخرى يسمى الاستعدادية وليس المخلص عن هذا إلا بأن يقال إن كون المادة بحيث يكون الإمكان الذي فيه نحو القبول أو اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية أو شدة كيفية حصلت فيها حالة غير الإمكان والجواز العقلي لأن ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لأحد الطرفين بخلاف هذا الإمكان وغير نفس الكيفية ولا داخلية فـ

القسم الثالث فى الكيفيات التي توجد فى ذوات الأنفس
و هي على الجملة منقسمة إلى الحال إن لم تكن راسخة وإن كانت راسخة
سميت بالملكة- قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا يجب

تغاييرهما بالذات فإن الأمر النفساني في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فإذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم تصير ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا.

أقول من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغي أن ينظر في أمر الحال والملكة في باب العلم فإن الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الأعراض التي موضوعة عنها النفس.

و أما إذا صار العلم ملكة فلا بد أن يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرها فعلا لمثل تلك الصور وأمثالها والفاعل كيف يكون متحد الهوية مع المفعول كيف وهذا الاستحكام كمالية لما كان أولا حالا غير مستحكم وعندهم أن الأشد والأضعف مختلفان نوعا فهما بأن يختلفا شخصا كان أولى. و اعلم أنه إذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما أو قدرة ما فحصول الصورة العلمية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١١

الثابتة لنفوس الأفلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والإرادة التي لها وكذا علوم العقول - كما اشتهر عند متأخري الحكماء وقوم ممن قبلهم أنها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لأنها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد لصور حاصلة وليست أيضا داخلية في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة ولا التي في الكميات فيشكل الأمر فيها على قانونهم في تقسيم كيف إلى أنواع محصورة في الأربعة فإذا أريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بكمال غير محسوس - ولا يؤخذ في حد الملكة القوة والقدرة بل هيئة ثابتة لا يحسن جنسها أو يؤخذ لها قسم آخر.

فيقال إما حال أو ملكة أو أمر آخر غيرهما لتدخل فيها الإرادة الكلية لنفوس الأفلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كمالا غير استعدادي يوجب ثابت لا

يـزول ويـقسـم الحـال والملكـة.
و اعلم أنه يندرج تحت هذا النوع أعني الحال والملكة « ١ » أنواع كثيرة غير
محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل وأما في كتب
الصوفية فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمئة
ونحوها فلنذكر من الأنواع التي جرت العادة بذكرها هاهنا كلا في مقالة إلا
العلم فإنه لشرفه وغموض مسائله أفردنا للبحث عن أحكامه وأحواله بابا على
حدة وأما سائر الكيفيات كالقوي والأخلاق فها نذكرها في فصول
فصل (١) في القدرة
قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من أنها حالة نفسانية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٢

للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم
يشأ وضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال
دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقا أن يصح منه صدور كل ما يشاء وإلا
لم يصح إطلاق القادر على غير الباري « ١ » جل اسمه من الحيوانات
وغيرها فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء ولا صدوره
وهذه القدرة التي في الحيوان صفة إمكانية- متساو نسبتها إلى وجود الفعل
وعدمه وصدوره وتركه لكن إذا ضمنت المشية أي الإرادة « ٢ » إليها خرجت
نسبتها عن صرف الإمكان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين إما
واجبا إن بلغت الإرادة إلى حد الإجماع أو راجحا إن بقي التردد.
و أما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام
الأتم- فهي خارجة عن حدود الإمكان بالغة إلى حد الوجوب كما في الباري
جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي إذا قيست إلى ممكن آخر
لم يجب وجوده عند وجودها- ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية
والمسببية بينها وليست نسبة قدرة الله تعالى إلى الموجودات كلها هذه النسبة
أي الإمكان فقط لأنها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت- فقدرته تامة الفعل لأنها

عين العلم والإرادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين إدراكه وإرادته لفعل أو ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت حينئذ فعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت أن نسبة القدرة التي هي في الحيوان إلى القدرة التي معها العلم والإرادة نسبة النقص إلى الكمال وكل ما يوجد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١١٣
في الناقص يوجد في التام إلا ما يرجع إلى القصور والفتور من الأمور
العدمية والإمكانية.

فلهذا يصح إطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وإن كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الأتم الأحكم بمعنى أن وجودا واحدا علم وإرادة وقدرة وكلها موجودة بوجود وحداني صمدي ولو كان الشرط في القدرة أن لا يكون عين الإرادة ولا مستلزما إياها حتى يلزم أن يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية لمقدور لا لوجود ولا لعدم أو لا بد أن يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه أو بعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة فإن التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا وإذا شرط فيها كونها مع عدم الإرادة أو إرادة العدم لزم كونها ناقصة فإن القدرة إذا كملت جهات مؤثرته ومبدئيتها وجب أن يقترن بالإرادة ووجب أن يوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة

فصل (٢) في الإرادة

و هي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه أن يكون معناها واضحا عند الفعل [العقل] غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما أن مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهي كشراب دواء كريهة ينفعه وقد يشتهي ما لا

يريده كأكل طعام لذيذ يضره وفسرها المتكلمون بأنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متأكد إلى حصول المراد وقيل إنها مغايرة للشوق المتأكد فإن الإرادة هي الإجماع وتصميم العزم إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا والفرق بينهما بأن الإرادة ميـل اختياري والشـوق ميـل طبيعي. قيل ولهذا يعاقب الإنسان المكلف بإرادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٤

هؤلاء جعلوا مبادي الأفعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع أو دفع الضرر والشوق والإجماع المسمى بالإرادة والقوة المحركة

و الأولون إنما أسقطوا الإجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد وفي جعل القصد والإرادة من الأفعال الاختيارية نظر إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بأن البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان - بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضرورة ومبادي الأفعال الاختيارية ينتهي إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطبعه القوة المحركة اضطرارا فهذه أمور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التي للأعضاء وأما إرادة الله فعند الحكماء - هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل. فإن هذا العلم من حيث إنه كاف في وجود النظام الأتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها إرادة والعلم فينا أيضا إذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب وأخبار المخبر الصادق فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي

و اعلم أن الحكمة بمعنى إدراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل. و أما غيرها من الملكات فلها طرفا إفراط وتقریط ومتوسط بينهما والفضيلة فـ في المتوسط ط لا فـ في الطرفين. أما الإفراط فلأن حصولها ضار لغيرها أعني ملكة العلم الذي هو أصل الفضائل- وأما تقریطها فلأن عدمها بالكلية أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي. و اعلم أن رعوس الفضائل النفسانية والأخلاق الإنسانية التي هي مبادي الأعمال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٦
الحسنة ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الأول التي إفراطها أفضل ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان هم———ا رذيلتان. أما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التهـور والجـبن- وهـذان الطرفان رذيلتان. و أما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخمـود وهـذان الطرفان رذيلتان. و أما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه على بعض الناس وظن أن الحكمة العملية المذكورة هاهنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال إن الحكمة إما نظرية وإما عملية وذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه فإن هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الأفعال المتوسط بين أفعال الجريـزة والغـباوة. و أما إذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لأن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بل التي هي إحدى الفلسفتين أرادوا بها

معرفة الإنسان بالملكات الخلقية أنها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس أو إزالتها وإخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية- وبالجملـة معرفة الأمور التي لنا مدخـلية في إدخالها في الوجود وإخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست غريزية بل متى حصلنا كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وإن لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا من حيث هي معرفة. و بالجملـة إن الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق- وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر منه وإفراطه أيضا فضيلة كما مر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٧
و الحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المبين لسائر الأخلاق وإفراطه كتقريطه رذيلة. فظهر الفرق بين البابين وإذا عرفت ذلك فمجموع الأخلاق الثلاثة المتوسطة- بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابلة الجور في أي جانب كان من الأطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم أو ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم
فصل (٤) في حقيقة اللذة والألم والملازمة
الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والألم هو إدراك الملائم وإدراك المنافي.

و زعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازي أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والآلام وجود دائم والتجربة أيضا يقوي هذا الظن فإننا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم

إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرت زالت اللذة «١» فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهي لطيف لا يكون لذته كلذة فقير بشي ء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته وكذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شي ء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصائب والأمراض أفراح في كثير من أوقات اتصافهم بها فلا بد لحل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٨ هذا الإشكال.

فنقول إما سبب هذا الظن فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات- وذلك لأن اللذة لا تحصل إلا بإدراك فهذه اللذات الحسية لا تتم إلا بإدراكات حسية- والإدراك الحسي سيما للمسي منه لا يكون إلا بانفعال الآلة عن ورود الضد وإذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسية وغيرها- إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلأجل ذلك ظن أن اللذة نفسها هي ذلك الانفعال- وأما بيان بطلان هذا الظن فلأن الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنة- التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا إليها سابقا حتى يقال بأن النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق وألم الفراق وكذلك ربما يدرك مسألة علمية من غير طلب وشوق إليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال بأن الاستلذاد لها لأجل زوال أذى الانزعاج الفكري وكذلك إذا أعطي له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال بأن حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب والشوق مع أن كل هذه الأمور لذية فبطل هذا المذهب.

قال الشيخ في رسالة في الأدوية القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الإحساس بالحلو للحاسة الذوقية وبالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور

و قال في فصل المعاد من المقالة التاسعة إن القوى تشترك في أن شعورها بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة- هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل قال فخر المناظرين اللذة والألم حقيقتان غنيتان عن التعريف. إذ كما أن التصديقات المكتسبة يجب أن تنتهي إلى تصديق غني عن البرهان- وكذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاءها إلى تصورات غنية عن التعريف وكما أن القضايا الحسية لا يحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الإنسان بألمه ولذته فتصور هذه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٠
الأمور المتقدمة على التصديق بها أولى بأن يكون غنيا عن التعريف بل هاهنا بحث لا بد منه وهو أن معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة أ هي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك وبتقدير كونه مغايرا لذلك الإدراك أ هو معلول له- أو لشيء آخر وإن لم يوجد إلا مع ذلك الإدراك.
فهذه أمور لا بد من البحث عنها وإلى الآن لم يتضح عندي شيء من هذه الأقسام بالبرهان ولكن الأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافي لأن التجارب الطبية شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس ولو كان الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم وبه ثبت أيضا أن إدراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الألم انتهى أقول دعواه أولا بأن اللذة والألم والعلم أمور غنية عن التعريف كما أن علمنا بأن لنا لذة أو ألما غني عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافي والملائم أو اتحادهما مع ذلك العلم. ثم استدلاله ثالثا على أن الألم ليس نفس الإدراك بالمنافي ولا مستلزما له أيضا- فهذا عجيب من مثله في الفضل والبراعة.

و أما البرهان على أن اللذة هي عين الإدراك بوجود الكمال وكذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والإنارة بعد تحقيق الإدراك والوجود والكمال أما الوجود فليس الأمر فيه كما توهمه هو ومن في طبقته وأتباعه من المتأخرين - من أنه أمر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وأمثالهما بل هو أمر عيني حقيقي يطرد به العدم فهو نفس هوية الشيء وبه يتشخص كل ذي ماهية والوجود مختلف في الأشياء ذوات الماهيات لأن وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس ووجود السماء غير وجود الأرض والوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت في أنواع الماهيات كذلك مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخيال الذي هو زوال الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٢١ ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله أيضا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فإن الوجود أو الكمال شيء وإدراك ذلك الوجود أو الكمال شيء آخر.

و أما العلم والإدراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير عبارة عن إضافة محضة بين العالم ومعلومه من غير حاجة إلى وجود صورة وإلا فلم يكن منقسما إلى التصور والتصديق ولا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه ولا أيضا حصل علم الشيء بنفسه إذ لا إضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من التجرد للذات المجردة أيضا ضربا من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسة عن أصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار أيضا.

و هذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم الإنسان بذاته إذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة

المجردة القائمة بذاتها فإن تلك الصورة علم ومعلوم وعالم أيضا لصدق مفهوماتها الثلاثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الإنسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالألوان الملمعة والأصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة- وقد يكون الصورة مضادة للعالم أو لبعض قواه فالأول كشعور الإنسان بصورة جهله وحمقه ورذائله. و أما الثاني فكإحساسه بالألوان الكدرة المظلمة والأصوات الكريهة والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة. فإذا تقرر ت هذه المعاني فعلم أن الوجود في نفسه خير وبهاء كما أن العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة وإذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون أيضا كمالاته إلا أن يكون مضرا ومضادا لكمال آخر له فإن وجود الحرارة لو أمكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٢٢

لأن كمالاتها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا إليها بالعدم لذاتها وكل صفة يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالاته بل شر وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدوم لوجوده فالشر بالذات هو العدم.

فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذة- لما مر أن الوجود خير سواء أدرك أو لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراك- كان إدراكا هو محض الخير كان لذة وبهجة إذ كل أحد يعلم أنه إذا كان لشيء كمال وقوة كما يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة إذن عين الشعور بالكمال. و قولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا إثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات أن الوجود خير وإدراك

حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكل إدراك يكون ذلك الإدراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك أو لبعض قواه وأجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته أو لأجل بعض قواه ولذلك إذا حصل للشيء أمر وجودي يؤدي إلى زواله أو زوال شيء من كماله أو كمال قواه وكان ذلك الأمر صورة إدراكية له فإدراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد لشيء إذا حصل كان ضارا له والإدراك الضار بالشيء ألم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار إدراكا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين أجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا وخيرا له وليس بألم. و أما إذا وقع تفرق اتصال في العضو اللمس وحصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الإدراكية عين التفرق كانت بعينها شرا وألما. و اعلم أن صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه إذ لو كانت نفس التفرق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٣

لم يكن ألما إذ لا ألم للهوى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في المعنى «١» لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا أيضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون ألما له ولا لذة لأن ما خرج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضد كمال له. و بالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال والألم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضد. فثبت بالبرهان أن اللذة نفس الإدراك بالملائم والألم نفس الإدراك بالمنافي. و أما استدلاله على أن الألم غير الإدراك بالمنافي بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مؤلم أنا لا نسلم أن إدراكه حاصل لما هو مناف له- فإن الألم إدراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الإنسان قوى متعددة

لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم إذ لا يحس بألمه سيما وقد
صار مألوفاً بدوامه.
لأننا نقول كل تفرق وإن كان صغيراً لكن جملتها كثيرة جداً لأن التغذية والنمو
شيء غير مختص بجزء دون جزء وإذا كان كذلك فلو كان تفرق أجزاء البدن
غير مؤلم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لأن حكم الأمثال واحد ولما لم
يكن كذلك علمنا أن التفرق غير مؤلم لذاته بل إذا كان معه سوء مزاج.
الثالث أن التفرق لو كان سبباً بالذات لما وقع الأثر متأخراً عنه بحسب
الزمان والزم لازم باطل
لأن قطع العضو متى حصل بآلة في غاية الحدة وبأسرع زمان لا يحس
بالألم إلا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج.
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٢٦
الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مولماً لكان الجراحة العظيمة أشد إيلاًماً من
لسعة العقرب
لكون التفرق في الجراحة أكثر.
و الجواب

أما عن الأول فبأن الانفصال ونظائره من الأمور التي تحدث - في
المواد القابلة عقيب استعداداتها بأسباب وشرائط ليست أعداماً صرفة لا حظ
لها من الوجود - بل لها قسط من الوجود ولما هيأتها تحصل في الخارج كسائر
الماهيات الضعيفة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع
منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية - من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص
وقصورات واستصحابها إياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات
فهي بأنفسها من الشرور «١» بالذات وكذا العلم بها - لأن كل علم متحد مع
المعلوم به ولأجل ذلك صح عد الألم من الشرور بالذات.
و من هاهنا يندفع الشبهة التي أوردها بعض المتأخرين على الحكماء - حيث
حكموا بأن الشرور بالذات هي الأعدام لا غير مع أنا نعلم بالضرورة أن الألم

وهو إدراك المنافي شر بالذات والإدراك أمر وجودي وذلك لأن الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء إن ذهنا فذهنا وإن خارجا فخارجا فكما أن وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان في الخارج وكذلك وجودات الأعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الأعدام فكذا إدراكات تلك الأعدام اعنى حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والإدراك من أفراد العدم بالذات- ولهذا يكون الألم شرابا لذات وإن كان من أفراد الوجود. والحاصل أن حقيقة الوجود في هذه الأمور العدمية التي هي أعدام الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع ماهياتها في الخارج وكذا حكم شرعية الآلام التي هي بعينها حضورها للمشاعر وخيريتها في كونهما متحدتين بالذات- متغايرتين بحسب المفهوم كالماهية والوجود فافهم ذلك واغتنم به فإنه كسائر نظائره

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٧

لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عما ذكره بأن الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو زوال الاتصال- ووجودي هو حدوث كثرة الاتصالات والمتصلات وهذا هو المؤلم دون ذلك العدم. أو نقول المراد من التفرق حركة بعض الأجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزمه لا محالة كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وأمكن إدراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج وإن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد أي الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجد لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الألم كسوء المزاج وهذا أجوبة جدلية. والتحقيق ما ذكرناه أولا وأما عن الثاني والثالث فبأننا لا نعني بكون تفرق الاتصال مؤلما أن نفسه مؤلم أو هو تمام علة الألم بحيث لا يتخلف عنه الوجد بل نعني أن الصورة الحسية من التفرق إن كانت في عضو حساس مع

التفات النفس إليه والشعور به من غير أن يصير تلك الصورة مستمرة مألوفة لما مر من أن الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع- وكون التفرق أليما بشرط أن يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو أو اتصاله فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو أو مادته كماله اللائق به وحينئذ يجوز أن لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء- والتحلل صورة مدركية للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصورة مألوفاً لا يضر ولا يؤلم- أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقيّة الصحة والقوة وتبقيّة البدن عن الفضول.

و ما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الأحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في أجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على أن التحقيق عندنا أن التغذية والتنمية ليستا مسـ_____تلتزمتين لمداخلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٨
أجزاء الغذاء بين أجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث إثبات القوى النفسانية في علم النفس.
و أقول أيضا إن الإنسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته إلى هذا الحد الذي بلغ إليه عمره إلا هذا الوجود التحليلي فيمكن أن يكون دائم الألف لكن لما لم يدرك نحو آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن أن لا ألم له ولذلك لو فرض إنسان قد أدرك ما لأهل النشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الأعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لمـ_____ات وجعاً وتألماً.

و بالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي أثبتناها للطبائع التي نحو وجودها وجود تبدلي حدوثه في كل آن يوجب زوال الحادث في الآن السابق ومع ذلك لا يقع الإحساس بألم التفرقة في هذا الوجود لما بينا من أن القوة الدراكة وجودها هذا الوجود ووجود الشيء غير مؤلم له كما

أن سوء المزاج لأحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مؤلماً لهذا
ملذا لذاك وأما الذي ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعه إلا بعد لحظة
فهذا لا يقتضي عدم كون صورة القطع مؤلمة فإن القطع إن كان مع شعور
به والتفات إليه كان مؤلماً البتة وإن كان مع عدم الشعور والتفات فلا يدل
على ما ادعاه أ لا ترى أن من صرف فكره إلى أمر أهم شريف كالخائض
في مسألة علمية أو إلى أمر خسيس أيضاً كاللعب بالشطرنج أو متوسط
كالابتلاء بوجع أقوى أو الوقوع في معركة أو الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا
يدرك ألم الجوع والعطش وكثير من المؤذيات وكذا حكم المستلذات.

و أما الجواب عن الرابع فبأن ذلك إنما يلزم لو كان ألم لسع العقرب
أيضاً لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل
بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون أقوى تأثيراً من الجراحة
العظيم

و ما ذكره إنما يرد نقضا على من لم يجعل التأثير إلا لتفرق الاتصال دون
سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس وأتباعه على أنه يمكن الجواب من قبلهم
بأن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٩
سبب الإيلام الشديد في السموم ربما كان لأجل تقطيعات كثيرة في العضو
مع وجود القوة الحسية وأما قطع العضو ففيه تفريق واحد ومع ذلك لم يبق
القوة اللمسية- التي للعضو المفصول بل للباقي كان المحل الباقي الذي
وصل أثر القطع إليه أو قبل ذلك القطع أقل قدراً من العضو الذي سرى فيه
أثر التفريق الحاصل من ذلك السم.
و اعلم أن لكل من هذه المذاهب وجه صحيح- أما الذي ذكره الأطباء فيمكن
تصحيحه بأن المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لأن هذه
الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين الوحدة فوجودها يتقوم
بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي للألم لأن إدراكه كما

مـــــر هـــــو الأـــــمـــــمـــــ.
و أما مذهب مخالفهم وهو أن المؤلم هو سوء المزاج فلأن نسبة الكيفية المزاجية إلى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة إلى المادة والشيء شيء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده إلا بالعرض حتى لو أمكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان حيوانا فسد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه ومن حيث المادة اتصال آخر يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الأصل فالمضاد المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.
و أما مذهب الشيخ ومن تبعه وهو الأصح الأحق فلأن التركيب بين المادة والصورة اتحادي فصلاحي كل منهما صلاح الآخر وفساده فساده

فصل (٦) في أن المؤلم أي نوع من سوء المزاج
اشتراط الشيخ في سوء المزاج المؤلم أن يكون حارا أو باردا لا رطبا وباسا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٠
و أن يكون مختلفا لا متفقا.
أما الأول فلأن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وأورد عليه بأنه إن أريد أنهما ليستا فاعلتين والمؤلم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال أو كليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار أو البارد وأما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وإن أريد أن الوجع إحساس ما والإحساس انفعال والانفعال لا يكون إلا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه بل إطلاق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملموسات - وعند خروجهما عن الاعتدال يكونا متنافيين فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون ألبـــــمـــــا.

فلا يكون الألم حاصلًا وأما إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفية العضو فحينئذ يكون المنافاة حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافاة حينئذ فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب في أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم وسوء المزاج المختلف يؤلم هذا ما قيل.

أقول في هذه شك وتحقق.

أما الشك فهو أن قوام العضو الشخصي بالكيفية الشخصية المزاجية فإذا ورد شخص آخر مناف لها في التشخص مساو لها في النوع وجب أن يبطل الأولى - وإلا لزم اجتماع المثليين بل المتنافيين في محل واحد فإذا بطلت الأولى فبأي قوة أدركت الثانية.

و أما التحقيق فهو أن الأولى وإن بطلت فصورته « ١ » المحسوسة حاضرة عند النفس وكانت مألوفة للنفس فيتأدى بورود الثانية الموجب لزوال المألوفة وقوام العضو في كل وقت بكيفية أخرى من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو.

و اعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك أصلاً وذلك إذا كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٢

حدوثه بالتدرج فإن الحادث منه أولاً يكون قليلاً جداً فلا يشعر به وبمناقاته وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعه فإنه لكثرتة يكون مدركاً ثم يستمر إدراكه مدام مختلفاً

فصل (٧) في تفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض

كل من اللذة والألم ينقسم بحسب القوة المدركة إلى العقلي والوهمي والخيالي والحسي وينحصر في هذه الأربعة عند البحث والتحقيق أما الحسي فظاهر كتكيف العضو باللامس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة. و أما الخيالي فتخيّل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام.

و أما الوهمي فكالظنون النافعة والأمانى المرغوبة كما قيل
أمانى إن تحصل تكن غاية المنى وإلا فقد عشنا بها زمنا رغدا
و أما العقلي فلأن للجوهر العاقل أيضا كمالات وأن يتمثل فيه ما يتعقله من
الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابتة
المترتبة أعني نظام الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون
والأوهام بحيث يصير عقلا مستقادا وعند من تصير النفس بعينها متحدة
بالعقل الذي هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا ولذة وملتذا في باب
اللذة العقلية لا ذا ل_____ذة فقه ط.
و بالجملة لا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهو مدرك لهذا الكمال
عند ذلك فإذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية وأما الألم العقلي فهو أن
يحصل لما من شأنه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو
ضده وأما من ليس من شأنه أن يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الألم.
ثم إذا قايستنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر القوى سيما الحس فالعقلية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٣٣
أكثر كمية وأقوى كيفية.

أما الأول فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يتناهى
وجوده_____أدوم ف_____لا ينقط ع.
و أما الثاني فلأن العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول والحس لا يدرك إلا
ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية أكثر وأدوم وأتم وإدراكاتها
كذلك فالذات التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند
التنبه ل_____له ل_____د ت_____ك الكمالات.
و اعلم أن اللذة العقلية إذا كملت فهي خارجة عن جنس کیفیات النفسانية-
لأنها حينئذ جوهر عقلي لا كيفية نفسانية.
فإن قيل الحسي من اللذة والألم أيضا ينبغي عد هما من کیفیات المحسوسة-
دون کیفیات النفسانية.

أجيب بأن المدرك بآلة الحس هو الكيفية التي يلتذ بها أو يتألم منها كالحلاوة والمرارة وأما نفس اللذة والألم التي هي الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة إلى إدراكها.

أقول هذا مما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لأن المراد باللذة والألم ليس المعنى العقلي النسبي وإلا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه النفس أو يتألم به وهما من جنس الإدراك والإدراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة.

فالتحقيق أن يقال إن ما يعد من جنس الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الأجسام لا الموجودة في آلات الإدراك من حيث هي آلات الإدراك وهذه الموجودة في الحواس إنما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب إطلاق ماهية المعلوم على العلم كما يقال في العلم بالجواهر إنه جوهر معناه أنه معقول من ماهية جوهرية مع أنه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجواهر جوهر ذهني عرض خارجي نفساني كما سنبين في باب العقل والمعقول فكل ذلك إطلاق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٣٤

المحسوس على الحس أي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوسا لأحد بإحدى الحواس ولا يمكن إدراكها إلا بالنفس لا بالحس إذ لا توسط للحس في الحس بل في المحسوس الخارج عنه. فإن قلت فما قولك في اللذة البصرية فإن المحسوس بالبصر هو الأمر الخارجي - إذ لو كان الإبصار بانطباع صورة المرئي في العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المفاصد. قلت مذهبنا في الإبصار أمر آخر غير المذاهب المشهورة فإنه يتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة أيضا ليست من جنس هذه الكيفيات - المسماة بالحسيات بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية

وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل
فليدرك غور هذا التحقيق فإنه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعد بيانه
غير هـ _____ ذا الموضوع _____ ع.
و مما ينبغي أن يعلم هاهنا أنه نقل عن جالينوس أنه قال إن اللذة والألم
يحدثان في الحواس كلها وكلما كان الحس أكثر كانت مقاومته مع الوارد
«١» أكثر فكان الألم واللذة أقوى وألطف الحواس البصر لأنه يتم بالنور الذي
يشبه النار التي هي ألطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والأذى في
البصر إلا قليلا والسمع أقل لطافة من البصر لأن آتته الهواء المقروع فلا
جرم صارت اللذة والأذى في هذه الحاسة أكثر منها في البصر ثم الشم أقل
لطافة من السمع لأن محسوسه البخار وهو أغلظ من الهواء - فلا جرم اللذة
والأذى في الشم أكثر منها في البصر والسمع والذوق أغلظ من الشم لأن
آتته الرطوبة العذبة في درجة الماء فلا جرم اللذة والأذى في الذوق أكثر
واللمس أغلظ من جميع الحواس لأنه في قياس الأرض فكانت مقاومته مع
الوارد أقوى وأبطأ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٥
فلا جرم صارت اللذة والأذى فيه أقوى.

أقول إن جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب ذكيا فما ذكره
يلزم منه أن يكون لذة الخيال أضعف من اللذات الحسية كلها إذ لا يتصور
هناك مقاومة - وكذا اللذة العقلية وكأنه لم يدركها.
ثم المقاومة وعدمها مما لا مدخل لها في أصل اللذة والألم بل لو كان ففي
دوامها - إذ لذة كل قوة بإدراك صورة ملائمة لها وألمها بصورة ضدها نعم لكل
قوة حد من حدود الوجود بعضها أقوى وبعضها أضعف وبعضها ألطف
وبعضها أكثر وأقوى الوجودات أقواها لذة.
و لا نسلم أن ما هو أكثر فهو أقوى وما هو ألطف فهو أضعف ولا نسلم
أيضا أن النار أضعف العناصر والأرض أقوى بل العكس في الجميع أولى

وأحق عند التحقيق - فإن وجود الجن والشياطين أقوى من وجود الحيوان والإنسان ولهما أفاعيل شاقة وأعمال قوية لا يقدر على عشر من أعشارها البشر كما هو متواتر الصدق إجمالاً وإن كانت الخصوصيات آحادياً وأيضاً الفلك وما فيه لا شبهة في أنها ألطف من العناصر - وهي مع ذلك أقوى وأقوم منها من غير شبهة فإدراكها أقوى فيكون ألد فعلم أن الألفف أقوى إدراكاً فيكون أشد إلى إذا.

و أما حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت إدراكاتها لمدرجاتها أن المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه. ثم الغالب على بدنه الأرض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار وبعدها ابتدئ الأرواح والأفلاك والأماك فلهذا الغالب على أكثر الأفراد بحكم المناسبة الجنسية إدراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونيات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم التابعة لمدرجاتهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٦

فصل (٨) في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه

قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء

الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا ألم.

و منها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فأما التي لا لذة لها ولا ألم فمثل البصر - فإنه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك ويلتذ وكذا الحال في الأذن - فإن تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع أو يبصر بل من حيث يلمس فإنه يحدث فيه ألم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية.

و أما الشم والذوق فإنهما يتألمان ويلتذان إذا تكيفا بكيفية مناصرة أو ملائمة.

و أما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد تلتذ ويتألم بغير

وإذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له اللذة إذ لا معنى للذة إلا إدراك الملائم من حيث هو ملائم وكذا الألم وقال الإمام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق. فإن قيل لا شك أن الملائم للبصر هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حد اللذة بأنها إدراك الملائم. فنقول أما نحن فلا نساعد على أن في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الأعضاء آلات لها في هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال.

و أما على مذهب الشيخ فالعذر أن الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان بل إدراك الألوان أمر يلائم للقوة الباصرة- والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل إدراكه لذة والباصرة إذا أبصرت حصل لها الملائم الذي هو إدراك الألوان ولم يحصل له إدراك هذه الملائم فإنها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الأشياء وتدرك أنها أدركت تلك الأشياء فلا جرم يحصل لها اللذة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٨

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرك هي النفس لا الحواس- وفي هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه أنه ادعى أولاً حقية كلام الشيخ فقال ما حاصله أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلم كون المحسوس ملائماً للحواس كان إدراكها إدراكاً للملائم.

فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذة هي إدراك الملائم وأما أن منع من ذلك وزعم أن الملائم لها هو الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن نقول بأن حصول الملائم هو اللذة أو إدراكه هو اللذة فإن قال بالأول لزمه تسليم لذة البصر وإن قال بالثاني لزمه أن لا يثبت اللذة في

حاسة اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها وليس لها إدراك لذلك الإحساس فهذا وجه الإشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد ما نقل كلام المسيحي وفيه نظر. أما فيما ذكره أولاً فبأننا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز وإسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازي ومن اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكيالات.

و منها ما يدركها بواسطة الآلات وهي الجزئيات وذلك بأن يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك لأن الإدراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولأنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٩

الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس إلا أن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها - يكون بحيث إن النفس يدركها حيث ينفع الآلات عن محسوساتها كالدائقة والشامة واللامسة. و منها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فإن الإنسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس - ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت في العصبية المستفرشة وإن كانت آلتا السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا لما قيل إن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها

بمحسوسها زماني وانفعال آلات البعض آني فالأول كاللامسة والذائقة والشامة وأما الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم إلا على طريق الندرة كما إذا نظرنا إلى ضوء قوي أو خضرة شديدة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه إلى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية- وكذا في آلة السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد في أذني. فمراد الشيخ أن آلة الثلاث الأول تتفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث يدركها النفس وتلتذ أو تتألم وآلة الأخيرين لا تتفعل عن محسوسها ولا يتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ أو تتألم. هذا ما قالوه وهو كلام رخو سخي لا مشترك الحواس في كون إدراكها أنيا- وأما أن بعضها آني وبعضها زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل. ثم إن الشيخ لم يذهب إلى أن آلتى السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقي بمحسوساتها إلا أن السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فإن الذائقة تلتذ من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من أن النفس تدرك لذة الثلاث من حيث يتكيف آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة الأخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٠
و على هذا فالجواب الحق أن يقال لا نسلم أن مذهبه ذلك وسنده ما ذكرناه.
و أما فيما ذكره ثانيا فلأن الشيخ لا يقول إن المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الأذن والعين بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الأذن واللون المـوذي فـي لامسة العـين.
و أما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما لا لأن إدراكهما آني لا زماني على ما قيل لبطلان ذلك بل لأنهما لا يتألمان من حيث يسمع ويبصر.
و أما فيما ذكره ثالثا فلأنه مبني على أن الملائم للقوة الباصرة إدراك

المبصرات- وعلى أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لأن الملائم والموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون الموزي هو لامسة العين لا باصرة العين والمـدرك باصـرتها لا اللامسة وهو كلام حق. و أما فيما ذكره رابعا فلأننا لا نسلم أنه إن كان ألما ولذة في البعض دون البعض- كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو إدراك النفس لذة الحواس حيث ينفع لآلاتها عن محسوساتها. و أما الحق الذي اختاره فباطل لأن الملائم والموافق إنما يكونان للنفس لا للقوى- وأن القوة لا تدرك شيئاً ليقال إن إدراكها لهذه الأمور هي اللذة فهذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي أقول وفيه أبعث

أما أولاً فلأن ما ذكره من أن لا ملتذ ولا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فإن النفس ذات نشأت متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس وإذا اتحدت بالعقل يفعل فعله وإذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم أن فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة وإدراك المناسب ب_____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤١

فيجب أن يكون لذة السمع والبصر بإدراك المسموع والمبصر كما أن لذة الثلاث البواقي بإدراك محسوساتها من غير فرق. و أما ثانياً فلأن الفرق الذي ذكره من أن إدراك النفس للمحسوسين الأولين- لا يكون حيث ينفع الآلة وإدراكها للمحسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث ينفع الآلة على تقدير تسليمه لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في إثبات اللذة لبعض الحواس وعدمها للبعض الآخر فإن كلام الشيخ ناص في وجود اللذة وعدمها للثنتين وكون محل الإدراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته فأى مدخلية لهما في

كون أحدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ لذة النفس دون الحواس.

و أما ثالثا فلأن إدراك الحواس ليس إلا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بأن آلتى السمع والبصر قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في أن التكيف بصورة المدرك الملائم إذا كان إدراكا كان لذة لا محالة لأنه إدراك الكمال وإدراك كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك أن يكون إدراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما فما السبب فيما حكم بأن السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر - بخلاف البواقى. فإن قال السبب أن النفس تدرك لذة هذه الثلاث من حيث يتكيف الآلة ولا يدرك لذة الآخرين حيث يتكيف الآلة. قلنا لا نسلم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فإن حيث وحيث لا مدخل له فيما نحن بصدده إذ اللذة تابع الإدراك فالإدراك إن كان للنفس كانت اللذة لها وإن كان للحس كانت اللذة له. و أما رابعا فلأن منعه لكون الملائم لقوة الباصرة إدراك المبصرات غير وارد فإن الملائم لكل قوة إدراك ما يناسبها ولا شبهة في أن اللون والضوء كمال للمشرف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٢
و اللطيفة الجليدية مشقة وإدراكها كمال ملائم لها.

فالصواب في جواب المسيحي عما أورده ثالثا على الشيخ أن يقال للعين قوة لمسية وقوة بصرية لأن في جرمها ما يكون من باب الملموسات وفيه أيضا ما يكون من باب الألوان والأضواء وما يدرك بالعين كذا اللون المفرط وكذا الضوء الشديد أيضا فيه جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة فالإبصار بالباصرة واللمس باللامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والإدراكين والمدركين.

و أما خامسا فالذي ذكره أخيرا في إبطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حقه والباطل إبطال ذلك الحق وكلام الشيخ أيضا حق لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الإشكال الوارد عليه وإني لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلاثة أعني المسيحي والرازي والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر أحد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته.

فنقول لتحقيق هذا المقام إن الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسماني تكيف بكيفية مزاجية من باب أوائل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالي من حدود تلك اللسمية وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا أو شخصا وبعدهم وله في هذه الكيفية كمال ونفس وله قوة مدركة لهذه الكيفية يسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه وأجزائه إلا ما شد والأعضاء الحسية كالعين والأذن واللسان والخيثوم أيضا داخلة فيما يسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما يسري تلك الكيفية اللسمية.

و لا شك أن اللذة هي إدراك الملائم من حيث هو ملائم والألم إدراك ضده من حيث هو ضده وقد مر أن الملائم لكل شيء ما يكون كمالا وقوة له وكمال الشيء يجب أن يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فإدراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللسمية التي في سائر الأعضاء فيكون لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وإدراك ضدها يكون ألما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٤٣ إنما هما من جنس الملموسات وإدراكهما لذة ألم للقوة الحيوانية اللسمية التي لا يخلو منها ومن مدركها حيوان. ثم بعد هذه الكيفية اللسمية وقوة إدراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية

الذوقية التي بها وبقوة إدراكها ينحفظ بدنه ويبقى إلى غاية نشوه وكما أن بدنه من جنس الملموسات وكماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التي يغتذى بها- فلقوة الذوقية كمال ذوقي وبإزائه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب ولأجله ألم- وبعد هاتين الكيفيتين درجة كمالية من مدركات الشامة لم يحتج إليها أعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام إلا أنها مما يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخارية فلأن الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في إدراك الروائح الطيبة وألم في إدراك الشائم المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلاث- مما يتصف به البدن الحيواني وأعضاؤه.

و أما مدركات الباصرة والسماعة فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها ولا شيء من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لأن كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلماني وإنما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه وأطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر وماهيته.

و كذا الصوت الذي هو أبعد الأعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني ولا عضو من أعضائه ذا كيفية مبصرة أو مسموعة حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وإدراك ضده إدراكا للمنافي نعم إدراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة النفسانية الباصرة لا للعين وإدراك الأصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للأذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين غير الملائم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف الملائم والمنافي للقوى الثلاثة الشمية والذوقية واللمسية فإنهما بينهما ملائم ومناف للأعضاء.

و بالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٤
الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات والألوان ولهذا إذا قطع عنه
الملموس ساعة يهلك- والمطعموم يوما أو يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا
أو طويلا يتضرر به ولا كذلك إذا بقي في غار مظلم قطع عنه الأنوار
والألوان والأصوات إذ لا يتفاوت حاله اللهم إلا الحيوان الإنساني لمكان نفسه
التي هي من عالم الأنوار وعالم النسب الشريفة العديدة فيلتذ عن رؤية
الأنوار واستماع النغمات الموزونة ويتألم عن الظلمات والألوان الكدرة
الموحشة وأما تضرر العين عن الضوء الشديد أو اللون المفرط- فمن جهة
لامسة العين إذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد-
أو برد شديد في الصورتين يتضرر بها العين وكذا كضرر الصماخ عن
الصوت الشديد- فلأجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح إليه الشيخ
لا أن اللامسة أدركت الضوء والصوت ولا أن الباصرة وأدركت الهواء
الملموس أو السامعة لمست القارع من الهواء- فالملخص أن الملائم والمنافي
للحواس التي هي قوى جسمانية ولآلاتها ومحالها التي هي أجسام مركبة كثيفة
هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة.

و أما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع
إدراكاتهما- ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والأذن بل من حيث هما
قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لذات وآلام ولا تثبت لهاتين لذة ولا
ألم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندي في هذا المقام والله ولي الفضل
والإنعام

فصل (٩) في الصحة والمرض وهما من الكيفيات النفسانية
أما الصحة فعرفها الشيخ في أول القانون بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها
الأفعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة أو للترديد المنافي للتحديد بل
للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير
راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال الشيخ في الشفاء

إنها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٥
أفعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير مؤفة لخروج ما هو صحة بالاتفاق فليس
هناك شك لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قاله صاحب المباحث إنه لا
يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال أو الملكة شك في شيء من
مقومات الصحة بل في عوارضها لأن المخالفة بين الحال والملكة إنما هي
بعارض الرسوخ وعدمه على أنك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة
الإنسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بأنه يتناول صحة
النبات أيضا وهو ما إذا كانت أفعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير
سديد لأن الحال والملكة إنما يكونان من الكيفيات النفسانية أي المختصة
بذوات الأنفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء
تكرار.

الهم أن يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية- أو يراد
بالأنفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح.

و أما ما ذكر في موضع آخر من القانون أن الصحة هيئة بها يكون
بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة
سليمة فمبني على أن الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الإنسان
والمراد بصحة الأفعال وسلامتها خلوصها عن الآفة بكونها على المجرى
الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي- فلا يكون تعريف صحة البدن
والعضو بهما تعريفاً الشيء بنفسه.
ولهذا ذكر بعضهم أن الصحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير
محسوس- وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.
و اعترض بأن قوله تصدر عنه الأفعال مشعر بأن المبدأ تلك الملكة أو
الحال- وقوله من الموضوع مشعر بأن الموضوع أعني البدن أو العضو هو
المبدأ وأجيب بوجهين- أحدهما أن الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي

المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد ولا يمكن أن يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٧ و أن الشيخ قد صرح بذلك حيث قال إن أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة- ربما يشعر بأن المرض أيضا وجودي كالصحة ولا خفاء في أن بينهما غاية الخلاف- فجاز أن يجعلنا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة- سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة.

أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة- وإما اتصاف البدن بها فهو من مقولة أن يفعل. و أما سوء التركيب فلأنه عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مغل بالأفعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لأن المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة أن يفعل.

و أما تفرق الاتصال فلأنه عدمي لا يدخل تحت مقولة وإذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكره في المواقف- من أن سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال إما من المحسوسات أو الوضع أو عدمه [أو العدم] فإنه اختصار مغل كما قيل والعذر بأنه لم يعتد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لأن

قولنا سوء التركيب إما مقدار مخل بالأفعال أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بياناً للمحتملات بل للأقسام كما لا يخفى. و أما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة وهو أن تقسيمهم المرض بكذا وكذا فيه مسامحة والمراد منه منشأ المرض إما سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فالمقصود أنه كيفية نفسانية تحصل عند أحد هـ _____ هذه الأمـور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٨ و تنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج أو المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع أن المزاج من الكيفيات المحسوسة فصل (١٠) في الواسطة بين الصحة والمرض

ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة إلى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض - بل يصدق أنه ليس بصحيح ولا مريض فأثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ والأطفال ومن ببعض أعضائه آف_____ة دون الـ بعض.

و رد عليه الشيخ أن الذي رأى أن بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحته ولا مرضه وإنما ظن ذلك لأنه نسي الشرائط التي ينبغي أن تراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحد بعينه في زمان واحد بعينه وأن يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فإذا فرض كذلك وجاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطة فإن فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينة في زمان واحد وجاز أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال - التي يتم بذلك

العضو والأعضاء سليمة وأن لا يكون كذلك فهناك واسطة وإن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب- إما لأنه أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس ولا واحد بينهما واسطة انتهى كلامه وهو قد اعتبر في المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمة إما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الأفعال أو عن هيئة لها يكون شيء من الأفعال الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٤٩ مؤثفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ.

و أما إذا اعتبر في المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمة بأن يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع أفعال العضو أعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مؤثفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بأن يكون بعض أفعال العضو سليما دون البعض وإن اعتبرت آفة جميع الأعضاء فثبوت الواسطة أظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض. و لأجل ذلك قال صاحب المباحثات ويشبه أن يكون النزاع لفظيا فمن نفي الواسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة في وقت واحد أو أوقات كثيرة- بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة وبالمريض أن لا يكون كذلك ومن أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة وبالمريض كون كل الأعضاء بحيث يكون أفعاله مؤثفة وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتناؤه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في أول القانون أنه لا يثبت الحالة الثانية إلا لأن يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم إليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الأفعال سليمة دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض أعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والأطفال والنساء.

فصل (١١) في الفرح والغم وغيرهما
قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض
قواها من الأمور النافعة والضارة.
فمنها الفرح والغم
فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى خارج البدن طلبا للوصول
إلى الملد والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى داخل
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥٠
البدن خوفا من موذ واقع عليها [عليه].
ومنهم الشهوة
و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ.
ومنهم الغضب

و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعا للمنافر طلبا
للانقذ.
ومنهم الفزع
و هو ما يتبعها حركة الروح «١» إلى الداخل خوفا من الموزي واقعا كان أو
متخا.
والحزن
و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلا قليلا.
ومنهم الهول
و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج بحدوث أمر يتصور منه
خير يقع أو شر ينتظر وهو مركب من خوف ورجاء فأيهما غلب على الفكر
تحركت النفس إلى جهته فللخير المتوقع إلى جهة الظاهر وللشر المنتظر إلى
جهة الداخل - فلذلك قيل إنه جهاد فكري.
ومنهم الخجل
و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج لأنه كالمركب من فزع وفرح

حيث ينقبض الروح إلى الباطن ثم يخطر بباله أنه ليس فيه كثير مضرة
فينبسط ثانيا وهذه كلها إشارة إلى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم-
والا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيسر بنفس الانفعالات كما
يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم
انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور انبساط القلب والدم وذلك
باطل لأن كلا منها كيفية نفسانية إذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات في
الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخارية.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥١
و منها الحق

و هو كيفية نفسانية لا يوجد إلا عند غضب ثابت وأن لا يكون الانتقام في
غاية السهولة ولا في غاية العسر أما أن الغضب يجب أن يكون ثابتا فلأنه
لو كان سريع الزوال لم يتقرر صورة الموزي في الخيال فلا يجتذب النفس
إلى طلب الانتقام- وأما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية السهولة
فلوجهين أحدهما أن الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام
واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة أخرى.

و ثانيهما أن الشوق إلى الانتقام إذا اشتد ولم يكن منه خوف بلغ تأكده
وسهولة حصوله أن صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله
فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله ولذلك فإن الانتقام من الضعفاء لما كان
سهلا سقط التشوق إليه والدليل على أن حال الخيال في الرغبة والرغبة مبني
على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل إذا شبه بمرة
مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب إذا كانت صورها شبيهة بصور أجسام
مستقرة وكذلك الشيء الذي يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل
فلا يبقى شوق إلى تحصيله وأما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية
العسر بل يكون في محل الطبع فلأن الموزي إذا كان عظيما مثل الملوك
فإن اليأس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق إلى الانتقام في

النفس فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين
الشدة والفتور

فصل (١٢) في أسباب الفرح والغم
اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرماً لطيفاً روحانياً قبل هذه الأجسام الكثيفة
الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السماوات وهو
المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلاث في
اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والأجسام المادية مطية للقوى
النفسانية تسري بها في الأعضاء الجسدانية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥٢

و جعل التعلق الأول من القوى النفسانية مختصاً بهذا الروح وفائضاً
ثانياً بتوسطه في الأعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الأخلط وبخاريتها كما
أن مادة خلقة الجسد من كثيف الأخلط وأرضيتها فنسبة الروح إلى صفوة
الأخلط كنسبة الجسد إلى كدرها وكما أن الأخلط إنما يتجوهر منها
الأعضاء لامتزاج بينها يؤدي إلى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول
الأحوال التي لم يستفد من العناصر كذلك الصفوة من الأخلط إنما يتجوهر
منها الأرواح لقبول القوى النفسانية التي لم يستفد من البسائط.
ثم إنك ستعلم أن المبدأ الإلهي عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه
وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما يقع
التخصيص بواحد أو وقت دون واحد ووقت آخرين من جهة تخصيص المواد
والأسباب الناشئة من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب
المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية - لأن لا يعترينا شك في عدم تغير
واجب الوجود وصفاته الأولية أعادنا الله من ذلك - فاتفق الحكماء والأطباء
على أن الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة
بالروح الذي ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب ويسري صاعداً لطيفه إلى
الدماغ وهابطاً كثيفه إلى الكبد وسائر الأعضاء.

ثم إن كلا من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل وإنما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه. و الفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الإشارة إليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها أن القوة تكون بعيدة والاستعداد قريبا وأن القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح ويحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للف

فنقول إن الذي يعد النفس للفرح أمور ثلاثة

كما ذكره الشيخ في رسالته في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٣
الأدوية القلبية

الأول كون الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف أما في الكم فهو أن يكون كثير المقدار وذلك لأمرين. أحدهما أن زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الأصول الطبيعية

و الثاني أنه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه في المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لأن القليل ينحل به الطبيعة وتضبطه عند المبدأ أو لا يمكنه من الانبساط وأما في الكيف فأن يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وأن يكون شديد النورانية وافرة جدا فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديدة فهذه هي أسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب إذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح وإذا عرفت ذلك ظهر أن المعد للغم إما قلة الروح كما للناقهين - والمنهوكين بالأمراض والمشايخ وأما غلظته كما للسوداويين والمشايخ فلا يبسط لكثافتها وأما رقيقته

كما للنساء والمنهوكين فلا يفي بالانبساط وأما ظلمته كما للسوداويين. الثاني أمور خارجية وهي كثيرة- قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة وأيضا منها معروفة ومنها غير معروفة ومما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور به والأسباب المفرحة والغامة ما كان منها قويا وظاهرا فلا حاجة إلى ذكره وأما الأخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم والدليل على إلذاده إيحاش ضده وهو الإقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريجه غم الوحدة. وفي هذا الاستدلال نظر إذ لا يلزم من كون الشيء على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فإن الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل أن هذه قضية مشهورة وهي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٤

باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة أن يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيدا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالأمانى والمحاذلة والاستغراب والاعتراب والتعجب والإعجاب ومصادفة حسن الإصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في أدنى شيء وغير ذلك. وأما الأسباب العامة الخارجة فمقابلات هذه الأمور المذكورة وهي مثل تذكر الأخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والأحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الواجب عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الأخروية التي يجب السعي فيها ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه وأمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه- ثم التخيل بفوته في السوداوي مما يعين ذلك بإيراد الأشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم وإنما يقوى التخيل

في السوداوي ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولإعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفية الرديئة المظلمة. الثالث أن تكرر الفرح يعد النفس للفرح و تكرر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ أن كل فعل ذي ضد إذا تكرر فإن القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد يصير استعداده أشد. و بيانه بوجهين أحدهما الاستقراء فإن الجسم إذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا إذا أبرد وكذا إذا تخلخل وكذا إذا تكثف والقوى الباطنة تصير لها عند تكرر أفعالها وانفعالاتها ملكة قوية ما كان حالا وبمثل هذا تكتسب الأخلاق.

و ثانيهما القياس المأخوذ عن المشهودات فإن كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء معاند لخصه والمعاند للخص إذا تمكن من نقيضه. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥٥ استعداد القوة عليه للقابل له فيزداد في استعداد ضده الذي هو مناسبه. فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء والقياس المقبولي. و أما التحقيق البرهاني فالكلام فيه أرفع من هذا النمط إذ المقصد أيضا ليس في الجلالة بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللامي الدائمي وإن كان ذلك أيضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ فقال على طريقة البحث الطبيعي وهو أن الفرح يلزمه أمران - أحدهما تقوية النفس الطبيعية.

و الثاني تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لأنه كيفية نفسانية والنفس متصرفة في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط ويتبع [منبع] تقوي القوة الطبيعية أمورا ثلاثة. أحدها اعتدال مزاج الروح.

و ثانيها كثرة توليدها بدل ما يتخلل.
و ثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه أما تخلل الروح فيتبعه أمران -
أحدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة
العادية إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه
الصفة أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجرام وامتتاع الخلاء.
و بالجملة انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذلك المياه -
فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح وأما الغم إذا تكرر اشتدت القوة عليه لأن
الغم يتبعه أمران مقابlan للوصفين التابعين للفرح.
أحدهما ضعف القوة الطبيعية.
و الثاني تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة
الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك أصداد ما ذكرنا فثبت أن تواتر
الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان
لا يعمل فيه من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٦
الغامات إلا القوى ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضد
مما ذكر
فصل (١٣) في ضعف القلب وقوته والفرق بين الأول وبين التوحش وكذا
بين الثنائي وبين النشيط
و اعلم أن هاهنا حالة هي ضعف القلب وأخرى هي التوحش وضيق الصدر
وهما متشابهان وبينهما فرق وكذلك هاهنا حالة هي قوة القلب وأخرى هي
النشاط وانسراح الصدر وهما أيضا متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق
بينهما لتلازمهما في أكثر الأمر - ولأن الأولين يظن بهما حالتان انفعاليتان
والثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان وبين طرفي كل واحد من القسمين فرق
ظاهر من وجوه -
أما الأول

فليساً بمتلازمين لأنه ليس كل ضعيف محزاناً ولا بالعكس وأيضا ليس كل قوي القلب مفرحاً وبالعكس.

و أمّا الثالث أني فلأن الحدود متخالفة وذلك لأن ضعف القلب حال بالقياس إلى الأمر المخوف من جهة قلة احتمالته وضيق الصدر حال بالقياس إلى الأمر الموحش من جهة قلة احتمالته والمخوف هو الموزني البدني والموحش هو الموزني النفساني.

و أمّا الثالث أني فلأن اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك إلى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك إلى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا في ضد الهرب وهو البطش ولذلك فإن القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع أنها كثيرا ما تهيج عند التوحش وأيضا أن في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذي وانفعال بالتشوق إلى حركة المباحة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتأذي فقط وليس يلزم من ذلك التشوق إلى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريّا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٧

و أما الرابع

فلأن اللوازم البدنية متخالفة لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول الموزني الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول الموزني الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية.

و أمّا الخامس فلأن الأسباب الاستعدادية متخالفة فإن ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بإفراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه

فصل (١٤) في سبب عروض هذه العوارض البدنية لأجل تكيف النفس بتلك
الكيفيات النفسانية
اعلم أن العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كل ما يعرض في أحد العوالم ينشأ
منه ما يوازنه «١» ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الإنسان عالم صغير مشتمل
على ثلاث مراتب أعلاها النفس وأدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو
الدم وأوسطها الروح فكما سنع في النفس كيفية نفسانية يتعدى أثر منه إلى
الروح وبواسطته ينزل في البدن وكلما يسبح حالة جسمانية للبدن يرتقي أثر
منه بواسطة الروح إلى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة
السببية والمسببية بينهما بوجه- وكما أن جوهر أحدهما يحاكي جوهر الآخر
فكيفه لكيفها وانفعاله لانفعالها واستحالته لاستحالتها وهكذا حكم الروح الذي
هو برزخ بينهما فإذا طرأت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية أو خيالية
مثلا وهو كما علمت صورة كمالية علمية أو خيالية يطرأ بسببها انبساط في
الروح الدماغية المعتدل ويتوسطه للبدن اهتزاز
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥٨
و ظهور للدم الصافي واحمرار للوجه.

و إذا طرأ على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل
وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار في الوجه وهكذا
القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما أن الروح مطية
للقوى النفسانية فالدم أيضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة إلى الخارج
وتارة إلى الداخل وذلك إما دفعة وإما قليلا قليلا والحركة إلى الخارج قد يكون
للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه
والحركة إلى الداخل قد يكون للألم والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر
ومما يجري مجراه.
ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطء وفي الكم
كالانبساط والانقباض وفي كيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلهما

وكذا يتفاوت الحركة في هذه المعاني بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة إياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم إلى الخـارج دفعـة.

و ربما ينقطع مدده أو ينطفئ بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا إذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح المفرط وإن كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدي إفراطه إلى زوال الروح بالكلية وكذا الحال في الحركة إلى الداخل ففي الفزع الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيهما أيضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق أن يتحرك إلى الجهتين في وقت واحد إذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب وحزن فيختلف الحركتان ومثل الخجل فإنه ينقبض أولا إلى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى الخارج ويحمر اللون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٩ فصل (١٥) في مناسبة ما بين شي ء من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات

قال الشيخ الدم الكثير الصافي إن كان معتدل القوام والمزاج أعد للفرح- لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع وأما إن كان كثيرا وصافيا ومعتدل القوام- لكنه زائد في السخونة أعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فأما إن كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام بارد مائي أعد للجبن ولضعف القلب لأن الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة إلى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل أما الغم فلما يتولد من الروح الكدر وأما الغضب فسرعة اشتعاله لحرارته وأما ثبات الغضب فلأنه كثيف إذا تسخن لم يبرد بسـرعة.

و أما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون أسرع هيجانا وأسرع انحلالا لأن الروح المتولدة عن ذلك الدم أشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف وإذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر إذا كان زائدا في الحرارة وهو في النواذر كان صاحبه غير محزان ويكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه أقل لأن المفراحية تكسر من الغضب والمحزانة تعد للغضب لأن الغضب حركة إلى الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب- وهذا الإنسان يكون غضبه في الأمور عظيما ويكون شديدا لتسخن روحه ولذلك بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد غضبه ويكون جينه إلى حد ويكون بليدا في كل أمر سالما لأن روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر والزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٠

محزانا ساكن الغضب إلا في أمر عظيم وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله في سائر الأوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون

حقودا.

أن تلك الأرواح يكون الدماغية منها شديدة الرطب وشديد التمزج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا يذعن للتحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا يذعن للتشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل - أن يستعمله في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها إعراضاً بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها. و إذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغولة بما يرد عليها - من الأسباب الخارجة ولذلك تأثرها من الأسباب النافعة في اللذة أكثر من تأثرها من الأسباب النافعة في الجميل ومن النافعة في الحال أكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي بحسب الظن أكثر من الذي بحسب العقل. و السبب الثالث

أن الحس الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فإن العقل إذا استصعبت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما في العلوم الهندسية وإذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبلية - والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تأثر المفرحات اللذيذة والعاجلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦١ و الحسية ولأن استعداده شديد فيكفيه منها أدنى سبب كما للصبي فيظن أنه يفرح بلا سبب وذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثة. أحدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف.

و ثانيها اندفاع الأفكار العقلية عنه التي ربما يكون أسباباً للغم. و ثالثها استعمال تخيله وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي أسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه. أقول هذه الأمور المذكورة إذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لإقدامه على فعل الشرب وأما إذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الأسباب بل كلها باعثاً لإعراضه عنه وإن لم يصل إليه حكم الشريعة الإلهية سيما وقد

نص على تحريمه وتقبيحه بأبلغ تأكيد فإن الإنسان مخلوق للنشأة الثانية
وكماله العقلي إنما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة ورجوعه عنها إلى جوار
الله وعالم ملكوته وذلك بمطالعة العقليات الدائيات والابتهاج بها دون
الحسيات الدائيات والتأثرات والتأثيرات. ذ بهـا.
و أما الثاني فهو غم السوداوي فلأن حاله بالضد من ذلك والأسباب في حقه
أضداد لتلك الأسباب فإن جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفع
من الأسباب المؤذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوي التخيل مصروفاً في
الأمر البعيدة المستقبلية لأن روحه التي في البطن الأوسط من الدماغ تخفف
حركتها بجفافها لما يفيد السوءاء من اليأس.
ثم إنه لقوة تخيله تصور الأشياء والمحاكيات للأمور الموحشة والغامة فكأنه
يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه وأكثر ما في هذه الفصول
إنما نقلناها عن المقالة التي جمعها الشيخ في الأدوية القلبية.
و هذه المسائل وإن كانت أنسب بالطبيعيات إذ كان المنظور إليه فيها ما
يعرض الجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها إلى نحو الوجود لأنواع
الكيفيات النفسانية وأحوالها وعوارضها وما يطابقها وما يوازيها من أحوال
الجسم وعوارضه وهـا ذ
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦٢
آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات
القسم الرابع في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه ثلاث مقالات
و قبل الشروع فيها نورد بحثين
الأول في معرفة حقيقة هذا النوع

و هي أنه كيفية تعرض أولاً للكمية وبواسطتها للجسم.
فإن قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض أولاً للجسم
الطبيعي فإنه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة قيل الأمور العارضة
لكمية- منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي

كمية لشيء مخصص - كالفتوسة وهي التعير العارض لمقدار جسم مخصص هو الأنف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عنده كثير من العلماء.

و أما أنا فأقول أما الكيفيات النفسانية فمعلوم أنها ليست من عوارض الكم - وأما الاستعدادية واللاستعدادية فليست حاملها العمق ويتوسطه الجسم بل يحملها المادة المنفصلة بتوسط صورة توجبها وأما المحسوسة فهي أيضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل فلا بد أن يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلا. فيرد الإشكال علينا في أمرين أحدهما الخلقة أنها من أي الكيفيات فأقول الخلقة يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقية لأنها ملتبسة من أمرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فإن حامله هو السطح كما عرفت فإن الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا أن سطحه ملون فإذا يتوجه هاهنا أن يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلية تحت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦٣ جنسين وهو محال وهذا الإشكال مما استصعبه بعض. فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا ولـ يس كذلك.

و البحث الثاني في أقسامه وهي أربعة

في المشهور الأول الشكل وهو ما أحاط به حد أو حدود إحاطة تامة والزاوية وهي ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطة أو ما أحاط به سطح أو سطوح ينتهي بنقطة أو يتلاقى عند نقطة إحاطة غير تامة.

عند ما يكون في شيء وقلنا إن الكمية إنما يعرض لها الأمر لأنها في الشيء الذي عرض له الأمر كما لو قال أحد في النفس لا يعرض لها النسيان إلا وهي في البدن لم يدل ذلك على أن النسيان إنما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس كما أن الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الأول هو السطح كما هو المشهور. و تحقق في العلم الطبيعي أن الجسم في نفسه غير ملون بل معنى أنه ملون أن سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته أو ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية لجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فإذا الخلقة تلتئم من أمرين حاملهما الأول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ. وقد عرفت ما فيه وأما سائر الأبحاث فيجيء في بعض الفصول المقالة الأولى في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول فصل (١) في حقيقتهم

قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث أي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد أي لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض وهذا التعريف منسوب إلى أقليدوس - وقد عرفت أيضا بكونه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب إلى أرشميدس - ويرد الإشكال إما على تعريف أقليدوس فللزوم الدور فإن كنون النقط

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٥

المفروضة أو الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو معنى الخط المستقيم بعينه وإما على تعريف أرشميدس فبأن المستدير يمتنع أن يصير مستقيما فإذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما وإذا امتنع التطابق امتنع الحكم بأن أحدهما أقصر أو أزيد وسيأتي ما فيه. و الحق أن المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات وقد عرفت أيضا المستقيم بأنه الذي يطابق أجزاءه بعضها بعضا على جميع

الأوضاع فإن المستدير إذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه في بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما في غير جانب محدب الآخر. وقد عرفت بوجه رابع وهو أنه الذي إذا ثبت نهايته وأدير لم يتغير وضعه - يعني أنه إذا قتل لم يتغير وضعه وأما القوس فعند القتل يتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها وبوجه خامس هو ما يمكن أن يستتر طرفه وسطه إذا وقع طرفه في مقابلة إحدى العينين بعد ضم الأخرى والمناقشة في كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي فصل (٢) في معرفة الدائرة وإثبات وجودها - أعلم أن هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفعول وبعضها للمتصل أما التي للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج إلى حجة كالزوجية والفردية وغير ذلك وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب وأما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض أولى بأن يكون عرضا وأما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا وليس للمهندس أن يبرهن على وجودها جميعا بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم ويبرهن على وجود الباقي كما في القياسات الاستثنائية التي مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦٦

موضع آخر فإن سائر الأشكال إنما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها فإن المثلث الذي هو أول أشكالها المسطحة يصح وجوده إن صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الأشكال المسطحة والمجسمة. و أما الدائرة فإثباتها على طريق المهندسين إذا أدير دائرة في دائرة والأسطوانة إذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها في أول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط إذا حرك مثلثا قائم الزاوية على أحد ضلعي القائمة

حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرا بالضلع الثاني على محيط
الدائرة.

أما تعريف الف دائرة
فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط
المستقيمة الخارجة منها إليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم في
التعريف فإنه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن أن يفرض نقطة
كل الخطوط الخارجة منها إليه متساوية لكان صحيحا.
و اعلم أنه لا شك في وجود الخط المستقيم وأما الدائرة فقد أنكرها أكثر مثبتي
الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بأن يقيم
البرهان على وجودها وللحكماء في إثبات الدائرة حجج ثلاث - الأولى أنا إذا
تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا إحدى نقطتيه
ثابتة والأخرى متحركة حولها إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدئت منه فإنه
يحدث دائرة لأن ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي إذن خط مستدير
والأبعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة إلى ذلك المستدير متساوية
لأنها بمقدار ذلك المستقيم فتثبت القول بالدائرة.
و ثانيها أن الأجسام البسيطة أشكالها الطبيعية كما ستعرفه هي كرات وإذا
قطعت الكرة بـسطح مستو حدثت لا محالة دائرة.
و ثالثها أنا إذا فرضنا جسما ثقيلنا ونجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر -
ونجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماسا له بطرف الأخف فلا شك أن
الطرف الملاقي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٧

منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح إذا أميل ذلك الجسم
حتى سقط فلا يخلو إما أن يثبت تلك النقطة التي منه بمنزله رأس المخروط
موضعها أو لا يثبت - فإن ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في رأس
المتحرك قد فعلت ربع دائرة وإن لم يثبت فلا يخلو إما أن يكون مع حركة هذا

الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالأخرى- ومركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط أو يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير وهذا الشق محال لأن هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا أيضا قسريا لأن القاسر ليس إلا أن الطرف العالي لتقله يحرك إلى الأسفل وليس يدفع هذا الطرف إلى تلك الجهة بل إن دفعه على حفظ الاتصال ودفعه على خلاف جهة حركة العالي- كان ذلك لتقل العالي واتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرًا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر وإذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وبإثباتها يثبت المجسمات.

أما الكرة فمن الدائر كما وصفنا وأما المخروط بأقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن أقسام المثلث وأما المكعب فمن المربع وأما الأسطوانة فمن المستطيل- وإذا ثبت الدائرة ثبت المنحني أيضا وذلك إذا قطع المخروط أو الأسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة ولا قائم عليها وقد علمت في بيان اتصال الجسم إلزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهم وإذا ثبت الدائرة على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بإقامة الحجج الهندسية عليهم بإلزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالإلزامهم قسمة الخط على أي وجه أريد مثل أن يكون بحيث الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٨ ضرب مجموعة في أحد قسميه كمربع القسم الآخر ولا يمكن تلك في كل عدد بل في بعض الأعداد إلى غير ذلك

فصل (٣) في أن المستقيم والمستدير يتخالفان نوعا وتحقيق أن الكيفية بأي

معنى يكيون فصل لا للكمية أما [المطلب الأول]

فنفقول لا شبهة في أن بين أفراد المستقيم والمستدير تخالفا فهو إما بالعوارض الخارجية أو بالفصول الذاتية لكن الأول باطل وذلك لأن الموصوف بالاستقامة أعني الخط لا يخلو إما أن يجوز عند العقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة- وجريان وصف الانحناء عليه أو لا يجوز إذ لا واسطة بينهما لا جائز أن يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لأن الخط نهاية السطح وعارضة كما أن السطح نهاية الجسم وعارضة ولا يمكن أن يتغير حال النهاية إلا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدل حال الخط من الاستقامة إلى الاستدارة أو بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدل حال السطح فإن الكري من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح غير المربع وإذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامة فعلم أن الاستقامة إما فصله أو لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته إلى الاستقامة أو إلى استدارة أخرى مع بقاءه.

فعلم أن الاستدارة وكذا إفرادها المتخالفة في شدة التقويس وضعفها فصول ذاتية أو لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس أحوال السطوح في استوائها وتحديباتها من أنها مقومات ومنوعات لا عوارض ومصنفات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع فالجسم إذا انحنى بعد ما لم يكن فلا بد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٩

هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساطه يوجب كون السطح منقسما إلى سطوح وكذا المستوي من السطح إذا التوى يوجب انقسام الخط إلى

الخطوط والقسمة في المقادير توجب إبطالها فإن السطح الواحد لا يجوز أن يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز أن يصير موضوعا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الأولى مما يتوارد عليه أفراد المقادير. و أمّا المطلب الثــــــاني

فاعلم: أن الفصول البسيطة مجهولة الأسماء إلا باللوازم ولا يجوز أن يكون ماهية الفصل غير ماهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه إياها عروضاً خارجياً أو ذهنياً بمعنى أن يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والإبهام كما بين الوجود الشخصي والماهية النوعية.

إذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أن له لازماً مشتركاً هو المعنى الجنس فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلأزمه المخصوص وسمي باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب أن الوجودات الخاصة مجهولة الأسماء وإنما الأسماء للمعاني الذهنية والكمالات المعقولة فإذن قد ظهر أن مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعب وسائر الأشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والأصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل بل إنما هي لوازم فصول وعلامات لها أقيمت مقامها فلا يلزم هاهنا كون ماهية واحدة تحت مقولتين بالذات والآخر بالعرض. تقرير

الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة لما علمت أنه يستحيل أن ينتقل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٠

الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف آخر مع بقاءه في
الحالين - فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم ماهية النوعية فما قاله
المهندسون إن وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور ومقداره تسعون
درجة وكذا مقدار نصفه دائما خمس وأربعون درجة وهو وتر نصف القائمة
من القسي ليس مما يوجب أن يكون أرباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر
متساوية بل يلزم أن تكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي أوتارها أو
في النسبة إلى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسي ليس في الماهية ولوازمها
بل في أمر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة أو متناسبة وكذا الحكم في
سائر أجزاء الدوائر المتناسبة من القسي
فصل (٤) في أن المستقيم والمستدير ليسا متضادين
و ذلك لوجهين أحدهما أن الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحدا
بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين أمرين والوجه
الآخر أن بين المتضادين غاية التخالف فالمستقيم وإن كان في غاية التخالف
عن المستدير لكن ليس كل مستدير في غاية التخالف عن المستقيم وأحد
الشيئين إذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة
مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي
واحد فإن ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما أن ضد الواحد بالعموم
واحد بالعموم وليس الأمر هاهنا كذلك - فإن كل خط مستقيم مشار إليه أمكن
أن يصير وترا لقسي غير متناهية لا تشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو
على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون إلا واحدا كما مر فلم يكن
شيء منها ضدا له وإذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدا للوتر - فلم يكن
الوتر أيضا ضدا له إذ التضاد من النسب المتكررة في الجانبين فإذا لم يوجد
مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين
المستقيمات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧١

بطريق أولى

فصل (٥) فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير من المساواة والمفاضلة

قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بأن المستقيم لما امتنع أن يصير مستديرا فامتنع أن يصير منطبقا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع أن يوصف أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو أنقص فلا يوصف بأنه نصفه أو ثلثه أو عاده أو مشارك له. و أورد عليهم أنا نعلم يقينا أن الوتر أقصر من قوسه وأن القسي المتحدة الوتر بعضها أقصر من الآخر. فأجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر الأجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة- كما يعلم يقينا أن كل زاوية مستقيمة الخطين أعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم مماس له وأصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه لكن يستحيل أن يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفهما. و صاحب المباحث رجح الأول فقال والأولى أن يمنع كون القوس أعظم من الوتر كيف والأعظم ما يوجد فيه الأصغر وليس يمكن أن يوجد في القوس مثل الوتر- بل ذلك بحسب الوهم وأن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله وزيادة ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجه. وود.

أقول لقائل أن يقول هم صرحوا بأن التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم- وإن لم يمكن بحسب الإن دفعه لأن الملاقاة بينهما في كل آن لا يمكن إلا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدرجة على سطح مسطح

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٢

كان كذلك أمكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ولذلك عرف أرشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحاله أن يصير شيئا آخر لا يستلزم

استحاله انطباقه عليه- لكن يمكن دفعه بأن اشتغال الزائد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة وذلك منتف هاهنا إذ ليس بعض المسـتـدير مـمـاثـلا فـي المـاهـيـة لـلـمـسـتـقيم.

الهم إلا أن يقال إن المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقلية [الفصلية] من الاستقامة والاستدارة أعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فإن هذه التعليميات أمور خيالية- للوهم أن يجردها عن الموارد ونحن نعلم أن الخيال يقدر أن يصير المنحني مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقاءه وإن لم يمكن للخيال أن يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشـدـة إـبـهـامـه الجـنـسـي.

فلأجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني أو بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الـدفعي.

و هذا ما يمكن أن يقال وبالله التوفيق

المقالة الثانية في الشكل وفيه فصول

فصل (١) في تعريفه

قد عرفه المهندسون بأنه الذي يحيط به حد واحد أو حدود وهو سطح ومجسم- وذو الحد إذا كان سطحاً كان حده خطاً وإذا كان جسماً كان حده سطحاً وأما النقطة فلم يكن حداً للشكل إذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدوداً بنقطتين لا يسمى شكلاً ولا الخط

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٣

باعتباره وإن كانت إحاطتهما بالخط تامة لا كما زعمه بعضهم أنه يخرج بقيد كون الإحاطة تامة أما كون المحيط حداً واحداً فكما للدائرة والكرة وأما كونه حدوداً متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة إذا كانت الحدود مختلفة.

فإذا تقرر ذلك فنقول في كل شكل أمور ثلاثه أحدها الموضوع-
والثاني حده أو حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه.
فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود أربعة وهيئة مخصوصة يسمى
بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه وعليها ولا
شيء منهنما يحمل عليهما.
فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح
ولا العكس لأن المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا شك أن السطح
وإن أخذ مع ألف قيد فإنه لا يخرج من كونه سطحا فظهر أن هذه المقادير
المحدودة ليست من باب الكيف ولا يجوز أن يكون المركب من المقدار
والهيئة المخصوصة من باب الكيف وإن لم يكن من باب الكم أيضا لما
علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين أو جنسين متباينين وقد
علمت أيضا أن ما يعد من الفصول الذاتية لأنواع المقادير والأعداد ليست
هذه الكيفيات بل هي أمور مجهولة تعرف بهذه اللوازم ولا استحالة في كون
بعض المقولات لازما لبعض أخرى في الوجود فإذن قد وضح أن الذي يمكن
أن يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فإذا ثبت هذا فيشبه أن الرسوم
المذكورة في الأشكال غير محققة للأمور التي هي من باب الكيف بل لما
يستعمله المهندسون وكذا الأحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر أو
أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه كما يقولون أن المسدس على الدائرة أعظم
منها والذي في الدائرة أصغر منها وأن الزاوية القائمة في المثلث المتساوي
الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منها نصفها وإنما يعنون بذلك المقدار
المشكل لا شكله لأن الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار
والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٧٤
ليس بكم فإن المربع غير التربيع والمدور غير التدوير.

أقول بقي هاهنا شي ء آخر وهو أنه كما أن الواحد قد يعنى به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعنى به شي ء آخر هو واحد وكذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا مقولة أخرى كالجوهر أو الكم أو غيرهما هو المضاف وقد يعنى به شي ء آخر هو ذو إضافة- كذات الأب الموصوفة بأنه أب فكذا الحكم هاهنا فالمثلث يمكن أن يراد به نفس المثلث لا شي ء آخر ذو تثليث كما يقال أبيض ويعنى به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل والمشكل فرق وأيضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخيل لا يحتاج في كونه مثلثا إلى كيفية عارضة له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث وتثليث أي ما به يكون الشي ء مثلثا. و أما إن أريد بهذه الأشكال نفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليست حينئذ إلا أمرا عقليا اعتباريا من باب النسب الإضافية العقلية كالشيئية والجوهرية وأمثالها- فالمهندس يريد بالإشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي إشكال ومشكلات كما وصفنا وأما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ مفهومه من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقـ_____داره.

هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني تلك الأبحاث المشكلة لكنا نقول يشتبه أمر هذه الهيئة الشكلية بأمر الوضع وهو ثالث الأبحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلنـتـكـلم فيه فصل (٢) في أن الهيئة المذكورة هل هي من الكيف أو من الوضع أما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلأن الشكل هيئة «١» حاصلة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٥ في المقدار أو المتقدر من جهة إحاطة حده أو حدوده به وأن الوضع باعتبار أحد معانيه- هو الهيئة الحاصلة للشي ء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ولا شك أن الترتيب مثلا هيئة حاصلة للشي ء بسبب نسبة أطرافه وحدوده إليه فهو من الوضع.

و أما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال وضع لحصول الشي ء في موضعه وهذا هو نفس مقولة الأين ويقال لكون الشي ء مجاورا لشي ء من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة « ١ » ولا شك أن ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الإضافي لأجزائه حتى إذا وجدت أجزاؤه على إضافي ما لبعضها إلى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع. فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للأجزاء من باب الإضافة- والوضع صفة للمجموع فإن الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس ب كله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر هي صفة للأعضاء ومع ذلك لا بد أن يكون لها نسبة إلى ما يخرج عنها إذ لو ثبت نسب الأعضاء وبقية الأجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا. فإذا تقرر هذا فمن قال إن الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه. أحدها أنه أخذ الحدود مكان الأجزاء وإنما الاعتبار في الوضع بالأجزاء وفي الشـ كل بالحـ دود.

و ثانيها أنه زعم أن هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٦ المضاف والذي من المقولة هو وضع أجزاء الشي ء عند شي ء خارج أو مبـاين لا وضـع أجزاءه في نفسـه. و ثالثها أنه زعم أن الشي ء إذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فإن المربع لا يحصل إلا بعدد الخطوط وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وإن حصل من وضع بين حدوده لا يلزم أن يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع.

فإن قلت أ ليسوا جعلوا الكيف ما لا يوجب تصويره تصور غيره وهيئة الترتيب يوجب تصويرها تصور غيرها فإن تلك الهيئة لا يمكن تصويرها إلا عند تصور النسب بين أطراف المربع التي لا يعقل إلا بعد تعقل السطح وأطرافه. قلنا هذه الكيفية أعني الشكل ليس أن تصويرها مما يتضمن تصور غيرها وإن كان تصويرها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق فإن الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية تحصل بين أطرافه لا أنه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة- وما بين الحدود إضافات كالميمنية والميسرية والفوقية والتحتية وغيرها من صفات المجاورة. فقد علم أن الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الإضافة على وجهه السببية لا الدخول. ثم إن الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع أيضا بل يتم حقيقتها بأن لحددها هيئة خاصة في الانحناء وأما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة وأمثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وإن لم يسم إشكالا لعدم صدق الرسوم عليها إلا أن يعمم فففي التعريف. و قيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد أو من جهة كونه حاداً للمحدود فصل (٣) في حال الزاوية وأنها من أي مقولة هي وهو البحث الرابع أما الفرق بينهما وبين الشئ كل فبأن الزاوية إنما هي زاوية لأجل كون المقدار الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٧ محدودا بين حدين أو حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا يحيط فإن لم يحط معهما ثالث- فلا يخلو أيضا حداه يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما أو لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا إذا مدا أو لم يلتقيا ولو مدا في الوهم إلى غير النهاية فإن التقيا فيكون كمحيطي الإهليلجي والهلالي والنعلي وغير

ذل_____ك.

فالسطح الذي لا يتحدد بثالث

فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقين أو هو من تلك الحثية زاوية والذي يتحدد بحد أو حدود غيرهما أو يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فحاله تلك أو هو من تلك الحثية شكل فإن لم يعتبر كون السطح وإن أحيط به في جميع الجوانب الإحالة من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة أو بخطين كنصفها وكالإهليلجي. فالأول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما أن المهندس إذا قال شكل ذهب إلى المشكل فكذا إذا قال زاوية كان المراد السطح ذا الزاوية. وكذا إذا قيل منصفة أو مضعفة أو عظمى أو صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فإذن يمكن أن يظن أحد أن الخلاف في أن الزاوية كم أو كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما أو كيفا حتى يرجع إلى تخالف اصطلاحي المهندسين وغيرهم لو لا شيء يمنع عن ذلك وهو أن ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم إلا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة الأخرى التي بين الرأس والقاعدة. وكذا المجسمة لا تنقسم إلا في جهتين دون الثالثة التي بين رأس المخروط وقاعدته فهذا مما يوجب الشك في أمر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٨
و المجسمة عين الجسم عند المهندس أو غيرهما.
و كذا الهيئة العارضة

هل عرضت للسطح في المسطحة وللجسم في المجسمة أو لغيرهما
ولأجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس بما لا يعنيه وهو أن الزاوية جنس
آخر من الكم متوسط بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم
ظاناً أن الخط يتكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه
وكليته على عمود عرضاً فإذا ثبت أحد طرفيه ويحرك فعل شيء بين الخط
والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فإن المقدار الذي بين
الخطين سطح بالضرورة لانقسامه إلى جهتين من حيث هو سطح وكذا
المقدار الذي عند تلاقي السطوح إلى نقطة تقبل القسمة إلى ثلاث جهات
بالضرورة فهو جسم بالضرورة وإن كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية
أو زاوية لا يقبل الانقسام إلا في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية أو
زاوية لا ينقسم إلا في جهتين دون أخرى.
فالحق أن الزاوية المسطحة عند المهندس سطح محدود في الواقع اعتبر
تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له وعند الطبيعي نفس
تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار المذكور.
و كذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الأبحاث وهاهنا شيء
آخر وهو أن الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين
يلتقيان عند خط سواء كان أحدهما قائماً على آخر قياماً معتدلاً أو مائلاً إليه
أو عنده هل يسمى زاوية مجسمة أم لا.
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري أن يكون هاهنا معنى جامع للزاوية
التي عن خطين والتي عن سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط
ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحدة ينتهي عند حد
واحد مشترك لها من حيث هو كذلك - فإن حصل اسم الزاوية لهذا المعنى
الجامع لم يكن بعيداً عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المجسمة عند النقطة
لأنه زاوية إذ له من تلك الحيثية أن ينتهي حدوده
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٩

عند حد واحد ثم عرض إن كانت الحدود خطوطا عرض إن كانت
النهاية نقطة ثم إن أبي أحد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منته
إلى نقطة لم أناقشه فيه وصار معنى الزاوية أخص مما ذكرناه وخرج من
جملة الزاوية ومن جملة الشكل شي ء يعرض أيضا للمقادير من جهة الحدود
فصل (٤) في احتجاج كل من الفريقين في أمر الزاوية أنها كم أو كيف
احتج القائل بأنهم كـ
لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف
المختص به والفرق بينهما بأن في أحدهما بالذات وفي الآخر بالعرض -
فأصل قبول القسمة والمساواة وعدمها على الإجمال لا يكفي في هذا
المطلب.

و احتج ابن الهيثم على إبطال ذلك بأنه قال كل زاوية فإن حقيقتها تبطل
بالتضعيف مرة أو مرات ولا شي ء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة
أو مرات فلا شي ء من الزاوية بمقدار.
بيان ذلك أن القائمة إذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها وإلحاده إذا
ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت أن الزاوية تبطل بالتضعيف.
أقول يمكن الجواب بأن الزاوية نوع من المقدار أو صنف منه وتضعيفها وإن
أبطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه
مقدارا- فإن الثلاثة مثلا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثة بل
سنة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث
كونها عددا أ لا ترى أن القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فإذا ضوعفت لم
يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا.
و احتج من قال إنها من الكيف
بأنها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم
فإن ذلك لها بالذات فيكون كيفا.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٠

و أما قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما أن الأشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

و يرد عليه أن اتصاف الشيء بصفة إذا لم يكن بالذات كان إما بواسطة معروضة أو بواسطة عارضة فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية بالمشابهة بواسطة أمر عارض لم يظهر بمجرد إبطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض إن قول المشابهة عليها قول بالذات وهم ما أبطلوا ذلك فلم يظهر ————— ما ادعوه.

و الإنصاف أن وزن الزاوية كوزان الشكل في أن فيها مقدارا قابلا للقسمة والمساواة واللامساواة وغيرها في ذاته ومقدارا من حيث كونه معروضا لهيئة خاصة- تحصل لأجل تلاقي خطية عند نقطة كما في المسطحة مثلا ونفس تلك الهيئة العارضة.

فالأول أي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضة خارج عن كونه زاوية.

و المعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين.

و المعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم ولا اشتباه في هذه المعاني إنما الإشكال فيما مر أن السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحاً لأجل كونه ذا هيئة مخصوصة فلما لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الأخرى كاللون وأمثاله.

و الحل ما أشرنا إليه ونوضح ذلك فنقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفية الانفعالية بأن تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث ذاته المنقسمة- فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأي قسمة وقعت.

و هذا بخلاف عروض الكيفيات التي تخص بالكم فإن حلولها في الأكثر لأجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لأنه عدم المقدار مع شيء ذي إضافة إليه والمقدار المأخوذ مع نهاية مخصوصة أو وحدة خاصة لا يلزم أن يكون منقسماً بأجزاء متماثلة مماثلة

الأشدية فلا بد أن ينازع بالأضعف والأشد في الموضوع القريب كالسواد
والبيضاء والساخن والبارد واللبس والحر والبرودة واللبس والحر والبرودة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٢

و البرودة في الانفعاليات وكالمصاحبة والمرضية في القوة واللاقوة
وكالعلم والجهل والسخاوة والبخل في النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها
إلى البعض - انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالأخرى وهذا دأب جميع
الأضداد «١» التي بينها وسائط - التي ليس زوال الموضوع عن أحدها مقارنا
لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين إلى توسط فهذه الوسطة
كأنها محدودة كالعدالة التي في حاق الوسط بين إفراطين والعفة التي هي
متوسط بين إفراطين لكن هذه المتوسطات إذا قربت المواد الجزئية واعتبرت
في الأشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فقل عدالة زيد أشد من عدالة
عمرو وإن كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الأزيد
والأنقص

و أما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي من الأمور التي
لا أشدية ولا أضعفية لها فلا أضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فإنها لا
تقبل الأشد والأضعف ولا الأزيد والأنقص فإذا زيد المربع فيراد بالمادة لا
بصورة التربيع ولم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا
شبيها به قد خفي عند الحس تخالفه له فيكون تربيع أصح من تربيع آخر
لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا فإنها توجد بحسب الحس
لا بحسب الحقيقة فيقال فلان أعدل من فلان.
و أما كون حرارة أشد من حرارة أخرى أو سواد أشد من سواد آخر فليس ذلك
بحسب الحس فقط بل بالحقيقة وليس حال الحرارتين في أن أحدهما أشد -
كحال التربيعة في أن أحدهما أصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا
بحسب الحس كالعديتين فالمربع الحسي كالعادل الحسي يقبل الأشد

والأضـف حـسـبـاً لا حـقـيـقـة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٣

و قد علمت أن الاستقامة والاستدارة لا يقبل التضاد وكذا التحديق والتغير ليسا بمتضادين لأن محل هذه الكيفيات إما الخطوط وإما السطوح فيستحيل أن يصير السطح المقتب مستويا أو مقعرا مع بقاءه في الحالين فسقط ظن من توهم أن في الأمور السماوية تضادا لأجل ما فيها من التفتيب والتغير لأن موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بمثل ما يتصف به الآخر.

و أما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الأمر أنهما متضادتان وليس كذلك - لعدم تعاقبهما على الموضوع ولأن كل معنيين « ١ » وإن سميا باسمين محصلين لا يكفي في كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فإن الفرد وإن كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين والفرد هو الذي ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب إلا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فإن فهم للفردية معنى محصل فذلك المعنى أكثر أحواله أنه معنى مباين لا يشارك في الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام المقالة الثالثة في حال الخلقة وكيفيات الأعداد وفيه فصول فصل (١) في حال الخلقة وهو البحث الخامس إنك علمت مما ذكر مرارا أن وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقائق في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٤ كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم إلى الأنواع يعتبر الوحدة النوعية وفي الأشخاص الشخصية وإلا فلم يكن شيء من التقسيمات منحصر عقل في أقسامه كالكلمة إذا قسمت إلى أنواعه لم تكن منحصرة في الاسم والفعل والحرف بل يلزم أنواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها إلى بعض أنحاء من التركيب فإن لقائل أن يقول إن الخلقة عبارة عن مجموع

اللون والشكل كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين
يجتمعان نوعية على حدة بلغت الأنواع إلى حد اللانهاية- لا مرة واحدة بل
مرارا غير متناهية.

فالجواب إما بما أشرنا إليه سابقا إذ لا داعي يلجئنا إلى القول بكون
الخلقة كيفية وحدانية أو حقيقة واحدة وإن كان الاسم واحدا إذ كثيرا ما يكون
الاسم واحدا محصلا والمسمى كثيرا أو غير محصل.
و إما بأن نقول إن الشكل إذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفية أخرى
بها- يصح أن يقال إنه حسن الصورة أو قبيح الصورة فهما كالسببين لوجود
الخلقة لا المقومين لماهيته- فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده أو للون
وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة- فلما حصل للخلقة خاصة لم
يحصل لواحد منهما ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم أنه يحصل هاهنا
هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت هاهنا هيئة منفردة سميت
بالخلقة- موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون
والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه إنما يتم إن لو ثبت أن الحسن
اللازم لخلقة ما ليس أمرا تأليفيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا
القبح وهذا محل تأمل وليس البحث من المهمات فلا بأس بإغفاله
فصل (٢) في أنه هل يجوز تركيب في الأعراض من أجناس وفصول أو
مادة وصورة عقلية
المشهور عند الجمهور عدم تجويز أن يكون لأنواع من الأعراض «١»
تركيب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٥
من جنس وفصل تجويزهم في الجواهر ولأجل ذلك استشكلوا حال الخلقة في
أن يكون نوعا واحدا من الكيفيات.
و الشيخ أجاب عنهم بأننا لا نمنع أن يكون أعراض مركبة من أعراض كيف
والعشرة عرض لأنه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض

وهو ملتئم من أن يكون هناك محدود وحود أربعة بل نعني أن الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وإن لم يكن أحدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل والأعراض لا يوجد فيها ذلك وإن وجدت لها أجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والآخر فصلا.

أقول وفي كلامه بعض مؤاخذه فأولا أنه قد صرح في الإلهيات أن العدد كالعشرة ليس مركبا من الأعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الأربعة والستة ولا غيرهما بل من الآحاد فالحق أن ماهية العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لأنها عين الكثرة فاختلف أنواعها بمجرد زيادة الكثرة ونقصها فلأجل ذلك لا تمامية لأنواعها. و ثانيا أن المربع سواء أريد الهيئة العارضة أو الذي رامه المهندسون فهي ماهية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٨٦ بسيطة بحسب الخارج وإن كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فإن السطح والخطوط الأربعة والنقاط ليست أجزاء لحقيقة المربع أو التربع وإلا لزم تركيب حقيقة واحدة من أجناس مختلفة وهو محال كما أفاده هو وغيره من الحكماء المحصلين - بل الأمور المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقوم

و أما تحقيق البحث السادس وهو أن يعرف ما يتركب وجوده من مبدئي أثرين - إلى أيهما أميل فقد أشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية إلى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصوري في أنه جوهر أو عرض بها يعرف أن المشكوك فيه جوهر أو عرض فقد وضع هاهنا نظير

تلك القاءة فقال الشيخ لا يخلو إما أن أحدهما أولى بأن يكون موصوفا والآخر صفة - كالمربع الذي يعنى به سطح ذو هيئة فإن السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف فإن السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة

والمجموع يحسب على أنه سـطح.
و أما إذا اختلفا وليس أحدهما أولا للشيء والآخر ثانيا بسبب الأول وبعده-
فإن ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل أمر له
اتحاد في طبعه- ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول
اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل في المجموع
والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضا مركبة من مقولات.

أقول التحقيق أن الواقع تحت شيء من المقولات أو الأجناس لا
يكون إلا أمرا وحدانيا والتركيب لا يكون إلا بحسب ما يخرج عنه حقيقة
المربع ليست إلا مقدارا فقط مع تعيين خاص وذلك التعيين هو فصله المتحد
مع جنسه في الوجود والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم
ذلك الفصل لا من أجزائه وهكذا الأمر في جميع الأشكال المسطحة
والمجسمة الكثيرة الأضلاع وغيرها فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا
مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له إلا
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٨٧
باعتبار اللوازم ولو سألت الحق فالأمر فيما يسمى بالمركبات الجوهرية أيضا
يجري مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشيء باعتبار معنى
يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا المعنيين في ذاته من حيث هي مصداق لهما
وقد يؤخذ من أمور مكتتفة- فالجنس من مادته والفصل من صورته وإن
كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها
المقومة بتلك الصورة وسنرجع إلى زيادة إمعان لهذا المطلب إن شاء الله
تعالى

فصل (٣) في خواص الأعداد وكيفياتها
البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئية مثل الأرثماطيقى والمساحة
وغيرها والذي نختار أن نذكره هاهنا أمور- أحدها أن لا تضاد بين أحوال
العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصمم والتشارك والقسمة

والضرب فإن هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط في التضاد والجمع مشترك في أن لا اشتراك لاثنتين متخالفين منها في موضوع واحد قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون أحدهما عدميا وبعضها كالقلة والكثرة وإن فرضا وجوديين ليس في كل منهما غاية التخالف عن الآخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في أصل الأعداد.

و ثانيها أن لا اشتداد وتضعف ولا ازدياد وتنقص في تلك الخواص لما مر من أن الموضوع لا يستحيل من فرد إلى فرد فكما أن القوس الواحد لا يشتد في تقوسه وانحنائه إلى انحناء أشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته أو تكعبه وتجذيره إلى زوجية أخرى أتم زوجية كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب إلا بأن يبطل موضوعة إلى موضوع آخر. و ثالثها أن الزوجية والفردية ليستا من الأمور الذاتية لأنهما مقولتان على ما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٨ تحتها من الأعداد المتخالفة الأنواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل مما يدخل فيهما إذ لا مزية للبعض على البعض في نفس شيء من هذين المعنيين فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الأزواج- وكذا الفرد في جميع الأفراد وإذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا إلا ونعرف بالبداهة أنه زوج أو فرد وليس كذلك فإن العدد الكثير لا يعرف زوجيته وفرديته إلا بالتأمل فعرفنا أنهما ليسا بذاتيتين «١» وإلا لكانا بين الثبوت لما تحتها وليكن هذا آخر ما قصدنا إيراده من الكلام في مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولسوله وآله صلاة لا تحصى الفن الثالث في بقية المقولات العرضية وفيه مقالات المقالة الأولى في المضاف وفيه فصول فصل (١) في ابتداء الكلام في المضاف اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا

و المعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الأبيض في إطلاقه تارة على العارض- وتارة على المعروض وتارة على المجموع إلا أن ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الأقسام الثلاثة. ففي الأبيض وأشباهه كان العروض في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بأنه أبيض مثلا خارجية مفاد الحكم ومطابقة فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الكلي وكذا الجزئي أو النوع أو الجنس أو ما يجري مجراها- يكون العروض في الذهن. و الموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شيء بأنه كلي أو جزئي أو نوع أو ذاتي أو عرضي أو قضية أو قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم ومطابقة فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه- والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل- والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين. و القضية التي حكم فيها على الماهية بأنها موجودة أو واحدة أو علة أو معلول أو واجبة أو ممكنة ليست خارجية صرفة وإن كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الإنسان موجود ولا ذهنية صرفة وإن كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الإنسان معقول بل حقيقة واقعية مفاد الحكم ومطابقة فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل

معنى الموضوع وماهيته من حيث هي هي في ظرف التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهيته كنفس الوجود والإمكان والمجولية ونظائرها. فإذا تقرر هذا فنقول فكذاك حكم المضاف في الاعتبار الثلاثة فإنه قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها وقد يراد به الأمر الذي عرضت له الإضافة وقد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٠
يراد به مجموع الأمور. و أما الاعتبار الثاني فهو خارج عن غرضنا. و أما الاعتبار الأول فهو المقولة وأما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين.
و لما كان الوقوف على المجلد أسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه- لا جرم عرفت الحكماء المضاف في أوائل المنطق أعني فن قاطيغورياس بأنه الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الإضافات والمضافات والمعنى بكون ماهية الشيء معقولة بالقياس إلى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء آخر كيف كان وإلا لكان كل ماهية بالقياس إلى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فإن كثيرا من الملزومات واللوازم لها ماهيات مستقلة في معقوليتها وهي في حدود أنفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه أنه لا يتقرر ماهيته في الذهن ولا في العين- إلا ويكون الآخر كذلك مثل الأبوة لا يتقرر لشيء في أحد الوجوهين إلا ويكون البنوة متقربة للآخر
فصل (٢) في تحقيق المضاف الحقيقي
و لك أن تقول هذا الرسم فاسد فإن قولهم معقولة بالقياس إلى غيرها يرجع حاصل القياس فيه إلى الإضافة أو إلى نوع من الإضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه أو بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس إلى غيرها.

و أما مفهوم كون الشيء معقولا بالقياس إلى غيره أنه يحوج تصورها إلى تصور أمر خارج عنه فربما قيل لهم إن عنيتم به أنه يحوج تصوره إلى تصور أمر خارج أنه يعلم به فيلزم الدور في المتضايين وإن عني أنه يكون معه فكثير من غير المتضايين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط وليس ماهيتهما ماهية المضافين قالوا ينبغي أن يعقل معه من جهة ما هو بإزائه فإذا بوحث وفتش عن هذه الموازنة يرجع إلى معنى الإضافة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩١

و قريب من هذا قول من قال إن المضاف هو الذي وجوده أنه مضاف وقد اعتذر «١» بأن المضاف الذي أخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي في الحد هو المضاف المركب وهو أشهر من المضاف البسيط.

و قد أورد في كتب الفن ما حاصله أنه يجوز أن يكون للشيء جنس أو ما يشبه الجنس أشهر منه ويرى الخاصة اسم الأمر العام لما هو نوع له أو يشبه النوع أليق به- فينقلون الاسم إليه كما في الإمكان العام. و نقل الاسم العامي إلى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالأبوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالأب فهو يعمها والخاصة نقلوا اسم المضاف إلى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما أشار إليه بعض العلماء إذ لا عموم ولا خصوص هاهنا وليس للمضاف معنى يجمعهما وليس نسبة الإمكان العامي إلى الخاصي كنسبة المضاف المركب إلى المضاف البسيط ولا يصح أن يكون للعام زيادة معنى لا يوجد في الخاص. أقول والأولى أن يعتذر من جهة الرسم الأول أن المضاف الذي يؤخذ في الرسم أو يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثاني أعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع له ولا فساد في كون المعرف «٢» للشيء مشتملا على فرد منه إذ التعريف إنما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف

الشيء على نفسه.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٢
و عن الثاني وهو قولهم أن المضاف هو الذي وجوده أنه مضاف بأن
التعريف للتبنيه فإن معرفة المضاف بسيطاً كان أو مركباً فطرية وقد يحتاج
إلى تذكير وتنبية في الفرق بين البسيط والمركب فينسبه بأن للمركب جزء من
مقولة أخرى كالأب فإنه جوهر في نفسه لحقته الأبوة وكالمساواة فإنه كم لحقه
الاتفاق وكالمشابهة فإنه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا
الكيف الموافق بسيطاً- بل مركباً من حيث هو كذا.

و أما الفرق بين الإضافة والنسبة فبأنه ليس كل نسبة إضافة بل إذا
أخذت مكررة- ومعنى هذا أن يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة
أن هذه النسبة يلزمها نسبة أخرى فإن السقف له نسبة إلى الحائط بأنه يستقر
عليه وللحائط أيضاً نسبة إليه بأنه مستقر عليه ولهذا قالوا إن النسبة لطرف
واحد والإضافة تكمون للطرفين.
فإذا علمت رسم المضاف فنقول إن المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا
بالتضمن على ما له من الإضافة كلفظي الأب والابن وقد يكون أحد
المضافين اسمه كذلك دون الآخر وهو على قسمين لأنه إما اسم المضاف أو
اسم المضاف إليه.
فالأول كالجناح فإنه مضاف إلى ذي الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن
على الإضافة إلى ذي الجناح فأما ذو الجناح فإنه يدل على ما له من
الإضافة لفظاً لفظاً.
و الثاني كالعالم فإنه المضاف إليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على
ذلك.

و أما العلم وهو المضاف فإنما يدل على ما له من الإضافة حرف يقترن به
وهو كاللام في قولك العلم علم للعالم
فصل (٣) في خواص طرفي الإضافة

فمنها التكافؤ في تلازم الوجود خارجا وذهنا بالقوة أو بالفعل وفي العدم أيضا كذلك وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وتأخر الآخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٣
عنه فهما متضايان مع أنهما ليسا متكافئين معين وأيضا إنا نعلم أن القيامة ستكون- والعلم والمعلوم متضايان فبينهما إضافة بالفعل مع أن القيامة معدومة والعلم بهما موجبا. و أجاب الشيخ عن الأول بأن المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين- أحدهما بحسب الذهن مطلقا وهو أن يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما متقدما والآخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا في الذهن.

و الثاني بحسب الوجود مستندا إلى الذهن وهو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس بموجود هو ويمكن أن يوجد إمكانا يؤدي إلى وجوده وهذا كونه متأخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود «١» الزمان المتقدم وإذا وجد المتأخر فإنه موجود في الذهن حينئذ أن الزمان الثاني [الأول ظ] ليس موجودا ونسبته إلى الذهن نسبة شي ء كان موجودا ففقد وهذا أيضا موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبة المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الأمور لكن في الذهن. أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال فإن الإضافات بين أجزاء الزمان وإن لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل منقسمة بالأيام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة ويحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن- لكن بحسب الخارج فإضافة التقدم والتأخر بين أجزائه كإضافة الفوقية والتحتية بين أجزاء الفلك فإن الأجزاء وإن كانت بالقوة وكذا الإضافات وإن كانت بالقوة- لكنها بحيث إذا فرض فعليتها كانت الإضافات بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقق الإضافة يوجب تحقق المعية بين وجودي المتضايين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٤
و الذي ينحل به الشبهة ما حققناه في موضع آخر فليرجع من أراد.
ثم إنه يرد على ما ذكره شيء آخر وهو أن قوله في الاعتبار الثاني أن
الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس هو بموجود فيه
بحث لأنه يوهم أن اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فإن اللاوجود لو
كان وجودا لكان الشيء نقيضا لنفسه وهو محال فإذا كان جزء من الزمان
موجودا ولم يكن الجزء الآخر موجودا فاللاوجود للجزء الآخر ليس أمرا
وجوديا حتى يقع بينه وبين الجزء الحاضر إضافة وجودية.

اللهم إلا أن يراد به مفهوم اللاوجود المقيد ذلك الوجود بأنه في الزمان
الأول- لأن وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الآخر كما
يقتضيه وصف النقْصِ والتَّـأخُّرِ.
لكن يرد الكلام بأن الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب أن يكون
موجودا- وأيضا بتقدير أن يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن
ليس الجزء الحاضر متقدما على لا وجود الجزء المستقبل بل على وجود
المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر وإلا لم يكن مستقبلا فما هو المضاف
غير موجود ولا حاضر وما هو الحاضر غير مضاف فقوي الإشكال والوجه
مما أومأنا إلى أنه.
و أما الجواب عن الثاني فهو أن المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند
العقل والإضافة بالحقيقة بين العلم وماهية المعلوم والمعلوم من القيمة أنها
سـتـكون لا عـين وجـود القيمة.
أقول ويرد عليه شكان أحدهما أن العلم من الموجودات الخارجية ولهذا عد
من الكيفيات النفسانية وقد حكمتم بأن أحد المضافين إذا كان موجودا في
الخارج- وجب أن يكون الآخر أيضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس
ماهية المعلوم بما هي ماهية معلومة من الموجودات العينية.
و الثاني أن العلم في الحقيقة نفس وجود ماهية المعلوم عند العاقل وليس بين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٥
الوجود والماهية تغاير حتى يقع بينهما إضافة العلم والمعلوم.
و الجواب عن الأول أن العلم وإن كان من حيث كونه عرضاً قائماً بالذهن
من الموجودات الخارجية لكن من حيث كونه حكاية عن ماهية شيء له
وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم وماهية المعلوم كلاهما
ذهنيان.

و عن الثاني أن الإضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها
كالإضافة بين الوجود والماهية الموجودة به بالذات أمر اعتباري حاصلة بين
أمرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما أن الموجود في الخارج أمر
واحد إذا حلله العقل إلى ماهية ووجود- عرضت لهما إضافة الوجود وذي
الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني إذا حلله العقل
إلى ماهية ووجود ذهني عرضت لهما إضافة العلم والمعلوم- إذ العلم نفس
وجود الشيء مجرداً عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس
أي الصورة الموجودة في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية
للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات.
و قد عدوا من أحكام المضاف أن المتضايفين قد لا يقع لهما تكافؤ في
الوجود من جهة أخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر
[أو يصح وجود الآخر مع عدم الأول ظ] كما في العلم والحس أعني
الإدراكين لا القوتين المتشاركتين لهما في الاسم فإن ذات العلم والحس لا
يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس- ولكن ذات المعلوم وذات
المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس- وقد يكونان بحيث
يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك والمملوك- فإنه يجوز وجود
ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك- ومنه ما
يمنتع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون أعم
من علته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ

هي موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهي أيضا عند البحث والتفتيش يظهر أنها مقارنة في الوجود لوجود ذات الحس وذات العلم فإن الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهي مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الإدراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات ولا بالعرض فلا إضافة إليها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٧
في وقت من الأوقات أصلا لا بالذات ولا بالعرض.

و كذا الكيفية للمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آلة اللمس صح أن يقال إنها ملموسة بالعرض لا بالذات لأن الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية- محاكية للحرارة الخارجية كما مرت الإشارة إليه وأما التي هي خارجة عن التصور- وعن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا إضافة إليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت أن التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وإن قطع النظر عن وصف الإضافة.
فإن قلت الحس البصري لا يدرك به إلا الأمر الخارجي بعينه عند من أبطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وأبطل خروج الشعاع أيضا فيكون الإبصار عنده مجرد إضافة إدراكية إلى الموجود الخارجي بعينه.
أقول أما أولا فقد كان كلامنا في إضافة الحس الذي بمعنى الصورة الإدراكية- وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا انفكاك بينهما وأما الإضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس وذات الأمر الخارجي الذي قيل وقع إليه إضافة الإبصار فطرفاها بالحقيقة كطرفا سائر الإضافات الوضعية التي عند البحث والتحقيق لا يكونان إلا معا.
و أما ثانيا فإن المبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهي الحس والمحسوس أي البصر والمبصر وهما معلومان إذ لا تغاير

بينهم ————— إلا بحسب الاعتبار.

و مما عد أيضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس أن يحكم بإضافة كل منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه فكما يقال الأب أب لابن يقال الابن ابن لأب وهذا الانعكاس إنما يجب إذا أضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر. و أما إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٨
أب للصبي أو للإنسان أو للأسود لم يجب الانعكاس.

فلا يقال الصبي صبي لأب أو الإنسان إنسان لأب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه أن يجمع أوصاف الشيء فإن تلك الأوصاف إذا وضعت ورفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعت ووضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذي إليه الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فإنك إذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو كاتب أو غير ذلك واستبقيت كونه ابنا بقيت إضافة الأب إليه وإن رفعت كونه ابنا واستبقيت هذه الأوصاف كلها لم يبق الإضافة.

فعلت بهذا أن التعادل الحقيقي في الإضافة هو بين الأب والابن فهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر وإذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فإذا قيل السكان سكان للسفينة والرأس رأس للحيوان لا يصح أن ينعكس فيقال السفينة سفينة للسكان - والحيوان حيوان للرأس وإنما يجب التعادل إذا قيل الرأس رأس لذي الرأس والسكان سكان لذي السكان.

و قالوا إن هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبة وذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج إلى ذلك وإما أن يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وإما أن لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم

للعالم

فصل (٤) في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي هو أحد الأجناس العشرة العالمة فنقول إن الرسم المذكور الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم أي نفس أنها مقولة بالقياس إلى غيرها وقد يعنى به ماهية أخرى يصدق عليها بالذات أن ماهيته مقولة بالقياس إلى غيرها وقد يعنى به ما له ماهية أخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة وذلك كالأب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٩

فإنه وإن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه وراء هذه المعقولة ووراء أبوته- ماهية غير مقولة بالقياس إلى الابن وهي كونه إنسانا وفرسا أو شيا آخرا. و أما الأبوة فليس لها ماهية إلا هذه الماهية المعقولة بالقياس فها هنا ثلاثة أمور- أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا أوليا لا صدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي إحدى المقولات العشر. و ثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان في نفسه جنسا أو نوعا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على أفرادها الذاتية.

و ثالثها ماهية أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها مقولة المضاف أو نوعه حملا بالعرض كحمل الأبيض على الإنسان فهكذا ينبغي أن يحقق الفرق وفي أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الإضافة ومعروضها.

و لذلك قال الشيخ ثم المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو أيضا شيء ذو إضافة لأنه شيء معقول الماهية بالقياس إلى غيره وإذا كان كذلك فقد شارك

هذا المضاف الذي هو المقولة المضاف الذي ليس هو المقولة فلا يكون بينهم _____ ا _____ ف _____ رق.

أقول الفرق ما أشرنا إليه وهو أن الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنه معقول الماهية بالقياس كما أن الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بأنه الماهية التي إذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم _____ وم _____ ظ _____ ا _____ ف.

و أما الشيئية فهو أمر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن أن يسلب عنه لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست إلا شيئية عامة لا يتحصل إلا بكونها إضافة ومضافا لا كالأبيض إذا أريد به شيء غير البياض وصف بالبياض.

فإننا لو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض وأردنا بالشيئية الشيئية المفهومة في المشتق من حرف اللام أو ذي أو الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقولة بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٠

فلو قال أحد إن الإضافة أيضا شيء معقولة ماهيته بالقياس إلى الغير فوجب أن لا تجمع _____ ل _____ مقولة.

قلنا إن الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي أعني المقولة أو نوعا منها لا تخصص _____ ص _____ ل _____ إلا بكونها _____ مضافا.

و أما الشيئية التي تحمل على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بأمر آخر وهو كونه إنسانا أو دارا أو شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافة- فالأب في غير المقولة جوهر يلحقه الأبوة والأب الذي هو من المقولة شيء هو بعينه الأبوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما أن الناطق أيضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية

فصل (٥) في أن الإضافة هل تكون موجودة في الخارج أم لا

و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض وماهية الجنس والفصل في البسيط « ١ » فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الإضافات والنسب فإن وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي - إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط وكذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه ماهية السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها وهو معنى الفوقية - ومعنى كون الشيء موجودا أن حده ومعناه يصدق على شيء موجود في الخارج

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠١

صدقا « ١ » خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض وزيد أب وهذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والإنسان نوع فإن الجنسية والنوعية وما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان.

و بهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أن الإضافة غير موجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية.

و احتج عليه [الإضافة غير موجودة] بأمور الأول أن الإضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لأنها تكون لا محالة موجودة حينئذ في محل فكونها في المحل شيء وكونها في نفسها شيء آخر فإن الأبوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون إضافتها إلى المحل إضافة أخرى والكلام فيها كالكلام في الأول ويلزم منه التسلسل فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع في حل هذه الشبهة إلى

حدد المضاف المطابق.

فنقول المضاف هو الذي له ماهية معقولة بالقياس إلى غيره فكل شيء في

الأعيان - يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجد.

ثم إن كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس إلى غيره وغيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الإضافة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٢

بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينتهي من هذا الطريق الإضافات وأما كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الأبوة في الأب وذلك الوجود أيضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون أبوة مضاف لذاته. هذا ما قاله في إلهيات الشفاء وهو كلام واضح رفع الشبهة لوجهين بالمعارضة والحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئات الموجودة في الأعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي أمكن إيراد من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من أنها تنتهي إلى ما هو مضاف بذاته - لا بإضافة أخرى عارضة. و أما الإضافات المختلفة المعاني فلا يلزم أن يكون لكل إضافة إضافة مخالفة لها بالماهية لازمة إياها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع فإن إضافة الأبوة وإن لزمها في الوجود إضافة الحالية والعروض لكن لا يجب أن يلزم إضافة أخرى مخالفة بانقطاع اعتبارات العقل.

و كذا ثالثة ورابعة وهكذا إلى لا نهاية اللهم إلا بحسب اعتبارات عقلية متماثلة - أو متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.

الحجـة الثانية

ما مر من كون إضافة التقدم والتأخر لو كانت موجودة لكان الماضي والمسـتقبل من الزمـان موجـودين معاً. و الجواب ما أشرنا إليه في مباحث التقابل وموضع آخر أن معية أجزاء الزمان لا يمكن أن يكون آنية بأن يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد إنما ذلك شأن معية الآنات والآنيات بل معيتها اتصالها في الوجود الوجداني التدريجي- الذي معيتها فيه عين التقدم والتأخر فيه كما أن وحدة العدد عين كثرتـه لشـيء من الأشياء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٣ فصل (٦) في نحو وجود المضاف في الخارج و اعلم أن في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعينها إشكالا من وجوه-

منها أن الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود و متميزة عنها بخصوصية وما لم يقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد الإضافة في الأعيان فيكون ذلك القيد [التقيد] سابقا على وجود الإضافة لكن التقيد هو نفس الإضافة فإذا لم يوجد الإضافة إلا بوجود إضافة قبلها وهكذا الكلام في وجود الإضافة السابقة فيكون تحقق الإضافة الواحدة مشروطا بإضافات غير متناهية من أمثالها. و منها أن الوجود من حيث هو وجود إما أن يكون مضافا أو لا يكون مضافا فإن كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وإن لم يكن مضافا فالإضافة لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافة من حيث إنها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجـود وهـو المطلـوب. و منها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم أن يكون الباري جل مجده

و كذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن لذاته أن يصير مساويا لشيء أو أعظم أو أصغر منه وأما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي غير وجود الكم لأن المساوي لم يبق مساويا إذا قيس إلى ما هو أعظم منه أو أصغر. و أما النوع من الكم فهو أبدا بحال واحد في نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لأن يصير وجودا لإضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته- وذلك الوجود يصدق عليه أنه نصف الاثنين وثلاث الثالثة وربع الأربعة وهكذا إلى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركيب في الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠٥ أحدهما أن يعتبر معه معروضة كمجموع الجسم والأبيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوي أو كيف الموافق.

و ثانيهما أن يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به ويوجدان معا في العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الإضافة وتحصيلها فإن كون المساوي مضافا ليس ككون الكم مساويا أو مضافا فالمساواة موافقة في الكم [اتفاق الكم] وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في كيف وهي غير كيف الموافق. و بالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة [المضاف البسيط] وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه أي في ذلك النوع أمـــــــرا واحدا.

فإن قيل إن المساواة والمشابهة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص بالكم أو بالكيف فيكون المساواة والمشابهة إما من نوع واحد وقد قلتم أنهما نوعان متباينان أو هما متمايزان بالكلم وكيف أو بإضافتين أخريين فإن كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا

الجنس بفصله كتنقييد الشيء بأمـر زائد عليه جعلـا ووجودا حتى يقع بينهما إضافة هي نفس التنقييد أو إضافة أخرى بل ربما كان أعم وأخص بحسب المعنى والمفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج. و أما الثاني فنقول إن الموجود في نفسه إما ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض وكونه بحال ونحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو من المضاف فكل وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فإن الحيوان في نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجود آخر. فالأول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة المضاف. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠٧

و أما الثالث فنقول ليس للإضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا وتغيرا في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقية فإن تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإن صيرورة أحد في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلاثة ورابع الأربعة وهكذا لا يوجب تغيرا في ذاته ولا في صفاته المتضررة فكذلك تغير الإضافات لا يوجب واجب الوجود تغيرا لا في ذاته ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الإحاطة بما قدمنا غير صعب

فصل (٧) في أن تحصل كل من المتضايقين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس وإن نوعا فنوع وإن صنفا فصنف وإن شخصا ف شخص فالأبوة إذا أخذت مطلقة فبإزائه البنوة المطلقة وإذا أخذت أبوة نوعية فبإزائه بنوة كذلك وإذا حصلت الأبوة حتى صارت شخصية صار الجانب الآخر بنوة شخصية- ولكن يجب أن يعلم أن ذلك إنما يطرد إذا كان التحصيل تحصيلـا للإضافة أما إذا كان تحصيلـا لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف

المقابل له فإن من الموضوعات الشخصية ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فإن ابن الشخص يصح أن يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل أبوة زيد لعمره يتعين بتعيينهما جميعا وجانب الأبوة وإن كان قد يتوهم أنه يخالف ما قلناه- لكن هو مثله وإن كان لا يصح أن يقال لزيد أبوان أو أمان لأن ذلك بسبب خارجي- لا أن الإضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر بل في بعض يحتاج الإضافة في التعيين الشخصي إلى اعتبار أكثر من تعين اللذين بينهما الإضافة ولا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الأبوة التي هي لعمره بالنسبة إلى زيد بتعيينهما كجواز زيد لعمره «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٨

فإنه لا يتشخص بتعيينهما بل يحتاج إلى تعين داريهما مع تعيينهما فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وأدنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده ما في المثلثين القائم الزاوية وأخص منه إذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية.

و أما التحصيل الصنفي فهو أن يتحصل الإضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد أن يبقى تلك الطبيعة من الإضافة كأبوة الرجل العادل وأبوة الرجل الجائر

فصل (٨) في تقسيم المضاف من وجوه

منها أن من المضاف ما هو مختلف في الجانبين كالأب والابن والضعف والنصف والجزء والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والأخ والأخ والجار والجار.

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا وغير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الأضعاف والقليل الأضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس محدودا ولا مبنيا على

المحـدود مثـل الزائـد والنـاقص.
و منها أن المضافين إما شيئان غير محتاجين في عروض الإضافة إلى
اتصافهما بصـفة أخـرى
حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتأخر.
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٩
و إما أن يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لأجلها صار
مضافا كالعاشق والمعشوق فإن في العاشق هيئة إدراكية هي إضافة العشق
وفي المعشوق هيئة مدركة لأجلها صار معشوقا لعاشقه وإما أن يكون في
أحدهما مثل العالم والمعلوم- فإن العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم
صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلوما.
هذا ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه.

و منها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في
أقسام المعادلة- والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة
والتـي بالمحاكاة.
فأما التي بالزيادة فإما من الكم وهو ظاهر وأما من القوة فكالغالب والظاهر
والمـناع.
و أما التي بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة
كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس
يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبة.
و منها أن المضاف عارض لجميع المقولات
ففي الجوهر كالأب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم أما المتصل فكالعظيم
والصغير وأما المنفصل فكالكثير والقليل وفي كيف كالأحر والأبرد وفي
المضاف كالأقرب والأبعد وفي الأين كالعالي والسافل وفي المتى كالأقدم
والأحدث وفي النسبة كالأشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالأكسى والأعزى
وفي الفعل كالأقطع والأصرم وفي الانفعال كالأشد تسخنا وتقطعا والأضعف

فصل (٩) في أن المضاف هل يقبل التضاد والأشد والأضعف أم لا
و اعلم أن المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما
تبين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٠
فهي تابعة في جميع الأحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم
والتأخر والقوة والفعل وأشباهاها من أحوال الوجود يعرض للموضوعات
الإضافية بالذات ولإضافاتها بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فإذا اعتبر بين
الحار والبارد تضاد حقيقي كان بين إضافتيهما أي الأحر والأبرد تضاد بالتبع
وأما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما
فذلك غير صحيح.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه أن العظيم لا يضاد
الصغير - ما يشعر بأن التضاد لا يعرض للإضافات ويبين ذلك بوجهين -
أحدهما أن تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما
إضافة التضاد وذلك لأننا قد نجد طبائع الأضداد لا يتضايف ونجد كثيرا من
المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجوار والجار.
ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب أن يكون في
المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد
متضايفا بقي أن يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو
موضوعات التضاد فثبت أن المضادة لا يوجد إلا في موضوعات غير
متضايفة.

و الثاني أن الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها
التضاد - لأن أقل درجات العروض أن يكون مستقلا بتلك المعروضية.
ثم إنه قال في باب الإضافة أن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما
كانت الضعفية تعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة
ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز أن يعرض لهذه

فالأول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا « ١ » والأول أى

المفهوم الكلي مضاف بسيط والثاني مقولة والثالث مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه الإضافات كلها ذهنيات. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٢ إذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الإضافي جنس لخمس أنواع- الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ويراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية ولأجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس إليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها وإن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعة موضوعة كذلك بل كان جنسا أو فصلا أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصين تحت أعم واحد.

و إذا قيل إن النوع مندرج تحت الجنس وإن الفصل والجنس داخلان في ماهية- ما عني به أن وصف النوعية تحت وصف الجنسية ولا أن مفهوم الفصل والجنس داخل في ماهية النوع أو في وصف النوعية بل عنوا بذلك أن موضوع النوعية أي النوع الطبيعي- مندرج تحت معروض الجنسية أو يدخل في ماهيته إذا كانت مركبة طبيعية جنسية أي ماهية موصوفة بأنه جنس. وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع وأما الأوصاف الخمسة فكلها أنواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض إضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مقوم جنسي على مقوم متقوم به. فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من تفتن لها لأن الجهل بها والإغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فإن الكلي مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التي من شأنها أن يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية وقد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت نفسها لا هذه المادة والأعراض بل

تلك المادة والأعراض لكان ذلك الشخص الآخر وهذه المعاني كلها غير الكلي ————— بالمعنى المنطقي. و القوم اتفقوا على وجود المعنى الأول والثاني والرابع منها في الأعيان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٣ و اختلفوا في وجود المعنى الثالث و هو الصور المفارقة الأفلاطونية وقد سبق منا أن الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص- وقد أحكمنا أيضا البنين الأفلاطوني وشيئنا قواعد ذلك بعد الاندراس. و من جملة أقسام المضاف الكل والجزء وإضافتهما غير إضافة الكلي والجزئي- والفرق بينهما وبين هذين من وجوه- أحدها أن الكل من حيث هو كل موجود في الخارج وأما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له إلا في الكلي ————— ذهن.

و الثاني أن الكل يعد بأجزائه والكلي لا يعد بجزئياته.

الثالث أن الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون مقوما بالجزء. الرابع أن طبيعة الكل لا يصير هو الجزء وأما طبيعة الكلي فإنها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان فإنه صار عين هذا الإنسان. و الخامس أن الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحده والكلي كلي بكل جزئي وحده لأنه ————— محمول عليه. السادس أن أجزاء الكل محصورة غير متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية. و من جملة أقسام الإضافات والتام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا له وهو الكامل أيضا وهو المقبول على أشيائه كثيرة. فتارة يقال للعدد إنه تام إذا كان جميع ما ينبغي أن يوجد لشيء من العدد- يكون قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو أقل من الثلاثة أنه تام وكون الثلاثة تامة لأن لها مبدأ ووسطا ونهاية والعلة في ذلك أنه لا شيء

من الأعداد يمكن أن يكون تاما في عدديته إذ يوجد في عدد أزيد منه ما ليس فيه بل إنما يكون تاما في العشرية أو في الخمسية. و أما من حيث هو مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة أنه ليس بينهما ما من شـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٤
أن يكون بينهما وهو الواسطة وقس على ذلك سائر الأقسام وهو أن يوجد المبدأ والواسطة فقط أو العكس ولا واسطة ثم من المحال أن يكون مبدئان في الأعداد- ليس أحدهما واسطة بوجه إلا لعددتين وكذا القول في المنتهى. و أما الوسائط فقد يجوز أن يكون كثيرا لأن جملتها في أنها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فإذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام وأقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة.

فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يقال تامة للمقادير كما يقال- فلأن تام القامة إذا كانت محدودة بما يليق بأمثاله إذ المقادير لا تعرف إلا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيات والقوى إنها تامة مثل أن يقال هذا تام القوة وتام الحس وتام العلم وتارة يقال تمام في اصطلاح الحكماء ويريدون به أن يكون جميع كمالات الشيء حاصله له بالفعل وربما يشترطون في ذلك أن يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره. و إذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لأن فيه الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره أيضا وليس في الموجودات شيء بهـ هذه الصـفة إلا واجب الوجود. و أما العقول فهي تامة بالتفسير الأول وغير تامة بالتفسير الثاني فإن الممكنات الفاقرات للهويات معدومة في حدود ذاتها وأما الذي دون التمام فهو قسمان- أحدهما المكتفي وهو الذي أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات فإنها أبدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها إلى مكمل خارجي- كالمعلم البشرية فينا بل مكملها ومعلمها

ومخرجها من القوة إلى الفعل جوهر عقلي فياض غير مباين الوجود لوجوداتها وكذلك حال نفوس الأنبياء ع- لأنهم أيضا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٥ كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والآخر الناقص وهو الذي يحتاج إلى أمر خارج- يمدّه بالكمال مثل الأشياء التي تكون في الكون والفساد. و الفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فإنها متقاربة المعاني وذلك بأن التام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما ذلك.

و أما التمام والكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بأنه بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس إلى ما يبقى شـي ء خارجا عنه تـام. فإن قلت فما معنى قول بعض أساطين الحكمة والتحقيق أن الباري كل الأشياء وقد تقرر أن كون الشـي ء كلا لا بد فيه من حضور كثرة في ذاته. قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته وأحديته أن يكون بحيث لم يكن حقيقة من الحقائق خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الأشياء لا يوجد فيه شـي ء من الأشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة المقالة الثانية في بقية المقولات وفيه فصول فصل (١) في حقيقة الأيـن عرف الأين بأنه هو كون الشـي ء حاصل في مكانه وينبغي أن لا يكون نفس نسبة الشـي ء إلى مكانه وإلا لكان نوعا من مقولة المضاف بل أمرا وهيئة يعرض له الإضافة إلى مكانه. و ربما قيل كما أن السواد له ماهية وإضافة المحل عرض لمهيته فكذلك الأين له ماهية وكونه في المكان إضافة عارضة «١» لها وهو ليس بشـي ء فـإن كـون الشـي ء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٦
في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده
في المحل لا أمر زائد على وجوده وإن لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود
على الماهية إنما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون
الشيء في المكان فإنه لا بد أن يكون هذا الكون في المكان أمرا زائدا على
وجوده في نفسه وإلا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني ولكان قد
بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه - وحصل له وجود آخر ولصار
المعدوم بعينه معادا فليس كون الشيء في المكان كونه في الأعيان فإن
كونه في الأعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه
في الزمان أيضا وجودا له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة.

أقول ويمكن أن يقال إن الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق
أو في الزمان مطلقا وإن كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا أمرا زائدا
عليه إلا أن كونه في مكان معين أو زمان معين أمر زائد على وجوده في
نفسه فذلك الأمر الزائد نسميه الأين أو المتى وكل منهما غير نفس الإضافة
لأن المراد منه مبدء إضافة المكان أو الزمان.
وقد استدلل صاحب المباحث على أن الكون في المكان ليس هو بعينه
الكون في الأعيان الذي هو الوجود بوجه آخر وهو أن الوجود وصف مشترك
في الموجودات كلها فلو كان حقيقة الوجود في الأعيان هو الكون في المكان
لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا أن كون
الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه.
أقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم
عليه مما ذكره أن يكون كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٧
حساسا بأمور زائدة على نفس وجودها وليس كذلك.
و دفع ما ذكره بأن الوجود المطلق الكلي كما مر مرارا أمر مشكك عرضي

لأفراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة كلية نوعية أو جنسية مشتركة بين جميع
أفراد الوجود
فصل (٢) في تقسيم الأيمن
و هو من طريقين أحدهما إن من الأين ما هو أول حقيقي ومنه ما هو ثان
غير حقيقي
فالأول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون
الماء في الكوز.
و الثاني كما يقال فلان في البيت فإن البيت يسعه وغيره فليس جميع البيت
مشغولا به وحده وأبعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الإقليم
ثم المعمورة ثم عالم العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار أن يحويه المحدد
للجهات وهذا هو الغاية فإن كون الشيء في العالم مطلقا ليس بأين أصلا.

الطريق الثاني إن الأين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي
وهو الكون في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت ومنه شخصي ككون هذا
الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال إنه لا بد لكل أين
شخص حقيقي من صفة قائمة بالتمكن هي علة ذلك الأين.
و اعترض عليه صاحب المباحث بأن هذا باطل لأن تلك الصفة إما أن
يكون ممكن الحصول في التمكن عند ما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين
أو لا يكون - فإن أمكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان
المعين وإلا لزم تخلف المعلول عن علته وإن لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها
في التمكن على حصوله
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢١٨
في ذلك الة- قوة أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة
حجة أخرى وهي عول عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس
و قررها- بعض أهل التحقيق من الإسلاميين إنا نتخيل صورا لا وجود لها
في الخارج كبحر من زئبق وجبل من ياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية

بهذا الشكل حتى تصوير النفس مربعة وأما أن لا تصوير كذلك فإن صارت مربعة مثلاً- فهي غير مجردة بل هي جسمانية وإن لم تصر مربعة «١» فالصورة المربعة غير موجودة لها.

قال صاحب المباحث هذا إشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب- يمكنني أذكره في كتابي هـذا. أقول في جوابه إن حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثة إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجواهر العاقل- أو بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية» من القسم الثالث ث «٣».

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٨١ و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة- مستديرة مربعة وغير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت الكروية- فإن وجدت الكروية فيها لزم أن تصوير النفس كروية لأنه لا فرق في نظر العقل- بين أن يقال إن هذا الشيء كرة وبين أن يقال فيه صورة الكرة ووجه الاندفاع- أن تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدها في المرآة «١» فإن تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرآة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست هي عين الصورة المادية «٢» لأننا قد برهننا على أن الصور المادية- ليس من شأنها أن تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي إذن صور معلقة غير منطبعة في النفس بل في شيء آخر من المواد الخارجية.

و ثانيهما أنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهولي الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأن المناسبة بين الشكل العظيم والصغير أعظم من

المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له أصلا فعلم أن حلول الصور والأشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها.

و أقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقا إن الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لا يحصل لها في ذاتها- من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل للانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٨٢ واحد من القسمين وأما ما له تحصل بالفعل «١» أما تحصل شيء عديم المقدار بالذات- كالوحدة والنقطة أو تحصل شيء ع متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه. و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا- وبتقدير أن يتفاضلا لا بد وأن يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر ولا أيضا كما قال من حمل الحجة الأفلاطونية على أنها لإثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام والأمثال جميعا إن محل الصور المقدارية إذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب أن يكون الحال- مطابقا لمحله أو مساويا وذلك لما علمت أن أصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات «٢» وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى- كما مر مرارا حجة أخرى على تجرد الخيال هي أننا حكمنا بأن السواد يضاد البياض- والحاكم بين الشيئين لا بد وأن يحضره «٣» فقد برهنا على أنه لا بد من حصول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٨٣

السود والبياض في الذهن أو للذهن « ١ » والبداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام والمواد فإن المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا- والمدرک لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن الكلية والاشتراك بين الكثيرين - لا يكون عقلا بل خيالا فثبت أن القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها.

لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بد وأن يتضادا. فنقول إنه من المحتمل « ٢ » أن يكون تضادهما في المحال التي تتفعل عن كل منهما وتتأثر فإن الجسم إذا حل فيه السواد يتغير ويترتب عليه آثار مخصوصة- كقبض الأبصار ونحوه وإذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار وأما المحل الإدراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات- وكل منهما يطرأ ويزول ويجتمع معا ويفترق معا وهو كما كان هذا إن كان الخيال محلا لهما وأما على ما حققناه من أن حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأن نسبته إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالجملـة شرط التضاد بينهما هو الموضوع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٤

الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو لجـوهر فـأعلى « ١ ».

و ليس لقائل أن يقول إنا إذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع هي أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون حارة باردة عند انطباع هذه الأمور.

لأننا نقول هذه الأمور التي سميتها بأنها صور السواد والبياض وغيرهما- هل لها حقيقة السواد والبياض أم لا فإن كانت لها حقيقتهما وقد انطبع في النفس صور تلك الأمور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك أن تصير النفس حارة باردة وأسود

وأبيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وإن لم يكن لتلك الصور التي تصورناها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك «٢».

و أيضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الأمور أنا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما أحسناها في الخارج فالتحقيق كما بيناه- أن نسبة النفس إليها نسبة الفاعلية والإيجاد «٣» وهذه النسبة أشد وأكد من نسبة المحل المنفعل لأن نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالإمكان والوجوب- أكد من الإمكان في باب النسبة.

حجة أخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه «٤» من جهة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٥

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وبعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حرارة وبعضه برودة كالإنسان إذا تسخن بعض يده بالنار وتبرد بعض آخر بالماء وكجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجمع الكثرة بوجه- وليس كذلك حال النفس فإنها لا يمكن أن يكون عالما بشيء خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشيء أيضا كعلمنا بكتابه زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فإن الإنسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئا ويغضب عليه أو يشفق إلى شيء ويتنفر عنه فعلم أن القوة الإدراكية والشوقية غير جسمانية وليست أيضا عقلية فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات وأما تجويز كونها أمرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه- فإن النقطة نهاية ونهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلا لأمر آخر غير حال في محل

تلك النهاية «١».

فإن قلت الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر

فقد وجدنا جسما يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان وإذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٦
قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل أنه غير قابل لأحدهما كما أن الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض إذ ليست فيه قابلية أحدهما ولو كان قابلا لأحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر.

و أيضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمماس وعدمها بالقياس إلى شيء واحد فإن فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ويماس لكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرق وبعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات أخرى أخرجنا ذكرها إلى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الأصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى وبه ينحل إشكالات كثيرة منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أن النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل - هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الإشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة أخرى غير جسمانية - خارجة في بابها عن القوة إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهولانية « ١ » بعد دثور أبدانها حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك لأن ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بخروجه من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوة عليه وإما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجمله لا بد من إحدى الصورتين الفعليتين إما السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولى ولم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلك القوة رأسا فإن لم تكن في

الإنسان إلا صـورة طبيعـية يـوم بهـا
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٧
قوة عقلية هيولانية فإذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الإنسان
شيء يعتد به مع أن الشرائع الإلهية ناصة على بقاء النفوس الإنسانية
سعيدة كانت أو شقية كاملة أو ناقصة عالمة أو جاهلة
فصل (٧) فى أن تعقل النفس الإنسانية للمعقولات ليس أمراً ذاتياً ولا من
اللوازم لها

هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة «١» وهو وإن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون ومن كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فإن للنفس الإنسانية أطوارا ونشأت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة في أن المعتبرين من الحكماء - الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والإسكندر الأفريدوسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا أو ضمنا أو استلزاما بأن للنفس الناطقة الإنسانية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بأن يصير عقلا مستقادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا «٢» وكل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته

و برهــــــــــــــان ذلـــــــــــــك

أن العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح أمر أو تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة
أو ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم إن تعقل النفس للأشياء صفة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٨

ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكتها أن النفس تصوير عين
المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل
المعقولات فتكون ذاتية له وللنفس أن يتحد بها وأما الذي اشتهر من أفلاطون

من أن النفس قديمة- فليس مراده أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص- حيواني أشخاصها قديمة كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والأزمنة والحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشيها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا «١» فأشار أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا غير فعلى هذا صح تأويل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقولية جميع الموجودات- من لوازم معقولية العلة الأولى العقلية لكن المنقول عن ذهب إلى ذلك المذهب- حجة تدل على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيرة وهي أنهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتيا لها أو عرضيا فإن كان ذاتيا وجب أن تصير عاقلة أصلا لأن الصفة الذاتية أو اللازمة ممتعة الزوال ولو كان عرضيا مفارقا والأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتية فلو لا أن كونها عالمة «٢» بالأشياء أمر ذاتي وإلا لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبتت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٩

أن عالميتها بالأشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة «١» فإن قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغلطة نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وأخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين «٢» فنقول ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بأن النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضي وجود العلم- بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم وإلا لكان كل ممكن معدوما «٣»

و أيضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها.

محال وإن كان طلب الحاصل أيضا محالا فإن من طلب شيئا فإذا وجده يعرف أنه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إياقه عرف أنه هو ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها- فأما أن قلنا إن هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وأن يعرف أنها التي كانت مطلوبة له. و الجواب أن البرهان على حدوث النفس مما سيأتي وأما الذي ذكره فهو شبهة مشهورة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلها وهو أن كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون تصور الطرفين- أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبة أو انتزاعها أي الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها فإذا وقعت الفكرة وتأتت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور وإن كان مجهولاً

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٢

من وجه التصديق لأن أجزائها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل وكذا في باب التصور «١»

فإن الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فكل مطلوب علامة فإذا وجده الطلب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة والطالب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللنا عقدها وفككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٣

الطرف الثالث في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول

فصل (١) في أن المعقولات لا تحل جسما «١» ولا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله فنقول إن المعلوم إذا كان صورة عقلية فلا يمكن أن يدرك بقوة جسمية- ولا

بقوة في جسم بوجهه من الوجهه «٢»
و برهانه أن كل قوة في جسم فإن الصورة التي تدركها لا تخلو إما أن تكون
حاصلة في ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه فإن كانت حاصلة فيه لم تكن
صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا
أنها معقولة هذا خلف وإن لم تكن حاصلة في ذلك الجسم - الذي كانت القوة
المدركة فيه لا بد وأن يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية إليها - لما ثبت أن
أفاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها إنما كانت بمشاركة الوضع «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٤
إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في
مادة- فإن الوجود قبل الإيجاد والقبول لأن كلا منهما متقوم بأصل الوجود
«١»

فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك
القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وإدراكا وقد فرضت قوة
جسمانية فإذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل
تلك القوة فكانت الصورة أيضا ذات وضع وكل صورة ذات وضع فهي
منقسمة بالفعل أو بالقوة ولا يخلو إما أن يكون أقسامها متشابهة أو غير
متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام - فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا
غير متناهية بالقوة «٢»

و إن كانت مختلفة الأقسام وجب أن يكون بعضها قائما مقام الفصول
من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لأن أجزاء الشيء إذا لم يكن
أجزاء لهويته المقدارية كانت أجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك
الصورة متقومة بمعاني مختلفة ومعنى الذات لا يمكن أن ينقسم إلا على هذا
الوجه بأن يكون من أجناس وفصول لكن قسمة المعاني إذا كانت بإزاء
القسمة المقادير «٤»

و هي ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة- بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن يكون أجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين أولا جزءا جنسيا وجزءا فصليا معينا ثم لنقسم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٥ على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول وكذا الجنس فهذا محال وإن كان فصل آخر وجنس آخر فحدث للشيء جنس وفصل لم يكونا أولا وأجزاء قوام الشيء يمكن أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس وفصول بلا نهاية «١»

هذا محال ثم كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصة بأنها جنس وصورة ذلك الجانب بأنها فصل وإن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وإن كان موجودا فيجب أن يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل من الشيين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقولة بلا نهاية- ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنها من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود- فكيف يكون الإشارة الحسية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينة في الوضع فيجب أن تحل صورة الفصل وطبيعته إذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس وطبيعته ألا ترى أن فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح أن المعقولات الحقيقية- لا يمكن أن تكون حالة في جسم من الأجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فإن قلت أليست حقيقة السواد والبياض «٢» و الحيوان والشجر وغيرهما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٦
معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم أن يكون
الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولاً.
قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث
يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد
الوجهين هو نحو وجودها في الخارج «١»
و أما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعية.
و هذا الإشكال إنما يصعب حله عند من يرى أن التعقل عبارة عن تجريد
الماهية عن الزوائد «٢»
لأن بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٧

المقداري كالحَيوان والفلك وغيرهما فإذا جردت عن الزوائد والعوارض
بقي لها كونها منقسمة بالفعل أو بالقوة القريبة لأن ذاتي ماهية الشيء لا
ينفك عنها- بحسب أنحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الإشكال ويعسر
الانحلال.

و أما على طريقتنا فإن ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى
الجسمية مثلاً مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد وله وجود في الخارج ووجود في
العقل فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا
الوجود- وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على
تلك الماهية- أنها ماهية كذا حملاً أولياً ولكن لا يصدق على ذلك الوجود
العقلي أنه قابل للأبعاد- وأنه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهيته
عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية
يترتب عليه أثر الوجود وإذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من
الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير تحققهما
بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد- بل وجوداً عقلياً لو حضر

ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي «١» و بالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق والماهيات كالإنسان مثلا تارة بنحو الإحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا أن لماهية واحدة أطوارا من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٨
فصل (٢) في أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل

إن الإدراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات- سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو إنما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له فإن لامسة أيدينا مثلا إنما تحس بالحرارة وتتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر إنما يقع فيه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع إنما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس إلا الإحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها فالحواس أو النفس الحساسة- بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجودا في الخارج «١» إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر وليس شأن الحواس ولا الخيال «٢»
و الدليل على صحة ما ذكرناه أن المجنون مثلا قد تحصل في حسه المشترك- صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي أراها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٩

و يقول إنني أرى فلانا وكذا وكذا ويجزم بأن ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أن تلك الصور موجودة في الخارج- كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويزوق ويلمس ويجزم بأنه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوة خياله وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه أنه من أي قبيل وكذلك إذا تأثرت أيدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فأحست بها لا يكون لها إلا الإحساس فإما أن يعلم أن هذه الحرارة لا بد أن يكون في جسم حار خارجا كان أو داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك إذا حملت شيئا ثقيلًا فإنما تحس بالثقل وتتفعل عن الثقل فقط وإما أن هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل فـ في الخارج «١»

فذلك ليس إدراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بأن للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الإدراكية الصورية من غير أن يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة أن الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات أو الملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٠
حكاية «١»

و هي نفسانية حقيقة كما أن الصور العقلية من الجواهر المادية كالإنسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي إنسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة «٢»

و هذه الأحكام وأشباهاها من عجائب معرفة النفس الآدمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى
فصل (٣) ففي أقسام العلم
لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري «٣»
و الوجود على ثلاثية أقسام «٤»
تسام ومكتسب وف ونقص.
الأول التسام

و هو عالم العقول المحض «٥»
و هي الصور المفارقة عن الأبعاد والأجرام والمواد.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥٠١
و الثاني المكتسب وهو عالم النفوس الحيوانية
و هي الصور المثالية والأشباح المجردة «١»
.

و الثالث النفس
و هو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور الحسية وأما
نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الأعدام
والإمكانات والظلمات لا يستأهل للمعلومية «٢»
و لوقوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة ولما حققناه أن لا وجود لشيء
منها إلا في آن واحد والآتات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود لشخص منه إلا
في آن واحد وهي الأجسام والجسمانيات - المادية السائلة الزائلة في كل آن
المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآتات والأوقات بإطلاق
الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٢

« ۳ »

بالفعل

ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلا أن يرتفع من هذا العالم ويتجرد إلى عالم
الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٣
و رابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة
المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجدية ما بين القوة والفعل والثبات
والدثور لأن ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة
في الإيجاد المعرفة والعلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة أقسام.
أحدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة.

و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل ولكن لا يحتاج إلى أمور زائدة
ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الأنبياء ع بحسب
الفطرة ولكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.
و ثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجة عن
ذاتها- من إنزال الكتب والرسل وغيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام
توفية للإفاضة وتكميلاً للأقسام المحتملة عند العقل وقد أشار إلى هذه
الأقسام بقوله تعالى والصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا وبقوله
تعالى والسَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ويحتمل أن يكون
الترتيب في الآية «١» الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المسبب
إلى السبب بأن يكون السابحات- إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى
كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ* والسابحات إلى نفوسها- والمدبرات أمراً إلى عقولها
التي هي من عالم الأمر الموجودة بأمر الله وقوله كن بل هي نفس الأمر
الوارد منه تعالى ولك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية
وعالم الأجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٤

هو عالم العلم والحياة أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما في عالم
الأجسام صورة إدراكية عقلية أو خيالية هي حياته ومرآة مشاهدته «١»

وإليهما أشير في الكتاب الإلهي ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال أفلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الأشباح الحسية ويسمى العالم الأول كليس والعالم الثاني كأيس ونقل أيضا أن للأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس وتعليم كأيس والأول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتحدس والثاني تعليمه إياها من طريق الإفادة والاستفادة الفكريتين وليسية ذلك العالم «٢» إشارة إلى عدم ظهوره على الحواس كما أن أيسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة وإلا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وإنما خفيت مشاهدتها على الإنسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها لشواغل المواد ويحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الأعداد الشخصية وليعلم أن المثل النورية الأفلاطونية جواهر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥٠٥ في ذاتها ووجودها وهي أصل جواهر هذا العالم وماهياتها وهي حقائق هذه المحسوسات المادية والذي يفيد إثباتها بل إثبات الأشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق منا ذكره في باب إثبات المثل الأفلاطونية هو أنه لا شبهة «١» في أن في العالم شيئا محسوسا كالإنسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي - وقد ثبت أن له وجودا في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي - وإن لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت أيضا أن للعقل أن يدرك الإنسان - بجميع ما فيه من الجوهرية والأعضاء والأشكال والأوصاف اللازمة والمفارقة «٢» لكن على وجه المعقولة بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥٠٦ أوصافه ولا حاجة في التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ما عداها «١» وإن كان ذلك أيضا ميسرا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد أن يكون في جهة من

جهات هذا العالم المادي- فثبت أن للإنسان وجودا في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي أن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي- ويتحد العاقل والمعقول وعلم أيضا أن العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك ولذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر- فلإنسان مثال جوهر قائم بنفسه في عالم الأشباح ومثال عقلي جوهر قائم بذاته في عالم العقول وهكذا الأمر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات «٢» أحدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم أن الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن أن يكون إلا واحدا غير متعدد وذلك لأن الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها إلا من جهة المادة أو من جهة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥٠٧

أسباب خارجية اتفاقية وأما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية أو بواسطة جهات فعلية كما في الإدراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالإنسان إذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي أيضا فبلغت إلى عالم العقل ووصل أثرها هناك فإذا جردت صورة أخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد إلى ذلك المقام- لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى ولا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر وهكذا في غيرهما من نوعها سابقا أو لاحقا وإن كان ألف ألف صورة في هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهاني أن لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكرر الأفراد الغير المحصورة أو كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية

قائمة بذاتها في العالم العقلي الرياني كما هو رأي أفلاطون الإلهي ولا أظن أحدا في هذه الأعصار الطويلة- بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني- إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين

خاتمة البحث في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب
مقاربة المفهوم يظن بها أنها مترادفة وهي كثيرة.
منها الإدراك وهو اللقاء والوصول
فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي «١» بل الإدراك واللقاء الحقيقي لا يكون إلا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي وأما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٨ تعالى قال أصحاب موسى إنا لمدركون وقولهم أدرك الغلام وأدركت الجارية إذا بلغا وأدركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول.

و منها الشعور

و هو إدراك بغير استنبات وهو أول مراتب وصول العلم إلى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله إنه يشعر بكذا.
و منها التصور
إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وإدراكه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس أنها موضوعة للماهية الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الأمر وكذلك الصور العلمية للأشياء فإنها هي بعينها حقائقها وماهياتها كما عرف

ت.

وإدَامَتُهُ لَهَا _____
و مِنْهَا _____ التَّذَكُّرُ
و هو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الإنسانية واختلفوا في أن ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانية أو متصلة اتصالاً عقلياً- احتجبت عنه النفس إما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوة إلى الفعل في باب العقل والمعقول وقد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام. و قد تحير بعض الأكياس كالإمام الرازي وغيره في باب التذكر فقال إن في التذكر سرا لا يعلمه إلا الله وهو أنه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعوراً بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وإن لم يكن مشعوراً بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصوراً محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفائها.

أقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذي هو أظهر الأشياء وعند هذا الرجل أنه مفهوم عقلي- من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها أشد وشيء أضعف ولا أيضاً _____ أن لش_____ي
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥١٠
واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود- لا من باب النسب واعلم أن هذه الشبهة مع أنها على الطريقة التي اخترناها من أن الإدراك العقلي إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات- أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالاً «١»

لكن مع ذلك منحلة بفضل الله تعالى وهو أن النفس ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل - وهذه النفوس أيضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا وأقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل إلا نشأة الحس - مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس المتوسطة في القوة والكمال إذا اتصلت بعالم العقل - خرجت عن نشأة الحس ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعية وإذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية ويبقى معها شيء كخيال ضعيف منها «٢» وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقوله إن لم يكن الصورة - التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت أيضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها - فمسلّم أن مثلها غير ممكن الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها وإن أراد بذلك كونها متصورة بالكنه وإن تصورت بوجه التخيّل والتمثّل وقد حصلت لها ملكة المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم وهذا

القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام وأمثاله بناء على أنه اعتقد أن اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥١١ أولا وبالتفكر أو ثانيا وبالتذكر بناء على شبهة مغالطية له زعمها حجة برهانية ونحن قد فككنا عقدة ذلك الأعضاء بعون الله تعالى. و منها ذكر الصورة الزائلة إذا عادت وحضرت سمي وجدانها ذكرا وإن لم يكن الإدراك مسبوقا بالزوال لم يسـم ذكـرا و لهذا قال الله تعالى: يعلم أنني لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه

ظلمة البدن وهابية الجسم عرفت أنها كانت عارفة- فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا

و منه

و هو تصور الشيء من لفظ المخاطب والإفهام وهو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٣
و منها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال ففهمت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا لأن كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية «١» لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الأصلي من إنزال ذلك الكتاب.

و منه

و يقال على أنحاء كثيرة كما أشير إليه.
أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل وهو العلم بمصالح الأمور ومنافعها ومضارها وحسن أفعالها وقبحها.
و الثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجب العقول وينفيها العقول.
و الثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان «٢».
و الرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملي.

و الخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة

ودرجاتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٤
و السادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة وقد مر بيان بعض هذه المعاني.

و منه

و هي أيضا تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري « ١ » وتارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات وفيها يقال أحكم العمل إحكاما إذا أتقنه وحكم بهذا حكما « ٢ » والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال أو في المال ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدت الحكمة بأقوال مختلفة.

ف قيل هي معرفة الأشياء وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه- لأنها إدراكات متغيرة فأما إدراك الحقائق والماهيات فإنها باقية مصونة عن التغير والنسخ وهي المسماة بأمر الكتاب في قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعْدُهُ أُمُّ الْكِتَابِ.

و قيل الحكمة هي الإتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة. و قيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وقالت الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية أعني في العلم والعمل وذلك بأن يجتهد الإنسان في أن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والجسارة وحياءه عن الوقاحة والتعطيل ومحبهه عن الغلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحسب الله وحقه وق خلقه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٥ و منها الدراية

و هي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح إطلاقه على الله- لامتناع الفكّر والحيلة عليه تعالى و منها الذهن

و هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة- والوجود الذهني غير وجود الذهن «١» فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية- وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي- وتحقيق الكلام فيه «٢» أن الله تعالى خلق الروح الإنساني خاليا عن تحقق الأشياء فيه وعن العلم بها كما قال تعالى أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا لَكِنَّهُ مَا خَلَقَهُ إِلَّا لِلْمَعْرِفَةِ وَالطَّاعَةِ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ولو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أول الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل لا أنها خالية من الكل كما أن الهيولى لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في أصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الإنساني وإن كان في أول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته وآياته هو الغاية والتعبد هو التقرب إليه والسلوك نحوه وأن كانت العبادة أيضا مشروطة به نتيجة له «٣» كما قال تعالى أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي فالعلم هو الأول والآخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة استعدادية للنفس لتحصيلها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٦

المعارف وهي التي

و منها الفكر

و هو انتقال النفس من المعلومات التصويرية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ الرئيس أن الفكر في استئزال العلوم من عند الله يجري مجرى

اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ
ولهم في ذلك وجهان أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس ما داموا في
الدنيا بالإضافة إلى علوم من في الآخرة كالظن في جنب العلم الثاني أن
العلم الحقيقي في الدنيا - لا يكاد يحصل إلا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم
الله في قوله الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ومنها علم اليقين وعين
اليقين وحق اليقين فالأول التصديق بالأمور النظرية الكلية مستقادا من

البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات ومنها البداهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامة التي يشترك في إدراكها جميع الناس ومنها الأوليات وهي البديهيات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شيء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس - سواء كانت في المنام أو في اليقظة وعندنا أن تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة أنها مرتسمة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ وليست أيضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق - كما رآه الإشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانية مقيدة متصلة بها قائمة بإقامتها محفوظة ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها أيضا جوهر مجرد عن هذا العالم - وأجسامه وأعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل فإن النفس مع أنها بسيطة

الجوهر فإنها ذات نشآت ومقامات بعضها أعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم آخر. و منها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روي. و منها الكياسة وهي تمكن النفس من استتباط ما هو أنفع للشخص ولها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٩

قال النبي ص: الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت
وذلك لأنه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل مما بعد الموت.
ومنهم من الخبر بالضم
وهو معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة والتفتيش.
ومنهم من الرأي
وهو إجابة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب- وقد يقال
للقضية المنتجة من الرأي رأي والرأي للفكرة كآلة للصانع ولهذا قيل إياك
والرأي الفطير وقيل دع الرأي الغيب.
ومنهم من الفراسة
وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى عليه
بقوله إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ وقوله تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ وقوله وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي
لَحْنِ الْقَوْلِ واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف
وذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطر لا يعرف له سبب- وذلك
ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي وإياه عنى رسول الله ص بقوله كما
هو المشهور
: إن من أمتي لمحمد بن دثين
و بقوله ص: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله
و يسمى ذلك نفثا في الروح وضرب آخر ما يكون بصناعة وتعلم وهي
الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة في قوله
تعالى أَمْ مَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ إِنَّ الْبَيِّنَةَ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ
وهو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال
بالأشكال كالعلمي الأحوال
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢
الجزء الرابع
[الأسفار العقلية]

بسم الله الرحمن الرحيم
المرحلة في علم الطبيعي

إن الترتيب الطبيعي وإن استدعى تقديم «١» مباحث الجواهر وأقسامها - على مباحث الأعراض وأقسامها لكن أخرنا البحث عن الجواهر لوجهين أحدهما أن أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقررة في أحكام الأعراض.

و ثانيهما أن معرفتها «٢» شديدة المناسبة لأن يقع في العلم الإلهي وعلم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٣
المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء وأعيانها دون أن يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفاهيم العامة وأقسامها الأولية فلهذين الوجهين قدمنا أحكام الأعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون أما المقدمة ففي بيان عدد المقولات و هي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية وهي الكم والكيف والإضافة والأين والوضع ومتى والملك وأن يفعل وأن ينفعل. و فيها مباحث أربعة أحدها إثبات أن كلا منها جنس لما تحته وهو لا يظهر إلا بخمسة أمور - الأول اشتراك الأقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى وما هو أقل ما يجب في الجنس. الثاني أن يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لأن السلوب لا تكون أجناسا للموجودات اللهم إلا أن يكون عنوانات يشار بها إلى معاني كليات - كما في الجوهر والكيف. الثالث أن يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك - إذ التشكيك عندنا لا يكون إلا في الوجودات لا في الماهيات والوجود غير داخلي ففهي الماهيات. الرابع أن يكون داخلا فيما تحتها من الأنواع لا أعراضا خارجا الخامس أن يكون تمام الماهية الجزء المشترك بينهما وثانيها أن هذه العشرة لا يوجد اثنان

منها داخليين تحت جنس ولم يوجد في كلام الأقدمين برهان على هذا. بل الشيخ حكى أن من الناس من زعم أن الفعل والانفعال هما نفس الكيفية وهذا فاسد لأن التسخين مثلاً لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخناً ولكانت الحركة متسخناً وهو باطل.

و أما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشي

ء ٲٲء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقائدية الاربعية، ج ٤، ص: ٤
أن يكون ذلك الشيء لا استحالة كون الشيء طلبا لنفسه ومن الناس من
جعل المقولات أربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للبعة الباقية
ووافقهم صاحب البصائر «١» وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه
الأربعة والحركة وله حجة على الحصر فيها سننقلها أولا ثم نبين وجه الخلل
فيها [قال فيها] ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في
موضع لصاحب البصائر حصرها في أربع وهي الأربعة المذكورة قال وإذا
اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فإن الحركة لم تدخل تحت
الجوهر لأنها عرض ولا تحت الكم لأنها ليست نفس الكم - وإن كان لها تقدير
ولا يلزم من كون الشيء متقدرا كونه كما بذاته وليست بكيف - فإن الكيفية
هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وإن عرض لها النسبة إلى
المح

أقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث إنهم يجعلوا الحركة مقولة أخرى فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين فيجب دفعها والحل أن الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا ماهية له إلا الكون المذكور والوجود خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز أن يكون خارجا عن ماهية الأنواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن أن تكون

مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة أن وحدتها قد تكون جنسية ونوعية
وشخصية فذلك باعتبار ما تعلق به.
ثم قال فإذا الأقرب لمن يريد أن يحصر المقولات في الخمسة أن يقول
الماهية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥

التي هي وراء الوجود إما أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة
فهي إما أن يتصور ثباتها أو لا يتصور فإن لم يتصور ثباتها فهي الحركة
وإن تصور ثباتها فإما أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة وإما
أن يعقل دون ذلك فإما أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزي أو لا فإن
أوجب فهو الكم وإلا فهو الكيف فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميزات
عن كل واحد من أطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر
ومن حيث إنها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث إنها لا تحتاج في تصويره
إلى تصور أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة ومن حيث إنها
لا تحوج إلى اعتبار تجز امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع أمور
يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم أخذ في
بيان أن متى والأين وغيرهما لا يعقل إلا مع النسبة وساق الكلام في واحد
واحده إلى آخر هذا الكلام.

بحث آخر معه اعلم أن النسبة ليست أمرا مستقلا الماهية يمكن تعقلها من
حيث هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب إليه ولا أيضا يمكن
تجريدتها في العقل عن المنتسبين وكل ما لم يمكن تجريدتها لا في الخارج ولا
في العقل عن شيء ولا أيضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولة فيه النظر
عما عداه فلا يمكن أخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها إلا مع ذلك الشيء
ء فالنسبة لا تكون جنسا أو نوعا محمولا على ما تحتها إلا مأخوذا معها
جنس ما هي نسبة له أو نوعه فكون النسبة جنسا أو نوعا أو شخصا لا
يستصح ولا يستقيم إلا بأن يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة «١» أحد هذه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦

فإذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية وهي الأين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء إلى الزمان يصح وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسا لكل نسبة يؤخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب المأخوذة مع الأنواع أنواعا لمتى وما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصا - مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الأشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فإذا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها ماهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطىء داخل في قوامها لأمكن القول بأن النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنفس الأجزاء التي لذوات الأوضاع ونفس الكيفية التي في أن يفعل وأن يفعل وكذا للجوهر باعتبار نسبة الإضافة وكذا لأطراف الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للسته الباقية النسبية - والشيخ أبطل ذلك القول بأن كون الشيء منسوباً وإن استلزم كونه مضافاً لكن الثاني عارض للأول غير داخل في تلك الستة فإن كون الشيء في الدار مثلا هي نسبته التي هو بها أين وهذه النسبة ليست إضافة بل أيناً .

ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالأين يعرض له من حيث هو ذو أين - أن يصير معقول الماهية بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو لا من حيث هو أين فقط بل من حيث هو محوي وذلك حاوية فيعرض له الإضافة وكما أن كون الشيء بياضا شيء وكونه لذي البياض شيء آخر كذلك كون الشيء في مكان شيء وكونه ماهية مقولة بالقياس إلى غيره شيء آخر والأول موضوع للثاني من حيث أن يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم إن النسبة تكون لطرف واحد والإضافة للطرفين .

و ثالثها أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف بردائها ولذلك طوبيناها فإن قيل هنا أمور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن الوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧

البسيطة ومفهوم المشتقات كالأبيض والحر وأمثالهما وكذلك الأعدام كالعمى والجهل قلنا أما الأعدام بما هي عدم فيجب خروجها لأن كلامنا من الأمور الوجودية وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقه بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات- وكذلك حكم المشتقات والمركبات لأن الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن إلى هذه العشرة كما أن الوجود معتبر وأما خروج نفس الوجود فلأن الكلام في الماهيات والوجود خارج عنها كما علمت وأما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت وأما النقطة فهي عدمية وأما الحركة فهي نحو من الوجود كما أشرنا إليه وأما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للماهيات النوعية وأما الشيئية والممكنية من الأمور الشاملة فلا تحصل لها إلا بالخصوصيات.

قال الإمام الرازي لقائل أن يقول إن الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف- لأنهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولا يقتضي قسمه ولا نسبه في أجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لإبطال هذا الوجه أقول قد علم وجه اندفاعه.

و اعلم أن الشيخ حكى عن بعضهم إدخالهما في الكم ثم أبطل ذلك بأن الكم- ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما «١» وحكى عن قوم أنهم أبطلوا ذلك بأن الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ للكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ وإلا لكان مبدأ نفسه ثم أبطل هذا الإبطال بأن الوحدة ليست مبدأ إلا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة إن ثبت مبدئيتها فهي ليست أيضا مبدأ إلا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل

منهما مبدأ لبعض الأنواع أن يصير مبدأ لنفسه وحكي عن آخرين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨
أنهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي
طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف وذلك باطل لأن
الماهية الواحدة يستحيل أن يتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس.
و الشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر وذلك لا يناقض
دعوى عشرية الأجناس العالية فإن الدعوى أن كل ما كانت له ماهية
متحصلة من جنس وفصل فهو تحت إحدى هذه المقولات فالبسائط كنفس
الأجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويات الشخصية
خروجها غير قادح في الحصر كما أن من ادعى أن أهل المدينة عشرة أقوام
فإذا وجدنا أقواما بدأة غير متمدين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدينين.
و رابعها عن كيفية انقسام هذه المقولات إلى أنواعها فلا بد من تحقيق أن
تقسيمها إلى أقسامها هل هي بالفصول أو بالعوارض وتقسيمها إلى العوارض
أيضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما إذا قسمنا الحيوان إلى قابل العلم
وغير قابل العلم - فإنه يطابق لتقسيمه إلى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون
كتقسيم الحيوان إلى الذكر والأنثى
الفن الأول في مقولة الكم وإثبات وجودها وجود أقسامها وإثبات عرضيتها
وفيه فصل

فصل (١) في تعدد الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي
ثلاث

الأولى التقدير والمسماة والمفاوتة
و هي أمور إضافية لكن عروضها للأشياء من جهة أنها كم أو ذو كمية لا
بسبب الطبيعة الجسمانية العامة أو الخاصة -
الثانية قبلة القسم
و هي تشتمل على قسمين أحدهما كون الشيء بحيث - يمكن أن يتوهم فيه

شيئان مثله ويتوهم لكل من الشئيين أيضا شيئان مثل الأول و
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ٤، ص: ٩
هكذا لا يقف إلى غير النهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب
لحوقه للجسم تغييرا فيه وحركة له مكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك
وهو عبارة عن حدوث هويتين للجسم بعد أن كانت له هوية واحدة من نوعهما
ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة
ويستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة
لقبول هذه الانقسام إنما هو بسبب المقدار - ولا يلزم من كون الشيء مهيباً
للمادة لقبول معنى أن يكون ذلك الشيء مستعداً لذلك المعنى وإلا لكان كل
معد مستعداً لما يعد ولا يلزم أيضاً بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما
أن الحركة تعد الجسم لأن يسكن في مكان فهي لا تبقى مع السكون.
الثالثة كونه بحال يمكن أن يصير معدوداً بواحد
وذلك لأنه قد ثبت كما سيجي أن الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات
انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة إلى الفعل وكل
جسم صح أن يقال يجب أن يكون انقساماته متناهية وصح أن يقال يجب أن
يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة
المقدار.

فإذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتتصيف إلى غير النهاية
والتتصيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجمله كل تبويض في المقدار
تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو منته في جانب
النقصان إلى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو منته في
طرف الزيادة ولما ظهر أن المقدار لذاته قابل للتجزية وجب أن يكون لذاته
قابلاً للتعدد فإذن الكم مطلقاً سواء كان منفصلاً بالفعل كالعدد أو منفصلاً
بالقوة متصلاً بالفعل كالمقدار فإنه قابل لأن يوجد فيه واحد يصير هو معدوداً
بذلك الواحد - فظهر بهذا التحقيق أن للكمية خواص ثلاث لا يشاركها غيرها

فبعضهم اقتصر على الأولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لأن المساواة لا يمكن تعريفها - إلا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم إليها الخاصة الثانية وهي قبول الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠ القسمة وهو خطأ لأنه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل - لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسمى فالأولى ما فعله الشيخان فعرفاه بأنه الذي بذاته - يمكن أن يوجد فيه شيء واحد عاذا فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لأن الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العدد غني عنه فصل (٢) في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة أوجه أربعة منها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة

و الجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة بأشكال مختلفة يتوارد عليها الأبعاد الطولية والعرضية والعمقية مع إثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فإن قيل الجسم الكروي إذا انكعب لم يتغير مقداره إذ هو مساو لما كان أولا في المساحة فنقول إنك ستعلم أن المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة وإن أمثال هذه الأشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة إلا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود

بـ

و الوجه الثاني أن الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعتراض صاحب حكمة الإشراق بأنه كما أن الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فإن كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير أعراضا زائدة على جسميتها لزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد

اشتراكها في أصل المتقديريه يوجب أن يكون المقادير المخصوصة أعراضا زائدة على متقديرتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١ عرضا آخر وذلك محال وإلا لزم التسلسل المحال كما يظهر بأدنى تأمل فكما لم يلزم بل بطل أن يكون أصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص إلا في الذهن بحسب التعيين والإيهام فكذلك جاز أن يكون الأجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وإن لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية أقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه انحلاله. الوجه الثالث أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له و بعضها مقتدرا معدودا بالآخر فالمقدار العاد في أكثر الأمر يخالف المتقدر المعدود فليست المقديرية والمعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل أن يخالف فيها جسم جسما والإيراد المذكور متوجه عليه أيضا.

الوجه الرابع أن الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه - ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالة وبيد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه أو زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة أيضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتداء التخلخل والتكاثف على نفيه. الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لأنها مقومة بإياها متقدمة عليها بالعلية فإذن السطح مغاير للجسمية وإذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه أولى. والسادس الخط والسطح غير داخليين في معنى الجسم لأن من عقل أو فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما لا جسما لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته وإن لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما إياه وسيما الخط بصحة انفكاكه عن

الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة- وأما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فإن الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدوائر والخطوط فيستحيل أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢ يتقوم الجسمية بها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

و لقائل أن يقول ما ذكرتموه منقوض بالهوى والصورة فإنهما داخلتان في قوام الجسم وقد لا يعلمها من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين له فكذلك هاهنا والجواب أن من علم الجسم جوهرًا مركبًا من الجواهر الفردة- فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرًا متصلًا بلا مادة فلم يحقيقته وإن كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وأيضا لما صح أن يكون الهوى مجهولة- عند ما يكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما فكذلك إذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصورة.

حكمة مشرقة

إن الذي أفاض علينا من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو أنا نمهد أولا أن كل ما هو داخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد أن يكون مبادي أحدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات للآخر أيضا وكذا أقسام أحدهما يدخل في أقسام الآخر فإذا لو كانت الجسمية عين المقدار- لكان محصل أحدهما محصل الآخر ولا شبهة في أن الجسمية بالمعنى الذي هو جنس- يفتقر إلى مقومات فصلية ومع انضمام الفصول الأولية قد يحصل لها أنواع إضافية- هي أيضا إذا أخذت من حيث هي بلا شروط يكون معاني غير تامة مفتقرة إلى فصول أخرى بعد تلك الفصول وهكذا إلى أن ينتهي إلى أنواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدها والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر إلى صورة كمالية

كالعنصرية- وبعد انضمامها إلى أخرى كالمنمية وأخرى كالحساسة وأخرى كالناطقية ثم هذه المبادي والمقومات التي في القبيلتين كلها من الأحوال والكمالات التي كـ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣

الافتقار إليها في تحصيل الموجود بما هو موجود أو في الجوهر بما هو جوهر أو في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو في الجوهر المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج أو في النامي من حيث نموه أو في الحيوان من جهة حيوانية- وأما المقدار المطلق الجنسي فإذا احتاج إلى معنى فصلي يجب أن يحتاج إليه من جهة كمية ومقدارية فلا جرم يتحصل أولاً بكونه جسماً تعليمياً وسطحاً وخطاً- فإنها من العوارض الأولية للمنقسم من حيث هو منقسم إنه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطأ أو في جهتين فيتحصل سطحاً أو في جهات فيتحصل جسماً وكذلك كل منها إذا تحصل تحسلاً آخر يجب أن يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت أو منفصلة كالطول والقصر كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والأصمية وغير ذلك فاللزام باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الإشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعاً

فصل (٣) في تقسيم الكم إلى المتصل والمنفصل
و تقسيم المتصل إلى أنواعه وإن المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بأن القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالإضافة إلى مقدار آخر. فالأول فصل الكم وله تعريفان أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة. و الحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلاً للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين.

و الثاني وهو المعنى الإضافي وهو أيضا على وجهين أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الأبلق وثانيهما كون مقدارين الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤ نهاية أحدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة والمنفصل أيضا يقابله فيهما جميعا.

إذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم إلى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل إما أن يكون ثابتة الذات قارة الأجزاء أو لا يكون الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد وهو الخط أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح ويقال له البسيط أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو أتم المقادير لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث ويقال له الثخين والثخن لأنه حشو ما بين السطوح- والعمق لأنه ثخن نازل من فوق والسمك لأنه ثخن صاعد من أسفل وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف مأخذ امتداده- والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا وانحطاطا وستعلم أنه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه أما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته وأحكامه موكول إلى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها.

فظهر أن أقسام الكم المتصل أربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن أن المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع إضافة إلى المحوي- عند القائلين بكونه سطحا وسيأتي تحقيق القول بالمكان وأما الكم المنفصل فهو العدد أما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه أو ليس فيه وأما أنه منفصل فلأنه ليس بين أجزائه حد مشترك فإنك إذا قسمت الخمسة إلى ثلاثة واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما وإلا فإن كان منها بقي الباقي أربعة وإن كان من الخارج كانت الجملة ستة ومن المحال أن يوجد كم منفصل غير العدد لأن المنفصل قوامه من المتفرقات- وقوامها من المفردات

وهي آحاد وكل منها واحد فالواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ بأنه شيء معين كإنسان أو مثلث وذلك الشيء واحد - والوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية إذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في أن الوحدات الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥ هي التي يتألف منها لذاتها كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون ما عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض كما أن كلا منها واحد بالعرض.

و بهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن أن القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بأن القول مركب من المقاطع ويتقدر بها وهي أجزاء له وكل ذي جزء مقدر بجزئه وهو كم والخطأ في الكبرى فإنه ليس كلما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز أن يكون له حقيقة أخرى وقد عرض له إما مقدار أو عدد وصار له بسببه جزء يعده والمقطع الحرفي ليس جزئيته إلا لأنه واحد والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما أن للمقطع خاصة الوحدة لكونه ذا وحدة فإذا لم يلتفت إلى العارض - والتفت إلى ذاته من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحده ولا واحدا وإلا لكانت الأشياء كما بالذات وواحدا بالذات وأما الثقل والخفة فالذي غرهم في تكمهما أمران أحدهما قبولهما للمساواة وعدمها والثاني قبولهما للتجزية وكلاهما باطل أما الأول فلأن المساواة في الكم هو أن يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء آخر وينطبق كليته على كلية الآخر فإن انطبق الحدان الآخران قيل له إنه مساو - وإن لم ينطبق قيل لأحدهما إنه زائد وللآخر أنه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لأن الثقل قوة محركة إما طبيعية وهي من باب الجوهر أو الميل الذي هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومحال أن يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد أن يكون أحدهما بالعرض وأما

الثاني فلأن قبول التجزية كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك « ١ »
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦
هو بسبب أن حركته فى الزمان فى نصف المسافة التى للآخر أو فى
المسافة فى نصف الزمان للآخر فعروض هذا المعنى بسبب تأثيره فى
الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان
فصل (٤) فى تقسيم آخر للكم وهو التقسيم إلى ذى وضع وغير ذى وضع
الوضع يطلق على معان ثلاث
أحدها كون الشئ مشارا إليه بالحس

بالفعل أو بالقوة والإشارة تعيين الجهة التى يخص الشئ من جهات
هذا العالم كما فى الشفاء وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع-
و ثانيها معنى أخص من هذا المعنى
و هو كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه فى جهة
و ثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع
و هو حالة الجسم من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض فى جهاته وهذا
الوضع لا يقال بالحقيقة الأعلى الجواهر المادية والمعنى الثانى فصل الكم
وكأنه منقول من المعنى الثالث الذى هو جزء المقولة فكأنه لما كان وضع
الجسم الذى هو من باب الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند
بعض ظن أن ذلك أمر يقارنه إذا اعتبر فى الجسم الذى من باب الكم وأن لم
يكن الجسم الذى من باب الكم ولا السطح ولا الخط يجب له بذاته الجهات
والمكان- لكن الجسم التعليمى له أجزاء بالقوة لها اتصال وترصيف « ١ »
وإلى كل منها إذا فرض موجودا إشارة أنه أين هو من صاحبه وكذا السطح
والخط فهذه المعنى كالمناسيب
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧
لذلك المعنى فسمى باسمه
و إذا علمت ذلك فنقول الكم إما أن يكون ذا وضع أو لا يكون والكم ذو

الوضع ثلاثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع أما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين أجزائه وأما العدد فلعدم اتصال أجزائه مع أنها ثابتة وتوهم بعضهم أن الجسم المتحرك لا وضع له.

و الشيخ أبطل هذا الوهم بأنه إن عنى الوضع الذي من المقولة فربما أوهم صدقا وليس كذلك فإنه فرق بين أن لا يكون للشيء وضع وبين أن لا يكون له وضع قار - كما أنه فرق بين أن لا يكون في أين وبين أن لا يكون في أين قار وكما أن الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن أن يكون الجسم ذا أين وإن أخرجه عن أن يكون ذا أين قار فكذلك حال الحركة بالقياس إلى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم المتحرك وإن تحرك - فإن الحركة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فإن نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد محفوظة وإن كانت الحركة لا تحفظ نسبة الأجزاء - إلى جهات العالم ومن عادة القوم أن يذكروا هاهنا معاني الطول وهي خمسة ومعاني العرض وهي أربعة ومعاني العمق وهي أيضا أربعة لكن أخرنا ذكرها إلى مباحث الجسم الطبيعي لدقيقة وهي أنه إن أريد بالطول والعرض والعمق المعنى الأول أعني نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط وراجعة إليه وإن أريد سائر المعاني - فهي كميات مأخوذة مع إضافات لا تخرج مفهوماتها عن أمور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي أولى فصل (٥) فيما ليس بكم بالذات وإنما هو بالعرض وهو على وجوه أربعة فأولها أن يكون أمرا موجودا في الكم مثل الأمور التي عَدَدناها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٨ و ثانيها أن يكون الكم موجودا فيه

و ذلك إما متصل أو منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات والماديات وأما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب

إلى أن في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه إلى الساعات والأيام إذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة وأما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف بأوصاف المقادير من الطول والقصر والمساواة واللامساواة من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الأوصاف من جهة المسافة أيضا و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد إنه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل في الكم و رابعها أن يكون قوى مؤثرة في أشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى إنها متناهية أو غير متناهية لا لأن نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة أو عدة أو مدة- والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين أحدهما أن الزيادة في الشدة يوجب النقصان في المدة والثاني أن الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة [المدة] ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة [الشدة].

إذا وقع الفراغ عن تعريف الكم وأقسامه الأولية فلنشرع في ذكر أحكامه وأقسامه

فصل (٦) في أن الكم لا ضد له أما المنفصل فلوجوه ثلاثة أحدها أن كل عدد يقوم الأكثر منه ويتقوم بالأقل منه و الضدان لا يقوم أحدهما الآخر ولا يتقوم به و ثانيها أنه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف إلى حد لا يقبل الزيادة والاثان وإن كان في غاية الخلاف بالقياس إلى الألف مثلا لا يكون ضده لأن التضاد من الجانبين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٩

لكن الألف ليس ضدا له لأنه ليس في غاية البعد منه

و ثالثها أن اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين
و ليس العدد كذلك فإن الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها
باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنيية لموضوعها القريب
بعينه إلا بأن يفسد وإلا فموضوع الاثنيية غير موضوع الثلاثة وأما المتصل
فليس المقادير الثلاثة الأجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادا للآخر
لثلاثة براهين أيضا- الأول أن كلا منها إما قابل للآخر أو مقبول له
والمقبول لا بد وأن يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني أنه لا يوجد مقدار
في غاية البعد عن الآخر والثالث أن موضوعها القريب ليس متحدا.
ش_____كوك وإزالات-

س الزوجية كمية مضادة للفردية
ج إنها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها بل هي من
باب الكيف ولأن الفردية ليست وجودية لأنها عدم الزوجية «١» فالتقابل
بينهما بالعدم والملكة دون التضاد ولأن موضوعهما ليس واحدا.
س الاسـتقامة والانحناء كميتان متضادتان-
ج هما من باب الكيف وأيضا هما فصلان لا يمكن تبديل أحدهما بالآخر إلا
بتبديل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا- إلا بانعدام السطح الذي فيه
فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد.
س المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميتان
ج هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وإن
اندرج تحته بالوجود فلا يكون من أقسام الكم بالذات بل بالعرض على أن
أحدهما عديم إذ الانفصال عدم الاتصال عما
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠
من شأنه أن يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه «١»
كالفا_____ك.

س المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها
كمي_____ات

ج هذه إضافات في كميات لا أنها في أنفسها وماهياتها كميات على أن أمثال هذه المعاني يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم في باب المضاد.

س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل

ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول في الفوق والحصول في السفلى متضادان وهما غير المكان وأيضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت - لأنهما إضافيان فالفوق بالقياس إلى ما تحته وكذلك العكس والأمور الإضافية - امتنع عروض التضاد لهما فصل (٧) في أن الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف قالوا الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص بوجهين - أحدهما أن الزائد على شيء في الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل وزيادة و الأشد من آخر في الكيف لا يمكن فيه ذلك. أقول ولأحد أن يجيب عنه بأن هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما - في حد نفسه فإن الكم في حد نفسه بحيث يمكن أن يشار فيه إلى شيء وشيء آخر - متباين له في الوجود أو الوضع والكيف ليس كذلك ثم إن فضيلة شيء على آخر من نوعه أو جنسه يجب أن يكون بشيء من بابيه فلا جرم كان الأفضل في الكم بأمر متميز في الإشارة بخلاف الأفضل في الكيف لا لأن طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢١ الثاني أن التفاوت بالازيد والأنقص غير منحصر و التفاوت بالأشد والأضعف منحصر بين طرفي الضدين فإن بينهما غاية الخلاف.

أقول وهذا أيضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا أمر راجع إلى ماهية الكم وماهية الكيف حيث لا ينتهي أحدهما في الزيادة وينتهي

الآخر فيها مع أن الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم إلا أن يصطلح بأن يسمى أحد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية.

قال الشيخ في الشفاء بعد أن حقق أن لا تضاد في الكم وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست أعني بهذا أن كمية لا تكون أزيد من كمية أو أنقص - ولكن أعني أن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها ولا خط أشد خطية أي أشد في أنها ذو بعد واحد من آخر وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد من آخر أعني الطول الإضافي.

أقول وهكذا حال الكيف عندهم فإن سوادا لا يكون أشد في أنه سواد من آخر لكن وجود هذا أشد وأكمل من وجود ذاك كما أن وجود الخط الطويل أكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الأمور يرجع إلى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا والوجود بذاته أشد وأضعف وأتم وأنقص كما علمت. و اعلم أن هذين الوضعين أعني نفي التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فإن الجوهر لا ضد له وكذا بعض أقسام الكيف لا ضد له وإنما الخواص المساوية للكم هي الثلاثة المذكورة أولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنـ تكلم فيه فصل (٨) في إثبات تناهي الأبعاد وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلاثة الأول وهو المعول عليه أنه لو وجد أبعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مسـ تديرة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢

لأننا إذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط فإذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد أن كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة - يقع عليها أول المسامطة ولكن ذلك محال لأنه لا نقطة في ذلك الخط إلا وفوقها نقطة أخرى - وأمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث

يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقطة والمسامطة مع النقطة الفوقانية أبدا قبل المسامطة مع التحتانية لأن المسامطة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين أو بين الخط الموازي وموضع ميله لأنهما كالمبادلتين المتساويتين دائما - فلا جرم لا يحصل مسامطة مع نقطة بزاوية إلا ويحصل قبلها مسامطة أخرى بزاوية أقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة غير متناهية استحال أن يكون هناك نقطة هي أول نقط المسامطة لكن التالي محال لأن هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وإن لم يكن لحدوثها أول آن حدثت فيه وليس لتلك النقطة المتصلة أول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر.

شك وان دفاع
و من أكابر المتأخرين من قدح في هذا البرهان بأن حدوث زاوية المسامطة كسائر الزوايا من الأمور التي لا أول لزمان حدوثها فلا يجب أن يكون لنقط المسامطة نقطة أولى كما لا يكون للزوايا التي بإزائها زاوية أولى إذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية أخرى أقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها فلا زاوية توصف بالأولية المطلقة عند ميلان أحد الضلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي هي توصف بأنها أولى نقطة المسامطة.

أقول هب أن الزاوية ليس لها أول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد أول يبتدئ وجودها منه متعاضما إلى مبلغ كسائر الأمور التدريجية الحصول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣

فعلى وزان حدوث زاوية المسامطة تدريجا كأن يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذي بين الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المفروض أولا - أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمتية وإن لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الآخر يعني أول الآتات الذي

حدثت فيه الزاوية وما بإزائها من النقطة.
البرهان الثاني لو كانت الأبعاد غير متناهية لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدأ
واحد

كساقى مثلث لا يزال البعد بتزايد إلى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين
الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه أيضا
مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي
وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية.
البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إما من الطرفين أو من طرف واحد
و على التقديرين يفرض فيه حد وليكن ج وحد آخر وهو د فيكون خط ج ب
الغير المتناهي في طرف ب أزيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب
بمقدار ج د- فإذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو إما أن يمتدا
معا إلى غير النهاية فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع أو يقصر د ب
عنه فيكون متناهيًا في طرف ب منقطعًا- وج ب أزيد من د ب بمقدار ج د
المتناهي فيكون المجموع أعني ج ب متناهيًا في جهة ب- وهو المطلوب
قال الإمام الرازي وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو أن تطبيق نهاية
الناقص على نهاية الزائد إنما يمكن على أحد وجوه ثلاثة- أحدها أن يتحرك
الناقص بكليته إلى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته أو يتحرك
الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان.
و ثانيها أن يزداد الناقص أو ينتقص الزائد حتى يتطابقا في الطرف.

و ثالثها أن يكونا بحالهما ولكنه يوضع نهاية الزائد على نهاية
الناقص- وحينئذ يظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى
متجاوياً عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤
ثم لا يزال يزيد تلك الفضلة من جانب إلى جانب حتى يظهر من الطرف
الآخر- ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الأول مصادرة على المطلوب لأن

الحركة غير ممكن فيما لا يخلو مكان عنه وبالوجه الثاني لا يلزم منه محال
 إذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للآخر وبالوجه الثالث للخصم
 أن يقول يبقى تلك الفضلة أبدا مع لا تنتهي الخطين ولا ينتهي إلى حيث
 تزول فإذا هما يمتدان إلى غير النهاية- ولا يلزم جعل الناقص مساويا للزائد
 لأن تلك الفضلة موجودة أبدا.
 أقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الأنحاء الثلاثة جائز مفيد للمطلوب.
 أما على الوجه الأول فحركة الكل أي الزائد وإن سلم أنه غير ممكن- لكن
 حركة الجزء أي الناقص ممكن فإنه يتصور فيه أن يخلو مكانا ويشغل غيره.
 و أما على الوجه الثاني « ١ » فلأن التطبيق وإن حصل بعد ازدياد الناقص
 وانتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لأن تلك الزيادة أو ذلك النقصان
 بقدر خط ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا
 للمتتاهي كـ ان متتاهيا لا محالة.
 و أما على الثالث فتلك الفضلة المتجافية قدر متناه لأنه بما يقتضيه مقدار ج
 د- فإذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتتاهي فعلم تنتهي البعد المشتمل
 على تلك الفضلة وعلى ما سواها وهاهنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة
 الإطناب والإسهاب لأن المطلوب حاصل بما دونها
 إشكالات وانحلالات فلنذكرها على صورة السؤال والجواب
 الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥

س الإنسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين
 في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى مقطع لا يتجاوزه
 فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الأوليات.
 ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نسلم أن الجزم به كالجزم في الأوليات مثل
 الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم أن الوهم جازم بوجود البعد الغير المتتاهي
 غاية الأمر أنه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر.
 س أن إنسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد إلى خارج

ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس. س الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية. ج لا تنتهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لأن الجسم الواحد قد يتشكل بأشكال مختلفة ففي أحوال مختلفة. س المقدار كالعدد في قبوله للاتناهي والعظم كالصغر في قبوله للاتناهي. ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين- س كما أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى ما لا يوجد أصغر منه وإن كانت الانقسامات كلها لا يخرج إلى الفعل كذلك لا ينتهي إلى العظم إلى ما لا أعظم منه وامتتاع وجود عظم غير متناه. ج ذكر الشيخ أن هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه أما الصحة فلك أن تقسم ذراعا إلى نصفين ثم تتصف النصف وتضم نصفه إلى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع إلى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تنقص من هذا الناقص وتزيد في ذلك الزائد إلى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع إلى حد كله وأما عدم الصحة فإن وصول الجسم إلى كل حد في العظم والنمو مستحيل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧ و ليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة هاهنا إلى شيء خارج عن المقوم كما هناك فإن التزايد إما بسبب مادة تضم أو بالتدخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناه أو حيز غير متناه وكلاهما محال.

س الحركة القطعية موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم- وكل جزء من أجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم ومسافة ففي الوجود أجسام بلا نهاية. ج هذا غير مستحيل عندهم إنما المحال وجود أجسام غير متناهية في زمان

واحد لا فـي أزمـنة غـيـر متـاهـيـة.

س ما ذكرتموه «١» من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنها أقل من المفارقة من هذا الزمان إلى ما مضى مـع كـونـهـا غـيـر متـاهـيـة.

ج قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع أو في الوضع- فدخل اللانهاية فيها ممتنع وأما إذا لم يجتمع كالحركات والأزمنة أو اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد أشكل على كثير من أهل النظر هذا إذا لم يشترطوا في احتمالهما للتناهي إمكان المطابقة فصار ذلك شبهه عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن إذ لو بقيت لكان عددها كعدد الأبدان غير متناهية إذ لا أولوية للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب إلى حقية التناسخ ليكون أعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع إلى أبدانها ومنهم من ذهب إلى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وإن أوجب التعطيل في صنع الله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٨ وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الأشخاص أو في الأبعاد بوجه من الوجوه كل ذلك لأجل اعتقادهم بأن كل ما يحتمل الزائد والناقص فهو متناه.

و الذي يكشف عن هذه الشبهة أن العلم بأن كل ما يحتمل الزيادة والنقصان- يكون متناهيا إما من البديهيات أو من النظريات والأول باطل وإلا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم أن أجزاء الجسم غير متناهية بالفعل- ومنهم من ركب العالم من أجزاء كرية الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على أن معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب إلى أن أنواع الأكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله

فسـ _____ تعلم.

هداية في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلية
أما الماضية فإذا قلنا للأشخاص الماضية إنها غير متناهية فمعناه إما أن كل
واحد من الأشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان وإما أن الجملة حال
الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا إما بحسب الوجود أو بحسب الوهم وكل
منها إما بمعنى العدول أو بمعنى السلب فهذه أربعة أقسام.

أـ _____ الأول

و هو كقولنا جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه فباطل- لأن
موضوع القضية أمر غير موجود وممتنع الوجود لأن جملة أشياء كل منها لا
يثبت مع الآخر استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت
موجودة فأما في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال أو في كل الأزمنة
وكل هذه الأقسام الأربعة باطلـ ضرورة.

و كـ _____ القسم الثاني

و هو أن جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه في الذهن باطل
لأن الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت أن موضوع
هذه القضية ممتنع الوجود في الأذهان وفي الأعيان فيستحيل أن يحكم عليه
بالأحكام الثبوتية والعدولية إلا بأن يقال إن المتوهم من جملة الأشخاص
الماضية بحيث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٠

أي عدد أخذته يجد غيره حاصلًا فيه ولا ينتهي في الحساب إلى واحد غير
مسـ _____ بوق بغـ _____ ره.

و أـ _____ القسم الثالث

فهو صحيح إذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع- فصح الحكم بأن
ليست الأشخاص متناهية إلى حد ويكفي لصحة هذا الحكم أن يتصور
الأشـ _____ خاص بوجـ _____ إجمـ _____ الي

و كذا القسم الرابع

و هو الحكم السلبي بحسب الوهم بأن يقال كل ما يتوهمه العقل من الأشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه وأما النظر في الحوادث المستقبلية فإما في وجودها وإما في تنهايتها ولا تنهايتها - وأما النظر في وجودها فلا شك أنها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى أن كل واحد ممكن الوجود في وقت لا أن الجميع يمكن وجودها في وقت وأما النظر في تنهايتها وعدم تنهايتها.

فاعلم أنه يصح أن يقال الأشياء التي في طريق التكون أنها أبدا متناهية بالفعل - ويصح أن يقال إنها أبدا متناهية بالقوة ويصح أن يقال إنها أبدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل بمعنى آخر أما أنها متناهية بالفعل أبدا فلأنها أبدا واصله إلى حد معين - فهي متناهية إليه في ذلك الوقت وأما أنها متناهية بالقوة أبدا فذلك بالقياس إلى النهايات الأخرى التي هي بالقوة وأما أنها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس إلى النهاية الأخيرة التي لا يكون بعدها شيء آخر والحاصل أنها بالقياس إلى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس إلى ما يستحضر متناهية بالقوة وبالقياس إلى النهاية التي لا يكون بعدها شيء آخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة

فصل (٩) في بقية أحكام اللانهاية وهي خمسة أبحاث

البحث الأول أن اللانهاية قديعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شيء آخر

موصوف باللانهاية كما أن العدد قد يعنى به نفس العدد وقد يعنى ذو العدد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣١

ثم إن بعض الأوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدأ العالم وهو باطل أما أولا فلأنها معنى عدمي لا تحصل له وأما ثانيا فلأن اللانهاية لا يخلو إما أن يكون منقسما أو لا يكون فإن كان منقسما وجب أن يكون جزؤه مساويا لكله لأنه ليس هناك طبيعة أخرى وراء ذلك المفهوم فيجب أن يكون كل واحد من

أجزائه غير متناهية أيضا وهو محال وإن لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على المعنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد. البحث الثاني في أن الموصوف باللانهاية لا بد أن يكون مادة لا صورة لأن الموصوف به طبيعة عدمية وذلك لأنه لا ينتهي إلى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا أن ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لأن الكل صورة تامة أو ذو صورة تامة- واللانهاية طبيعة عدمية ومن هاهنا يتحدث اللبيب أن هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تامة له في نفسه إلا بعالم آخر وهو صورته التامة وفعليته التي لا قوة لها. البحث الثالث أن الجسم الذي لا نهاية له يستحيل أن يتحرك

لأنه إما أن يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر إذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان أو يكون متناهيها في بعضها فذلك إما بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر فالأول محال إذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخلو إما أن إفادة القاسر ذلك الحد بأن قطعه أو جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف- وكبيرا بالتلطيف والتسخين فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم إما أن يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهي بالقاسر وسيأتي بطلانه في البحث الرابع ثم على تقدير صحته إذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهة الفارغة عنه فلا يخلو إما أن يخل من الجهة المقابلة أو لا يخل فعلى الثاني لم ينتقل إليه بل ازداد حجما من هذا الجانب وإن أخل بالجهة الغير المتناهية ثم هذه الحركة ليست الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٢ طبيعية لأن مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة والمحدود لا ينتقل إليه ما لا حد له وإذا لم يكن الحركة طبيعية لم تكن قسرية إذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر.

البحث الرابع من الحكمة المشرقية أن الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن أن يكون متحركا أو ساكنا وذلك لأن العلة القريبة لأحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائر أحواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فهي متناهية التأثير والتأثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال. البحث الخامس أن الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا لا في زمان

و ذلك لأنه لو فعل فعلا زمانيا فمفعله إما أن يكون متناهيًا أو غير متناه- فعلى الأول فمن شأن جزئه أن ينفعل من جزء من الفاعل فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان إلى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي إلى قوة المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى وزمان فعلها أقصر فيجب من ذلك أن يكون فعل «١» غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وإن كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه «٢» لا في زمان فيكون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأكبر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٣ الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه أظهر وأمحل فإذا عرفت ذلك من جهة الفعل- فلك أن تعرف مقابله من جهة الانفعال فصل (١٠) في أن المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي أحكام أخرى بين الثلاث

أما الأول فقالوا لا شبهة في أن المقادير المتواردة على الجسم مادية كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده إما لماهيته أو للوازم ماهيته أو لأمر عارض- فعلى الأول والثاني يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها وهي مفتقرة هذا خلف.

و لك أن تقول فإنّ يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لأنه مقدار

مجدد. —————

فاعلم أن الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة والذي يوجد في المقادير. ثم اعلم أن كلما يتصوره الإنسان وله معنى محصل في خياله أو في عقله فيمكن وجوده في الخارج إلا لمانع والمانع إنما هي متحققه في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثة من غير أن يلتفت إلى شيء من المادة وأحوالها كان ذلك المتخيل جسماً تعليمياً ولا يوجد في الخيال إلا متناهيًا وإذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسمًا في الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدميًا والعدمي لا يقع تحت مقوله وذلك السطح باعتبار تجرده عن الأحوال المادية من الألوان والصقالة والخشونة وغيرها هو الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين أن ينظر إلى الشيء لا بشرط أن يكون معه غيره وبين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه —————

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٣٥
غيره فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثة يمكنك أن تتخيله بالاعتبارين جميعًا فأما السطح والخط فلا يمكن تخيلهما إلا بالاعتبار الأول دون الثاني وكذا النقطة.

إذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي أما بيان عرضية الجسم فمن وجهين أحدهما أنه يزيد وينقص والجواهر باق على طبيعة نوعه وثانيهما أن الجسم البسيط إذا قسم بقسمين كان نصفه مساويًا لكله في الماهية ومخالفًا له في المقدار ولو كان المقدار مقومًا لهما كان

الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة وأما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من أنكر كونها وجودية- لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء شيء نفسه وفنائه. و التحقيق أن لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلاثة فالسطح فيه اعتبار أنه نهاية واعتبار أنه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائي واعتبار أنه يقدر ويمسح ويشكل ويكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه أما أنه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للأبعاد الثلاثة لزمه من هذه الحيثية أن يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وإن [إذا] كان مضافا لا يكون إلا مقدارا. و ستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري وأما أنه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كما بل مقارنته إنما هي باعتبار ما يخالف به سطحا آخر ولا يمكن أن يخالفه بالمعنى الآخر الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض أما كونه نهاية فلما مر أنه ليس عدما بحتا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية أمر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لأنه موجود فيه « ١ » لا كجزء منه ولا يقوم دونه و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٦

أما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تأمل « ١ » وأما المعنيان الآخران - فنقول لما ثبت أنه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم أن نسبته إلى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية بل نسبته إلى ذلك المعنى نسبة الفصل إلى الجنس لا نسبة عارض إلى معروض فكان المجموع عرضا لا أن أحدهما عرض والآخر ليس بعرض وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا وفي كونه مقدارا وأما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات إلا كونها نهاية للخط وإذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لأن كلا منهما يزول ويطرأ على الجسم الطبيعي وهو بحال.

و لك أن تستدل على وجودهما بأننا نجد الأجسام متماسة والتماس أن كان
بتمام ذواتها أو ببعضها لزم التداخل فهو يكون بأطرافها وما به التماس يجب
أن يكون موجودا- والتماس بالسطح ظاهر والتماس بالخط كما في المسنمات
فإن أشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم أن الملاقي والملاقى له هو
الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجهه أن السطح والخط بالاعتبار الذي
هما به طرف عدميان فعلى هذا صح القول بأن تلاقي الجسمين المتلاقيين قد
وقع بالذات والجوهر إذ لا فاصل بينهما و
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٧
أنه قد وقع بالخط أو السطح لما مر.
و اعلم أن الذي يقال أو ينقل من القدماء أن النقطة ترسم بحركتها الخط
والخط ترسم بحركته السطح والسطح الجسم فهذا إن كان منقولا من الحكماء
فهو إما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الأوائل أو يكون من باب التخيل
بأن تفعل النقطة في الخيال بحركتها خطأ يفعل بحركته في جهة أخرى
سطحا يفعل بحركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال وأما في الوجود
فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذي
النهاية على نهاية
فصل (١١) في مباحث أخرى متعلقة بالمقادير

الأول أن المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة
لأنه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها وإلا لاشتكت الأجسام كلها فيه ولما
مر أن الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس أيضا بسبب الفاعل بلا
مشاركة المادة لأن الفاعل إذا أعطى مقدارا لصورة جسمية بعد ما لم يكن
فذلك إما بأن يتمدد إلى جانب أو بأن ينقص من جانب وذلك لا يكون إلا
بأن ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب أحوال يعرض
المادة ويخصص استعدادها لمقدار دون مقدار والاستعداد أيضا من باب
الإمكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها أو بقسر

قاسر وكلاهما يرجع إلى صورة نوعية مع مادة قابلة. و اعلم أن المقدار المعين وإن أمكن تجريدتها عن المادة ولواحقها إما في الخيال أو في عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة إلا بأن يصير وجودها وجوداً آخر أقوى وأتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود. الثاني أن الاستقامة والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن أن يكونا خطاً الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٣٨ واحد مورد الاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان له وكذا مراتب التقويسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول متنوعة تلك الفصول من مقولة كيف كما سيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات. الثالث أنه كما أن النقطة غير منقسمة لأنها نهاية الخط «١» ولو كان لها جزءان كان الآخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور فعلم أن النقطة إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لأن الواسطة إن منعت الطرفين عن التداخل [الملاقاة] فانقسمت وإن لم يمنع فتداخلت الجميع - والمقدار لا يحصل إلا من أجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان يظهر أن لا يحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح.

الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبة عددية أو مقدارية صمتية بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكورة. الخامس رسم أقل يدس النقطة بما لا جزء له فقل غرضه تمييزها عن المقادير - وإلا فالرسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن أراد الرسم لمميز لها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم أو لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع

ولا إليه إشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بأنها نهاية للخط. أقول ولا ينتقض بنقطة رأس المخروط ولا بمركز الكرة لأن الأولى ليست نهاية إلا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين والثانية نهاية لإنصاف الأقطار المتقاطعة ولو في الوهم. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٩ و اعلم أن كثيرا من أحوال العدد قد ذكرناه في مباحث الوحدة والكثرة- فبقي علينا من مباحث الكم أمر الزاوية وأمر المكان وأما أحوال الزاوية فنؤخرها- إلى الكيفيات المختصة بالكميات وأما أمر المكان فنذكرها الآن فصل (١٢) في المكيان وإنيته [حجج المنكرين للمكيان والجواب عنها] الشيء قد يكون معلوما من جهة بعض أماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوباً من تلك الجهة نفياً وإثباتاً وتتويجاً وتقسيماً والمفهوم من المكان ما يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه وأن يسكن فيه وأن يكون مشاراً إليه بأن يقال للجسم هنا أو هناك وأن يكون مقدراً له نصف وربع وأن يكون بحيث يتمتع حصول جسمين في واحد منه- فهذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظياً فاختلفوا فيه- فمنهم من أنكر وجوده محتجاً بأنه لو كان موجوداً لكان إما جوهرًا أو عرضاً وكلاهما محال.

أما الأول فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن مجرداً لقبوله الوضع فيكون جسماً وهو محال لاستلزامه التسلسل لأن كل جسم فله مكان فإذا كان المكان جسماً كان له مكان ويتسلسل لا إلى نهاية ولأنه يلزم تداخل الأجسام وأما كونه عرضاً فلأنه إما أن يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه أو منه بل معه وأيضاً لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم أو يقوم بغير المتمكن فلم يكن من أحوال الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شيئاً آخر لأن المتمكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوي لا المحوي. حجة ثانية لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو إما أن يكون

المكان محتاجا إلى الحركة وهو محال لتحقيقه مع عدم الحركة أو الحركة محتاجة إليه وهو أيضا محتاجة إلى الحركة في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٠ محال لأن العلة للشيء إحدى العلل الأربع وهو ليس بفاعل للحركة لأن فاعلها طبيعة أو إرادة أو قسر ولا عنصر لأن العلة العنصرية لها هي المتحرك «١» ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لأن العلة التمامية للشيء إنما يجب وجودها في الأعيان عند الوصول إلى الغاية والمكان يجب وجوده قبل الوصول إلى الغاية ولأن الكمال إما خاص وإما مشترك والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشارك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم

خاص.

حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الأجسام النامية في مكان - وكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم.

حجة رابعة لهم الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد - فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لأوجب للنقطة مكانا لأنها قد يقع لها الانتقال والتالي محال. والجواب أما عن الأولى فبأن المكان إما جوهر مقداري «٢» ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل وإما عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوي وأما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الأعراض ثم لا نسلم أن المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤١

الكائن في شيء آخر كالمعلوم المشتق من العلم «١» وهو في العالم.

و عن الثانية أن الحركة محتاجة إلى المكان ولا نسلم كون المحتاج إليه

منحصرا في أحد الأمور المذكورة فإن الاثنين محتاج إلى الواحد وهو غير
العلل الأربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وإن كان شرطا غير هذه الأربع.
و عن الثالثة أن النامي يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.
و عن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم
من يدعون البداهة وهو أولى وقوم يستدلون عليه بوجوده منها أن الانتقال
عبارة عن التغير في الأين لأنه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه
وكيفه ووضعه وسائر الأعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من
تلك الأمور فعلم أن هذا الانتقال هو تغير في الأين أعني في النسبة إلى
المكان فثبت وجوده ومنها أن نشاهد سما حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم
آخر حيث هو فالبدئية تحكم بأن للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك إلا
المكان لأنه هو الذي كان للأول ثم صار للآخر ومنها أن وجود الفوق
والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان وفي الكل محل تأمل.
]

وَجَمْعُهُ الْجَمْعُ بِالْأَيْنِ الْأَقْسَمِ [وال
و اعلم أنه ذكر بعض العلماء وجهها تضبط به المذاهب في أمر المكان وهو
أن هذا الأمر المعلوم ببعض الأمارات ليس بخارج عن الجسم وأحواله فهو
إما جزء الجسم أو لا فإن كان جزؤه فهو إما هيولاه أو صورته وإن لم يكن
جزء ولا شك أنه يساويه فهو إما عبارة عن بعد يساوي أقطاره وإما عبارة عن
سطح من جسم يلاقيه- سواء كان حاويا له أو محويا له وإما عبارة عن
السطح الباطن للجسم الحاوي- المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه
خمسة مذاهب وإلى كل منها ذاهب.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٢
و اخرج الـ ذاهب بأنـه الهيـولى
بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة يتوارد عليه الصور فيكون هو هي
والزاعم بأنه صورة بأن المكان محدود حاصر - والصورة محدودة حاصرة

والقياسان من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان - وإن صحح الأول بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة. و الثاني بأن المكان محدود حاصر وكل محدود حاصر فهو صورة تصوير الكبرى كاذبة والذي دل أيضا على فساد هذين المذهبين أمور أحدها أن المكان يترك بالحركة والهيولى والصورة لا تترك. و ثانيها أن المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة. و ثالثها أن المركب ينسب إلى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب إلى المكان

فصل (١٣) في تحقيق ماهية المكان
قد علم في الفصل السابق إنية المكان
[وجود المسكين في ذلك]

فنقول في تحقيق ماهيته أن الجسم لا شبهة في أنه مال للمكان بكلية فلم يجز أن يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل إما في جهتين فيكون سطحاً أو في الجهات فيكون بعداً وإذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً في المتمكن وإلا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد أن يكون مماساً للمتمكن حاوياً له من جميع الجوانب وإذا كان بعداً لم يجز أن يكون عرضاً لتوارد المتمكنات عليه ولا مادياً «١» وإلا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان إما السطح

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٣
المذكور وهو مذهب المعلم الأول وأتباعه كالشيخين وغيرهما وأما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكلية وهو مذهب أفلاطن والرواقيين والأقدمين وتابعهم المحقق الطوسي فكأنه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم أنا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كإحاطة الحاوي بالمحوي - بل كإحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد أيضاً بالأمارات كما ستعلم وأصحاب البعد

منهم من زعم أن العلم به ضروري لأن الناس كلهم يحكمون أن الماء فيما بين أطراف الإناء وأن مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا لكل جزء جزء منه بأي وجه قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان أحدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح-
[ما يبطل المسلك الأول] أما المسلك الأول فمن وجهين- الأول أن اختلاط الأمور إذا كان منشأ للاشتباه فإنما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى إلا واحد فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل- فإننا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجودا وهو المطلوب والثاني أن كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثة-
[ما يبطل المسلك الثاني]

و أما المسلك الثاني فلوجه- الأول أنه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فإن الطير الواقف في الهواء والسماك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء عليهما متحركان- فإن الذي فرض مكانا لهما قد تبطل دليل عليهما. و الثاني أن المكان يجب أن يكون أمرا ثابتا ينتقل منه وإليه المتحرك الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٤ و نهايات المحيط قد يتحرك من موضع إلى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا. و الثالث أن المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لا نعت السطح. و الرابع لو كان المكان سطحاً لم يكن لأجزاء الجسم مكان وهو محال لأن جزء الجسم جسم. و الخامس أن النار بكيّيته تطلب مكاناً فوق والأرض بكيّيته تطلب مكاناً

السفل ومحال أن يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا ولكونه يستحيل أن تحصل ملاقاته الجسم بكليته أي بذاتها لها فإن المطلوب هو البعد على الترتيب

السادس أنه يلزم أن لا يكون للجسم الأقصى مكان وينتقض أيضا بكثير من الأجسام التي لا مكان [مكانية] لمكانها كجسم طبلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين أو مقعران منطبقان على محدبين فيهما وفي تمام « ١ » دوره نقر وتقعر مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان

السابع أنه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالأول يظهر في الزق المملو ماء أو هواء إذا نقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجمعة إذا انبسطت والجسم إذا قسمت أقساما متوازية لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة هذا خلف.

[ادلة القول بالسطح]

و للقائلين بالسطح أجوبة عن هذه الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لأنها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم أن مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلاثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٥

ظاهر ما تحته الإمكان الأسفل فإنه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما - فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي - ويمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح أن المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلي الماهية من غير امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بأن يكون أحدهما عارضا والآخر غير عارض - أولى من أن يكون

كلاهما عارضين أو أحدهما عارضا للآخر فالكل يوجب ترجيحاً بلا مرجح. والجواب منع اتحادهما بالماهية النوعية وربما احتجوا بأن تجويز أن بين طرفي الإناء شخصان من البعد مع أن الماهية واحدة والإشارة واحدة تجويز كون الشخص الإنساني المشار إليه شخصين بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون أشخاصاً كثيرة بل غير متناهية. والجواب بعد المنع المذكور أن وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه وأسبابه فإذا كانت واحدة كان واحداً وإذا تعددت كان متعدداً وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فإن الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو بحالـه فعلم أنهم اثنتان. فإن قلت الامتياز بين البعد الذي بين أطراف الإناء وجسم ما متعذر فإن فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بأن ذلك البعد أمر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له إلا بواحد من المخصوصات فإذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقاً.

حجة أخرى لهم أنا نشاهد الأجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة ما يقتضي كونا في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى أو الصورة والأعراض أما الهيولى فلأنها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين في موضعه وأما الصورة فلأن الجسم الواحد قد يتحلى فيشغل حيزا كبيرا ويتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم أنها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز وإلا لما اختلفت الشغل مع اتحادها وأما سائر الصور والأعراض فلا يشغل الأحياء شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا أن المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل.

أقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها إلا الأعراض واردة لاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصورة معه أو هو مع المادة- والذي يؤيد هذا أنا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات والأرضين ونتخيل مقدارا آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلا فيه وهكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمنع فيها ولا تفسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من أهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهاديننا ص- أنه رأى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان ورأى في عرض الحائط جنة عرضها السماوات والأرض ورأى مرة جبرئيل كأنه طبق الخافقين ورأى أمتة ليلة المعراج- وقد انسدت الأفق بوجوه أختارها. و أيضا القائلون بأن الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي- يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا وإن كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله أن المانع من دخول الأجسام- بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة والسر

فيه أن معنى كون الشيء ماديا أنه مصحوب بالقوة والاستعداد بما هو استعداد لا يجمع الفعلية إلا أن الكم المتصل في قبول التعدد فإذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فإذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية- فكذا في شأن الجسم أن يحل مكانا ولا يحصل ذلك إلا بزواله مع المكان الأول- وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لإبء المكان عنهما بل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٨ لإبء أحدهما عن الاجتماع مع الآخر كإبء أجزاء كل جسم أن يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم أن ذلك من خاصية المادة لا غير. [دليل كون المكان بعدا ثالثا]

ثم من أمعن النظر في حال كل جسم طبيعي يجد أن في جبلته طلب المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم- لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول- ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذي للحاوي يمتنع الحصول للمحوي ولا المماسة له ممكن الحصول له بما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وإن كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة- إلا أن المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة إلى أن يتصل إلى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع وغيرهما فالمكان إن كان بعدا والأين نسبة الجسم إليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد في الحركة فرد من الأين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو المطلوب بالحركة وأما إذا كان المكان سطحاً والأين عبارة عن نسبة الجسم إليه فلا يتصور فرد تدريجي اتصالي للسطح ولا للنسبة إليه ذا لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات- ولا في زمان الحركة فرد زمني من السطح وهذا أيضا يرشدك

إلى كـمـون المكـان بـعدا
فصل (١٤) في الرد على القائلين بالخلاء وهم طائفتان
و الأكثرون منهم زعموا أن الخلاء أمر غير وجودي أي ليس أمرا وجوديا-
قال الإمام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه أمرا وجوديا.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٤٩

فنقول إنا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما
قالوا أما الذي توهم كون الخلاء وجوديا وأن بين ذينك الجسمين أبعادا فذلك
وهم كاذب- كما أن من توهم أن خارج العالم خلاء أو ملأ وهم باطل ومنهم
من سلم أن الخلاء أمر وجودي والذي يدل على بطلان القول الأول أن
الجسمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد
يكون ما بينهما أكثر من ذراع والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون إلا كما
موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهريا مقداريا لا محالة وهذا بخلاف
الأبعاد المتهمة خارج العام فإنها أمور كاذبة ممتعة الوجود وأما الذي دل
على بطلان مذهب الفريق الثاني أمران.
الأول الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره كما مر وهو من خواص الكم هو إما
كم أو متكمم والكم إما منفصل أو متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل
لأن حصوله من وحدات غير متجزية وكان يستحيل أن يطابقه الجسم القابل
للاتقسام لا إلى حد ولأن الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان
الجسم ذو وضع فالخلاء إذا كان كما فهو متصل وإن كان كما متصلا فهو
إما ذو وضع بالذات أو ذو وضع بالعرض فإن كان الأول فهو جسم
والمفروض خلافه وإن كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن
خـلاء هـذا خـالف.
و هذا التقرير أولى مما قيل فإذا كان كما متصلا بالذات فلا شك أنه كم ذو
وضع بالذات فإن الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال أن يوجد إلا في
المادة فيكون جسما هـذا خـالف.

و ذلك لأنه قد مر أن مجرد كون الشيء مقداراً غير مستلزم لكونه ذا وضع
وأما إذا كان كما بالعرض فيكون متصلاً بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث
إذا فرض مجرداً عن الأجسام والمقادير يكون قابلاً للأبعاد والمفروض خلافه
هـ _____ ذا خلا _____ ف.

و هذا أولى مما يقال فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الخلاء حالاً في المقدار -
أو المقدار حالاً فيه أو هما حالان في ثالث فعلى الأول يكون حالاً في المادة
لأن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٥٠
المقدار حال فيها والحال في شيء حال في ذلك الشيء فيكون الخلاء ملاً
وكذا على الثاني لأن محل المقدار مادة وعلى الثالث كان الخلاء جسماً إذ لا
معنى للجسم إلا الذي فيه قابلية الأبعاد فثبت أن الذي فرض خلاء فهو جسم
فـ _____ القول بـ _____ باطل.

حجة أخرى أن الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال أن يكون متحركاً أو
ساكناً والتالي محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام أن الخلاء لا يخلو إما أن
يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها والثاني محال لأن ما به يخالف جزؤ جزأ
إما أن يكون لازماً لذلك الجزء أو لا فإن لزم فاللزم إما لنفس ماهية الجزء أو
لأمر زائد عليه _____

الأول باطل لأن الخلاء عبارة عن الأبعاد المفارقة فلا اختلاف بين أجزائه
في هذا المفهوم كيف وأجزاء المتصل الواحد متشابه في الماهية.
و الثاني أيضاً باطل لأن لوازم الماهية مشتركة بين أفرادها وإن كان وجه
التخالف عارضاً بالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين
الأجزاء المفروضة للخلاء وإذا كان كذلك استحال أن يكون موضع مطلوباً
بالطبع للجسم - والآخر مهروباً عنه بالطبع وإذا كان كذلك لم يكن للجسم
مكان طبيعي فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية وبهذا ثبت
أن لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لأن القسر فرع الطبع ولا أن يكون له

حركة إرادية أو سكون إرادي لاستحالة أن يخص أحد المثلين بحكم دون الآخر.

أقول وهذه الحجة لا تفيد أزيد من أن لا يكون مجرد البعد مطلوباً داعياً للحركة- فيجوز أن يكون مطلوب المتحرك مكاناً مع ترتيب خاص وأيضاً لا يلزم إذا كان لشيء واحد أمكنة متشابهة أن يتمتع سكونه في واحد منها فإن أمثال هذه المواضع إن اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال أجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولو لا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من أجزاء العنصر الواحد في حيزه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٥١
حجة أخرى وهي المعول عليها أن الجسم إذا تحرك في مسافة فكل ما كانت مسافته أرق كانت الحركة فيها أسرع وبالعكس أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فإذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد أن يكون في زمان لأنها قطع مسافة منقسمة إلى أجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة أخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك المسافة وزمانه أطول من زمان عديم المعاق على نسبة معينة وليكن زمان الأولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له في ملاء أرق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فإذا كانت رفته عشرة أضعاف رقة الملاء الأول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما قررنا أن زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب أن يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة الثانية مساوياً لزمان الحركة الأولى فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه فإن فرضت رقة المسافة الثالثة على نسبة أكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها أقل من زمان الحركة الخائيه وهذا أشنع حيث يلزم أن يكون الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا معه.
و اعترض بأن المحال إنما لزم من إخراج الحركة «١» من أن يستحق لذاتها زماناً معيناً بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة-

وذلك باطل لأن الحركة ماهيتها قطع ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تسبق تدعى زماناً و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٢

لذلك حركة الفلك في زمان وإن لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول الزمان لا أصله فإذا ثبت ذلك فالحركات الثلاثة متفقة في أصل الزمان الذي بإزاء أصل الحركة وهو حاصل للحركة التي في الخلاء وأما الذي بإزاء المقاومة فلا شك أنه يقصر لقلّة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة أصل الحركة- وباقي الساعات بإزاء المقاومة كالتسعة مثلا فإنّ إذا كانت مقاومة أخرى عشر تلك المقاومة- كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لأجل ذاتها وعشر تسعة ساعات أعني تسعة أعشار ساعة لأجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة أعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوي زمان ذي المعاقق وعديمه وهذا الشك مما أورده صاحب المعتبر واستحسنه الإمام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث المبدأ.

حجة أخرى سيأتي في مباحث الحركة أن الحجر إذا رمي قسرا إلى فوق فهو إنما يتحرك لأن المحرك أفاده قوة تحركه إلى فوق وتلك القوة إنما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للمرمي إلا بعد وصوله إلى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علم أن المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالاته على وجود الملاء في العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على أزيد من وجود الهواء في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز أن يكون في خللها خلاء كثير وبعد ما ينتهي حركتها إلى السماء أيضا خلاء صرف

فصل (١٥) في ذكر أمارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء

الأول أن الإناء الضيق الرأس المملو من الماء إذا كان في أسفله ثقبه ضيقة ينزل الماء منها إذا فتح رأسه ولم ينزل إذا سد فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي - لضرورة امتناع الخلاء وأما النقض بنزول الزيتق ونزول الماء عند اتساع الثقبه وبعدم نزوله أيضا إذا كان نصف الإناء فيه هواء فمندفع بأن فرط ثقل الزيتق ربما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٣
أوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك إلى مزاحمة الزيتق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي الثقب وإن تعذر ذلك احتبس الزيتق ولم ينزل لأن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أيضا أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء.

الثاني أن الأنبوبة إن أغمس أحد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء إلا لامتناع الخلاء - من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ليس بسبب أن الخلاء للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله ومما يؤيد ذلك أنه إذا أفرط الإنسان في مص القارورة أو المحجمة وكانت رقيقة انكسرت وإذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فإنه يرتفع السندان بارتفاعها. الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبة في قارورة وسددنا الخل الذي بين عنق القارورة والأنبوبة

فإذا جذبنا الأنبوبة المصمتة تنكسر القارورة إلى الداخل - وإن أدخلناها تنكسر إلى الخارج وإن مصصنا المجوفة تنقلب هوائه نارا وربما ينشق - الرابع لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأواني الضيقة الرأس ولا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الإناء فكذلك لا نرى النفخات والبقايا. ولأصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية - أو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٤

[illegible]

و ثانيها لو أَلصقنا أحد جانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى فيها شيء من

الهواء وشددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فحصل
بينهما جـوف خـال وهـو المـطلـوب.
و ثالثها أن التجربة دلت على إمكان دخول مسيلة في زق مضموم الرأس
يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٥

و رابعها أنا نرى إناء مملوا من رماد يسعه معه ملء ماء فلو لا أن
هناك خـلاء لاسـتـحال ذلـك.
و خامسها أن الدن يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه [في زق] ثم يجعلان
معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا أن في الشراب خلاء انعصر
فيه مقدار مساحة الزق لاسـتـحال ذلـك.
و الجواب عما ذكره أولا أنه لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء-
لأن الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة أمر ممكن عندهم
فهذا بأن يستدل به على بطلان الخلاء أولى.
و التحقيق أن الكيفيات والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد
تكون طبيعة وقد تكون قسرية والمادة الواحدة يجوز أن تقبل مقدارا عظيما-
بعد ما قبلت مقدارا صغيرا وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل
وكانت شديدة التهيو للعود إلى مقدارها الطبيعي فإذا لقيها برد الماء تكاثف
عودا إلى مقداره الطبيعي- فتبعه الماء لضرورة الخلاء.
و عما ذكره ثانيا أن الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل
على وجوب المـلا فيكون عليهم لا لهم.
و عن الثالث بإمكان انقباض ما في الزق أو انبساط محيطه أو ارتفاع جانب
منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيلة فيه.
و عن الرابع بأنـه كـذب مـحـض.
و عن الخامس بأنه يجوز أن لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحب للحس-
أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٦
فصل (١٦) فى أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للأجسام

زعم محمد بن زكرياء الرازي أن له قوة جاذبة للأجسام ولهذا يحتبس الماء - فى الأواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب فى الأواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من أثبت له قوة دافعة لها إلى فوق ويدل على بطلان الأول أن الخلاء متشابه الأجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني «١» إن الخلاء المحرك إما المبتوث فى داخل الجسم أو فى خارجيه المحيط به. فعلى الأول إما أن يكون محركاً لأجزائه أو لكليه والأول محال لأن كل واحد من أجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك آخر - فإذا حرك مجموع المحركات مجموع الأجزاء كان الجسم متحركاً لا محالة بسبب ما حركها لا بسبب آخر. و الثاني أيضاً محال لأن تحريك ما يتركب عن الأجزاء لا يمكن إلا بتحريك أجزائه كما أن علة المركب لا بد أن تكون علة لأجزائه «٢» وأما على الثاني فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده إلى فوق فإن لا يفعل من الخلاء إلا جسم يتخلخل الخلاء بين جزء من أجزائه فرجع إلى أن بعض الأجسام مقتضى طبعه أن يتباعد بعض أجزائه عن بعض فيلزم هرب الأجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو باطل لأن التجانس علة الضم ويلزم هربها إلى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة وأيضاً إن لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال وإن كان فيلزم كون كل منها مهروباً عن نفسه الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٧ لاتحاد الماهية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم إلى فوق لا بد وأن يكون ملازماً له منتقلاً معه فيحتاج الخلاء إلى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوباً يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازماً بل لا يزال الجسم يستبدل فى حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء إلا فى آن وفى الآن الواحد

لا يحرك شيء شيئاً وبعد الآن لا يكون ملاقياً له إلا أن يقولوا إن الخلاء يعطي للجسم قوة محركية يحركه إلى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء. تذييب-

زعم المتكلمون أن مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا أن الجسم الأسفل ليس بكليته مكاناً للجسم الذي فوقه بل سطح الأسفل هو المكان مع أنهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكاناً مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسفل مكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكاناً كيف كان ويقولون كما أن سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان الجرة. واحتجوا بأن الفلك الأعلى ذو مكان لأنه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط- فمكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لأن حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية ومما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقاً. أن الجمهور اتفقوا على أن الجسم الواحد ليس له إلا مكان واحد كما مرت الإشارة إليه ومن الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الإحاطة- ويرد عليه أنه [يلزم] أن يكون المكان من قبيل الإضافات وأن لا يكون للمحدد مكان- فعلم أن أسلم المذاهب وأتمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست إحاطته للأبعاد الجسمانية ولا انطباقه عليها إحاطة وانطباقاً لذي وضع بذوي وضع آخر وعليه براهين تنافي الأبعاد الوضعية لا يجري في بيان تنافيه لعدم كونه ذا وضع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٥٨

لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي إلى أن ينتهي إلى بعد هو آخر الأبعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج إلى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة أحكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الأشكال الوضعية ولا أيضاً يقابل الإشارة الحسية بل يقبل الإشارة الخيالية ويشبه أن يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الأبعاد الوضعية

وبالعرش الذي يستوي عليه الرحمة الإلهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية إحاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن أحد الجانبين وهو الأعلى ينفع عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الأسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية وأبعادها المادية كالخيال الذي فينا فإنه جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية وهو ينفع عن الحق بالصور المثالية الفائضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادي لأجل ضعف وجوده ابتداء فإذا استكمل ينفصل عن البدن لا ك انفصال جسم عن جسم بل ك انفصال كاتب عن كتابته أو قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد - وسيأتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العَصْمَةُ والسَّلامُ

الفن الثنائي فني مقولة الكيف
وهو مشتمل على مقدمة وأربعة أقسام
المقدمة في رسم الكيف وتقسيمه إلى أنواعه الأربعة
أما الرسم

فاعلم أن لا سبيل إلى تعريف الأجناس العالية إلا الرسوم الناقصة إذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لأن التركيب من الأمرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل إنما يقام الدليل على انتقائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة إلا المركب من العرضية والمغايرة للكم والأعراض النسبية لكن هذا التعريف لها تعريف للشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك أولى لأن الأمور النسبية- لا تعرف إلا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقالية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٩

النسبية إلى ذكر خاصته التي هي أجلى فقالوا كما هو المشهور أنه هيئة قارة

لا يوجب تصورهما تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها - فكونه قارة يميزها عن أن يفعل وعن أن يفعل وكونه لا يوجب تصورهما تصور غيرها عن المضاف والأين والمتى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم - وغير مقتضية لنسبة في أجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع أبحاث. أحدها أن المفهوم «١» من أن يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وذلك الشيء إما متغير أو ثابت فإن كان ثابتا كانت مؤثرية أيضا ثابتة لأنها من لوازم ماهية المؤثر ولزم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وإن كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت أمرا عقليا كسائر الإضافات التابعة للذوات فلا حاجة إلى الإخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من أن يفعل. و ثانيها أن قولنا لا يفيد تصورهما تصور شيء خارج عنها وعن حاملها «٢» يفيد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٠

الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن إلى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما - فإن قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات - لأنه يقتضي قسمة حاملة وهو الحركة. و ثالثها أن الصوت من مقولة كيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة - كما هو رأي أهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لأن أجزاءه غير مجتمعة في آن وهو بين بنفسه ولأنه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار.

و رابعها أن التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما يوجب تصويره تصور شيء آخر لأن الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط - لأننا نقول إن كان التغير عن كيف بأنه لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر فلعل أكثر أقسام كيف يخرج عنه إذ لا يمكن تصورنا الاستقامة

تصوره على تصور غيره ويقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم
وخرجت الوحدة والنقطة ويقولنا اقتضاء أوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات
التي لا تنقسم فإنه لذاته يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء أوليا بل
بواسطة وحدة واحدة المعلوم. —————
و أمّا تقسيمه إلى أنواعه
فينحصر بالاستقراء في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة
بالكميات والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد تبين بصورة
التردد بين النفي والإثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما
له من الخواص طرق متعددة وحاصلها أن الكيف إن كان هو القسم الأول
فهو الأول وإن كان الثاني فالثاني أو الثالث فالثالث وإلا فالرابع والمنع عليه
ظاهر فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أن بعض الخواص
مما فيه خفاء- كتعبير الإمام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير
الشيخ عنها بما لا يتعلق بالأجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من
حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه أي جعل
الغير شبيها كالحرارة لجعل المجاور حارا أو السواد يلقى شبحه أي مثاله على
العين لا كالثقل فإن فعله في الغير التحريك لا الثقل.

قال الرازي وهذا تصريح منه بإخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع
تصريحه في موضع —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٦٢
آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة أنها من هذا الباب
وذكر في موضع آخر منه أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا
والابس يجعل لغيره يابس. —————
أقول وستعلم الجواب عن هذين الإشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات-
بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية. —————
قال الرازي هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة أنها تتعلق

بالمجردات- وبهذا اعترض على قولهم إن البحث عن أحوال العدد ما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا- هي الرياضيات بأن من جملتها البحث عن أحوال العدد وهو ما يستغني عن المادة في الخارج أيضا. أقول كلا الباحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم أن العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس واسطة الأبدان وربما يدفع بأن العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحقيق الأغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب- والقسمة وغير ذلك وفيه نظر. و ربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وإن لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويدفع بأنه حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالأجسام أنها لا يتعلق بها أصلا وليس كذلك «١» بل المعنى أنها لا يتعلق بها خاصة- بحيث يستغني عن النفوس. أما الذي ذكره في بيان الحصر في الأنواع الأربعة فطرق أربعة. الأول مـ ذكـره الـ رازي و هو أن الكيفية إما مختصة بالكمية «٢» كالاستدارة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٣

و الترييع والزوجية والفردية أو لا وهو إما أن تكون محسوسة أو لا والمحسوس هو المسمى بانفعالات إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وبالانفعالية إن كانت راسخة وإن لم تكن محسوسة فإما استعداد نحو الكمال أو لا فالأول هو المسمى بالقوة إن كان استعدادا نحو اللانفعال ولا قوة وذهنا طبيعيا إن كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو المسمى «١» بالحال إن كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة إن كانت بطيئة الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بأن ما يكون كمالا لا بد وأن تكون كيفية نفسانية لأنه دعوى بغير دليل إلا الاستقراء.

الثاني أن الكيفية إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا
و الأول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله
لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك وليس ذلك بثقل والثاني إما أن يكون
متعلقا بالكم من حيث هو كم أو لا يكون والذي لا يكون فإما أن يوجد
للأجسام من حيث هي طبيعية أو في النفوس من حيث هي نفسانية.
الثالث الكيفية إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا يكون كذلك
و الذي لا يكون فإما أن يتعلق بالكمية أو لا يتعلق والذي لا يتعلق فإما أن
يكون هويتها أنها استعداد أو هويتها أنها فعل فالأول هو الحال والملكة
والثاني هو المختصة بالكمية- والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات
والانفعالات.

الرابع أن الكيفية إما أن تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات
أو لا يكون ذلك
و حينئذ إما أن لا يتعلق بالأجسام وهي الحال والملكة أو يتعلق وذلك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٤

المتعلق إما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات أو من حيث
طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في
الشفاء والكامل ضئيلة متقاربة
القسم الأول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة أبواب
الباب الأول في أحكام كلية لهذا القسم وفيه فصول
فصل (١) في خاصيته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسمية
أما الخاصة المساوية التي تعم أفرادها
فهي أنها تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى- فإن الحار يجعل غيره
حارا والبارد يجعل غيره باردا والألوان يقرر أشباحها في البصر قيل هذه
الخاصية غير عامة لخروج الثقل والخفة ولأنه ذكر الشيخ في فصل
الأسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان أنه لم سميت الرطوبة واليبوسة

بالكيفيتين المنفعلتين أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان - لا تقيدان ميل نفسهما.

أقول يمكن الجواب بأنهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة - فعلم شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في أثناء تقسيم الكيفيات أن السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك وليس ذلك بثقل معناه أن فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه - وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الإدراك وبينه في مادة الجسم حيث إن الأول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بأن الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازي وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة إنه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه نفي كونهما فاعليين مثل نفسيهما في المواد لا في القوى الحسنة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٦٥ الحسية كيف وقد صرح في كثير من المواضع أن كل محسوس مما له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالألوان وبين الملموسات كالثقل والخفة - وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المقدم.

و أما الخاصة الغير الشاملة فكثير لا يحتج إلّا إلى البيِّنات. و أما التقسيم

فالكيفية المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها أولا ولكونها بخصوصها أو عمومها مانعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما في كيفيات البسائط كحرارة النار فإن الحرارة بما هي حرارة قد تكون مانعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها أو نوعها وإلا فالحرارة أنواع كثيرة فالحرارة

النارية وإن لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطلقة أن يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وإن لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها إنما حدثت على انفعال في أمور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لأجل ذلك حلوة وإن كانت غير راسخة سميت انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن تنفعل فهي وإن كانت داخلة في القسم الأول لأجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال فصل (٢) في الرد على القول بأن كفيات الأجسام نفس أشكالها وبأنها نفس الأمزجة

زعم بعضهم أن لا حقيقة للكفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فإذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض وببعض الكفيات دون بعض من سبب وإلا لانفعال البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون أجابوا بأن الأجسام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٦

مركبة من أجزاء غير متجزية بالفعل وإن تجزأت بالفرض وهي على أشكال متخالفة وعلى تراكيب وأوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم- الذي يقطع العضو تحريفا إلى عدد كثير لكون أجزائه صغارا شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذلك القول في الروائح والملموسات كالحرارة والبرودة. و بالجملة فاختلاف الأشكال يوجب اختلاف الإحساسات والحواس إنما ينفعل من الأشكال لا من كيفية أخرى وهذا المذهب سهل الدفع فإن ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء أيضا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب- ثم الذي يميز اللون عن الشكل أن الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به

فأحدهما غير الآخر فإن قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز أن يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر أثرا ولآلة اللمس أثرا آخر قلنا الآثار الحاصلة في الحواس إن كانت أشكالا والشكل ملموس فالأثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف وإن لم يكن أشكالا فثبت القول بوجود كفيات وراء الأشكال لأن صور الشي ء ومثاله لا بد وأن يكون مطابقا له ومما يحتج به على إثبات هذه الكفيات أن الألوان والطعوم والروائح فيها تضاد بخلاف الأشكال إذ لا تضاد فيها. حجة أخرى قالوا إن الإحساس بالشكل متوقف على الإحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشي ء على نفسه قالوا إن الإنسان الواحد قد يرى جسما واحدا- على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات. و أيضا السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الأشياء إلا انفعال الحواس ولا اختلاف الإحساسات إلا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٧
الأوضاع المختلفة. و الجواب أما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا بل هناك أطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر - فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة فيها لأن المرئي هو الوضع وليس الأجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس صدق اختلاف الإحساسات لانفعالات المنفعلات. و اعلم أن جماعة زعموا أن الكفيات نفس الأمزجة وأن المزاج إذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين وإذا كان على حد آخر وبحال آخر كان لونا وطعما آخر - وليس سائر الكفيات التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا

آخر والذي يدل على بطلانه أن جميع الأمزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة ولا شيء من الألوان ملموسا فليس شيء من المزاج لونا. و أيضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والأمزجة متوسطة ليست بغاية فهي أمور غير الأمزجة الباب الثاني في الكيفيات الملموسة و هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبله والثقيل والخفة وقد أدخل في هذا الباب الخشونة والملامسة والصلابة واللين فلنذكر كلا منها في هذا الباب وفيه فصول فصل (١) في حدود الحرارة والبرودة قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٨

و البرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة أنها كيفية فعلية محركة لما فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيعرض أن يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات أي صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورا أوليا بل ذلك تابع للخاصية الأولى وهي التحريك إلى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود أولى من المذكور في الشفاء فإذا فعلت الحرارة فعلها الأولى يحدث بتخليها الكثيف تخلخلا من باب الكيف - أي رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيده اللطيف من الأجزاء تكاثفا - من باب الوضع أي اجتماعا للأجزاء الوجدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية في الحرارة جعل الغير سببها لا مجرد أثر ما أعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الإمام. و بالجملة فالخاصية الأولية للحرارة هي إحداث الخفة والميل المصعد ثم

يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثارا مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك.

و تحقيقه أن ما يتأثر عن الحرارة إن كان بسيطا استحال أولا في الكيف ثم يفضي به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يفرق المتشابهات بأن يميز الأجزاء الهوائية من النارية ويتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائية وإن كان مركبا فإن لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في أن الألفظ أقبل للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وأن أشد التحام البسائط فإن كان اللطيف والكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد - جذبه الكثيف إلى الانحدار وإلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وإن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد وإن كان غالبا جدا كما في الطلق حدثت مجرد سخونة واحتيج في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٦٩ تليينه إلى الاستعانة بأعمال أخر وعدم حصول التصعد والتفرق بناء على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات.

فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل أما أنها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه وأما أنها تفرق المختلفات فليس كذلك - لأنها لا تقوى على تفريق الأجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب - والحيوان المسمى بالسمنذر بل قد يجمع بين المتشاكلات [المتخالفات] أيضا كما يزيد بياض البيض وصفرتها تلازما.

لأننا نقول أما تفريق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم أن يختلط بذلك أجزاء

مائية فيصعد مع الهواء بخارا وأما فعلها في الحطب فلأن أجزاءها الأرضية متماسكة بالمائية فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الأجزاء اليابسة الرمادية وأما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسيلها بإعانة الحيل التي يتولاها أصحاب الإكسير وخصوصا إذا أعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ وأما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولو لا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية- وأما عقد النبض فليس جمعا له بل هو إحالة في قوامه ثم إن النار يفرقه عن قريب بالتقطير- ثم اعلم أن هذا التعريف وكذا نظائرها أعني التي للمحسوسات ليس بحد- فإنه غير مركب من المقومات ولا أيضا برسم لأنه التعريف بل لازم بين ينتقل منه الذهن إلى ماهية الملزوم وهاهنا ليس كذلك فإن من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات والتقريب بين المختلفات- إلى فهم أن المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما أفاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بـ ذكر هـ ذه اللـ وازم.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٠
و اعلم أن من القدماء من أنكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بأن الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلا وجوديان مقابلان لهما ولا يمكن إسناد الفعل الوجودي إلى العدم ولا إلى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين- لتكونا مصدرين لهذه الأفعال الأربعة المتقابلة.

و يمكن أن يؤول كلام القدماء بأن وجود الحرارة أقوى من وجود البرودة- فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة أشبه بالوجودي من فعل البرودة لأن السكون والجمود أشبه بالعدم من الحركة ولأن الحرارة قد تكون جوهرًا سماويًا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس على أبدان فتفعل

أفعالا غريبة مخالفة- لفعل هذه الحرارة العرضية
فصل (٢) في ماهية الحرارة الغريزية وإنيتها
ربما يتوهم أن إطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة من
الأجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفائض من عالم النفوس وعلى الحرارة
الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك لأنه لمفهوم واحد وهو
الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف والتصعيد وإن كانت الحرارة مختلفة
بالحقيقة والذي يشك فيه اختلاف المفهوم إنما هو في إطلاق الحار على
النار وعلى النيرات السماوية- وعلى الطبيعة الفاعلة في الأبدان وعلى
الأدوية والأغذية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من
الكواكب والدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة- التي تكون في النار أم
ذلك توسع وإطلاق الحار على ما منه الحرارة وإن لم يقدّم فيه المسمى بالحرارة
فيه تـردده

و الحق أنه لو ثبت فيما منه الحرارة أنه يفعلها بالذات فهو حار فإن القوى
تعرف بأفاعيلها والأثر من جنس المؤثر وإن فعلها بالعرض بأن يسد المسام
أو يجمع
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧١
الحرارة أو يمنعها عن التخلييل فليس بحار.
و اختلفوا في أن الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة في الحيوان والنبات هل
هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية أم لا.

قال الشيخ في القانون الحار الخارجي إذا حاول أن يبطل الاعتدال
فإن الحار الغريزي أشد الأشياء مقاومة له حتى إن السموم الحارة لا يدفعها
إلا الحرارة الغريزية- فإنها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح
إلى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليس هذه الخاصية للبرودة
فإنها إنما تتنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تتنازع البارد الوارد
فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن أن يستولي عليها

الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها- والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وحكى في حيوان الشفاء عن المعلم الأول أنه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الأسطقي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماوية فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الأسطقي واعتبر ذلك بتأثير حر الشمس في عين الأعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع النارية وبسببها صار الروح جسما إلهيا نسبته من المنى والأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل أفضل المجردات والروح أفضل الأجسام. و زعم الإمام الرازي أنها هي النارية فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية إلى إبطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وإنما تدفع حر الغريب لأن الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة أفادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزأ و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٢
الغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية.
أقول يلزم على ما ذكره أن يكون الشيء عند انكساره وضعفه تفعل أفعالا-
لا تقوى على شيء منها عند كماله وشده.
و أيضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضر وبين أن يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن وأمراضها زمانا ولا شك أن الحرارة الأسطقية التي في البدن تشتد بورود حرارة أخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار أو يتسخن بالأهوية

الحرورية أو بالحميات فالتى تقاوم هذه الأشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده إلى الصحة والسلامة بعد إشراقه على الافتراق والفساد ما هي أ هذه الأفاعيل تصدر عن النارية- التى هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انخلاعها كسائر الصور الأسطقسية كما هو المذهب المنصور أم هي صادرة عن لا شيء أو عن البرودة التى لا فعل لها إلا القعود والسكون أو عن النفس والنفس لا يعقل إلا بواسطة القوى والكيفيات- فما أبعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما في كل منها من الترتيبات- والتشبيهات والتعديلات إلى الحرارة التى شأنها الإحراق والتفريق.

و أيضا الحار الأسطقي كباقي الأسطقات بطبائعها متداعية إلى الانفكاك مجبورة بالقسر على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي- باستخدام النفس أو الطبيعة إياه إذ قد ثبت في موضعه أن هذه الأفاعيل الطبيعية لا يتم إلا بشيء من هذه الكيفيات الأربع سيما الحرارة ومن نظر حق النظر يعلم أن نسبة الحرارة إلى الطبيعة كنسبة الميل إلى القوى المحركة فكما أن طبيعة النار حارة الجوهر كما أن مفيد الوجود وجودي الجوهر فكذلك مبدأ الحرارة الغريزية نفسا كان أو طبعا طبيعة فلكية أو عنصرية يجب أن يكون حار الذات بذاته لا بحرارة زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة إلا أن تلك الحرارة نوع آخر أعلى وأشرف من هذه الحرارة وذاته بالحقيقة نار أخرى أجل من هذه النيرانات وهي محيطة بهذه لا إحاطة وضعية فقط كإحاطة السماء بكرة الأثير بل إحاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس الطبيعية والنفس عندنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٣

حارتان غريزيتان ولها طبقات كثيرة الروح التى هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هي من جنس الأجرام السماوية غير قابلة للموت والبرد لكونها حية بالذات نعم قد

تعدم ولا يوجد لا أنها تموت وفرق بين الفساد والعدم كما أنه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن أذهان أكثر المستقلين بالفكر فضلا عن المقال

فصل (٣) في ماهية الرطوبة واليبوسة وإنيتهما

ورد في كلام بعض المتقدمين أن رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه- ورده الشيخ بأن الالتصاق لو كان للرطوبة لكان أشد الأجسام التصاقا أشدها رطوبة فما ليس كذلك وإلا لكان العسل أرطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه وقال الإمام الرازي بأن المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم أن العسل أشد التصاقا من الماء إن عنيت به سهولة الالتصاق إذ لا شك أن الشيء كلما كان أرطب كان أسهل التصاقا من الماء وإن عنيت لشدة الالتصاق أو كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمها أن يكون الأدوم التصاقا أرطبا.

و أيضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الأدوم أرطب بل الالتصاق عرض من باب الإضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال.

أقول اعترض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على أنسه لا تعرض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٤

في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال أصلا على أن ما ذكره- من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الاتصال محل منع.

و قد أورد على اعتبار سهولة الالتصاق أنه يوجب أن يكون اليابس المدفوق جدا- كالعظام المحترقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بأنه يجوز أن يكون ذلك لفرط مخالطة الأجزاء الهوائية وهذا إنما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق أعني البلة لو لا مانع فرط اللطافة لا على رأي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الأشكال بوجوه- منها أن النار أرق العناصر وأطفها وأسهلها قبولا للأشكال فيلزم أن يكون أرطبها وبطلانه ظاهر وأجيب بأننا لا نسلم سهولة قبول الأشكال الغريبة في النار الصرفة وإنما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء. فإن قيل إذا أوقد التنور شهرا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة أو غالبه مع أن سهولة قبول الأشكال بحالها قلنا لو أوقد ألف سنة فمداخلة الهواء بحاله_____ا.

و منها أنه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشئت وخلط الهواء بالنيران ليس كذلك فلـ_____يس رطبـ_____ا هـ_____ذا خـ_____ف.

و الجواب أن ذلك إنما هو في الرطب بمعنى البلة فإن إطلاق الرطوبة على البـ_____لة شـ_____ائع.

و منها أنها توجب أن يكون المعتبر في كون الجسم يابسا صعوبة قبول الأشكال- فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبه لكونها يابـ_____سة.

و الجواب أن اللين كيفية تقتضي قبول الغمر في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمر ولا قبوله إلى الرطوبة واليبوسة

والحق أن تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه أولى.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٥

و أما اليبوسة فربما يقال في تحقيقه إن من الأجسام ما يتفرق أجزاؤه ويتعرك بسهولة إما لضعف تماسك الأجزاء بعضها ببعض وإما لتركبه من أجزاء صغار مع صلابة كل منهما فالأول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم السريع التفرغ عسير الاجتماع. فظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة وأما بيان إنيتهما- فاعلم أنا قد أشرنا إلى أن تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق وتركه أولى فإذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذلك اليبوسة لما مر. و أما إذا قلنا هي التي لأجله يسهل قبول الأشكال فهو كلام مجازي إن أريد به ظاهره فإن السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا منه.

بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الأشكال الغريبة- وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع إمكانه فعلى هذا يشبه أن يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا أيضا محسوسة بالذات بل كان الإحساس بها عبارة عن عدم الإحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه أنهما سواء فسرت بالقابلية أو بعلة القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية أو وجودية فهي لا يلزم أن تكون صفة زائدة على الجسم أما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية فظاهر وأما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلأن هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات لأن شأن الجسم قبول التشكلات- ولذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس أيضا وأما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية وجودية فلأنه لما كانت قابلية الجسم للأشكال حكما ثابتا لذاته استحال أن يستدعي علة زائدة وأما على تقدير كونها علة للقابلية وهي

عدمية فعدم الحاجة إليه أظهر فثبت أن الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالأشبه أنها غير محسوسة ولهذا لا يقع الإحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حر فيه ولا بارد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٦ الإحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء. «١» و اعلم أن الشيخ مال في فصل الأسطقسات إلى أن الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس أنها محسوسة قال بعض العلماء لعله أراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الأشكال ولا بالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق أعني البلة وهذا حسن والله أعلم بالصواب

فصل (٤) في اللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والبلة والجفاف

اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه أن يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الأول مع زيادة معنى فإنه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقعة أيضا تستلزمه إلا أن التخلخل يدل على الكبر بالتضمن وهي بالالتزام- ويقال التخلخل ويراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو ألطف منها وهذا المعنى غير مشغول به هاهنا. ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل والانفعال إلا بالعرض وقال في قاطيغورياس يقال التخلخل الانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما أكبر فالأول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الإضافة في الكم أو كم ذو إضافة وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها. و اعترض عليه بأن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول هناك هو بعينه الرقة المفسر هاهنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بأنه غير نافع

في الفعل والانفعال إلا بالعرض مع أنه الذي فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما مع أن إثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي والأولى أن يقال سهولة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٧ قبول الأشكال هي الرقة واللطافة فأما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الأشكال. و أما اللزوجة فكيفية مزاجيه غير بسيطة المعنى لأن اللزج ما يسهل تشكيله بأي شكل أريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج.

و أما البلة فاعلم أن هاهنا رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية- تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فإن نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابله لالبلة فصل (٥) في الثقيل والخفيف وفيه مباحث أولها أن الشيخ قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على أنه مبدأ المدافعة لا نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فإنه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لأنها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ولأن المدافعة تشتت وتضعف والطبيعة بحالها. و ثانيها أن لمن أثبت الميل أمرا غير المدافعة أن يقول الحلقة التي يجذبها الجذب المتساويان حتى وقفت في الوسط لا شك أن كلا منهما أثر فيها فعلا يمنع عن تحريك الآخر إياها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لأن فعلها إلى جانبي العلو والسفل

وفعلهما لو تم فإلى جانبين غيرهما فثبت أن لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعية
وغیر القسوة النفسانية.
و ثالثها أن الخفة والنقل قد عرفهما الشيخ في الحدود
بقوله النقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع والخفة قوة
طبيعية يتحرك بها الجسم عن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٨
الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز
الثقل - أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز
الثقل عبارة عن نقطة - يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى أن ثقل كل جانب
يساوي ثقل مقابله.

أقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض ولا صفة للمركز احترازا
عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لأن الثقل لا يتحرك إليها بل إلى ما هو
المركز بالطبع وهو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازي بل
صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من أن فاعلها
هي الطبيعة التي في المقسور - ليخرج عن الثقل الخفيف المتحرك إلى
الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمي إلى الفوق ثم إن قوله قوة [طبيعة]
يدل على أن الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة أو ما به المدافعة.
و رابعها أقسام الميل الطبيعي وقسري ونفساني
و الطبيعي لا يكون إلا إلى جهة من الجهات والجهة الحقيقية اثنتان فالميل
الطبيعي اثنتان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الصاعد والقسري
على خلاف الطبيعي وأما النفساني فقد يكون مستديرا - وقد يكون مستقيما وقد
يختلف باختلاف الإرادات.
و خامسها أن الميل الطبيعي لا يوجد في الأجسام عند ما يكون في أحيائها
الطبيعية.

قال الإمام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من

الشفاء من غير حجة إقناعية فضلا عن البرهانية.
أقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج إلى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه
ولازمه عنه عدم الممانعة.
و سادسها أن الميل قد يراد به نفس المدافعة
و قد يراد به السبب القريب لها- وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها إليه
حين خروجها عن الموضع الطبيعي أو النفس عند الإرادة باستخدام الطبيعة
وكما أن من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لأن
الحركة الواحدة تقتضي قربا إلى موضع ما ويلزمه البعد عن خلاف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٩

جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه إلى
كل من المقصدين فكذلك من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان بالفعل في
جسم واحد سواء أريد بالميل نفس المدافعة أو سببها القريب منها فعلى ما
ذكرنا اندفع التناقض الذي أورده الإمام الرازي على كلامي الشيخ في
الموضوعين من الشفاء.
أحدهما ما قال في الفصل الذي تبين فيه أن بين كل حركتين سكونا بالفعل-
ولا تصنع إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون في
شيء بالفعل مدافعة إلى جهة وفيه بالفعل التثبي عنهما ولا تظن أن الحجر
المرمي إلى فوق- فيه ميل إلى أسفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث
ذلك الميل إليه إذا زال العائق- والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في
الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيد منها المتحرك من المحرك
يثبت فيه مدة إلى أن يبطئه مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه وينحرق
به وكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي- فقله قوي عليه الميل
الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدأ
المدافعة أو قوتها بمعنى الإمكان الاستعدادي المقابل للفعل وأما الحلقة
الساكنة مع أنها المجذوبة إلى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين-

لا وجودهم——— ولا وجود مبدئيهما الق——ريبين.
و سابعها أن الميل كما يكون إلى الجهات المكانية كذلك يكون إلى المقاصد
الكيفية والكمية والوضعية

بل الجوهرية كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو
السبب القريب للحركة ينقسم إلى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع
المتحرك- فتنقسم إلى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه وإلى ما
يحدثه النفس كميل النبات إلى التزايد في الكم وإلى الاستحالة في الكيف كميل
العنب من الحموضة بل من المرارة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الصفرة
وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر
خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس والكل عندنا بسبب
الطبيعة سواء كانت مستقلة أو مقهورة للنفس أو مقسورة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٠
بأمر خارج لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس إلا الميل المكاني والقسري
منه يختلف الأجسام في قبوله والتعصي عنه بأمور ذاتية أو عرضية
فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالأقوى بحسب
الطبع أكثر تعصيا وامتاعا- من قبول الميل القسري والأضعف أقل امتاعا
والاختلاف العرضي إما لعدم تمكن الفاسد منه كالرملة الصغيرة أو لعدم
تمكنه من دفع الممانع كالتتبيه أو لتخلخله الذي لأجله يتطرق إليه الموانع
بس——هوله كالريشة أو لغير——ر ذل——ك.
و ثامنها أنه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد

إحداهما بالذات والأخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة
متحركة يحركه بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد
بالفعل أحدهما بالذات والآخر بالعرض كحجر يحمله إنسان يمشي فإنه يحس
بتقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للإنسان

بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين أحدهما بالطبع والآخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد ويضعف أما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالأكبر أشد ميلا من الأصغر أو في کیف كالتكاثف والتخلخل فالأكثف أشد ميلا للهبوط من الألف و بالعكس للصعود وفي الوضع كاندماج الأجزاء وانتقاشها - وقد يختلف أيضا بأسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه وأما القسري فبحسب سبب مــــا أشــــرنا إليــــه.

إذا تقرر ذلك فاعلم أنه إذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري - يتقاوم السببان أعني القاسر والطبيعة فإن غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم أخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في إفنائه قليلا قليلا - فيأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشد بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨١ من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى.

و قد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة - المنبعثة فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبعثة من طباعه إلى أن تزول تلك الحرارة بأسباب خارجة شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فإنه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون أبدا مكيفا بكيفية واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه فتسمى حرارة وتارة أميل إلى تلك فتسمى برودة وتارة متوسطا بينهما فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة مع ما يعاونها من الأمور الخارجية كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في

جسم ميلان - بل يكون دائما ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسري أو طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة - كأنه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسري للماء أن خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي وكما في حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما في الحلقة التي تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن لأن بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها لا يجوز خلوها عنه.

و تاسعها أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهة واحدة

أحدهما طبيعي والآخر غريب أما الجسم الإبداعي الذي وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعي - كالأفلاك في حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء - وهي في غير أحيائها كان ذلك ممتعا لأن قاعدة الإمكان الأشرف دلت على أنها في أقصى الممكن من قواها الطبيعية فيميلها بالغة إلى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج - وأما في غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فإن الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد أن يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سـرعة حركته.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٢

و عاشرها أن المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا و يقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقل إلى السفلى والخفيف إلى فوق وغير الطبيعي مختلفا ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى بأسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى اعتماد واحد بالنسبة إلى السفلى ثقلا وإلى العلو خفة وإن لم يكن له بالنسبة إلى سائر الجهات اسم مخصوص.

و ذهب بعض آخر إلى أنها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة إلى جهتين ومنهم كالجبائي على أن الاعتماد لازما كان أو مختلفا

غير ————— ر باق.

و قال أبو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الألوان والطعوم وقال الجبائي إن الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وإنما ولدهما الحركة- فإن من فتح بابا أو رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه في المقصد وأبو هاشم على أن المولد للحركة والسكون هو الاعتماد.

و استدل أيضا بأن حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر المرمي لأنه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي إليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك- لجواز أن يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في أجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الأمر كذلك وإلا لزم الانفصال وإن أريد بالذات فالأمر بالعكس- إذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالأقرب لمن قال بالتوليد أن المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فإنه يولد أشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لأنه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده أوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم إلى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده للألم بشرط توليده تفرق الاتصال والأصوات بشرط توليد ————— ده المصاكة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٣
هذا تقرير مذهبهم في الميل وأما على قوانين الحكماء فقد علمت أن الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وأنه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه وإنما الباقي في كل جسم شخصي هو الطبيعة الجوهرية المقومة له وأما الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول إلى المطلوب من

أنه يفعل الإيصال لأنه المحرك والمدافع إليه- والمدافع هو بعينه الموصل إليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل إلى أن الوصول ولا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي بقاء الحركة بل استحالتهما لأن المستدعي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعاً كان أو قسراً أو إرادة وهو غير باق في زمان الوصول إلى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك إليه لاستلزامه تحصيل الحاصل.

و حادي عشرها أن الميل هيئة قسرة
و إن وقع في بعض أفرادها تدريج وليس كالحركة التي لا يتصور إلا تدريجاً
لشيء كالأين والكم وغيرهما وذلك لأن الميل لا بد من وجوده عند
الوصلات إلى حدود مطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود في حد غير
منقسم كان موجوداً في آن وإن استمر قبله أو بعده أيضاً.
و ثاني عشرها أن لا تفاعل بين الثقل والخفة
إذ الثقل يوجب حركة الجسم إلى جانب المركز والخفة إلى جانب المحيط فكل
منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد
الجسمين إلى غاية التباعد يستحيل أن يجتمعا حتى يتفاعلا.
و قد علمت أن السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة إنما حصل من
تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل
هما منعدمان جميعاً في ذلك الزمان إلا في الطرفين ففي آن أوله كان آخر
زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى أزالته وفي آن آخره كان أول
زمان الميل الطبيعي وقد أحدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل
القسري

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨٤
فصل (٦) فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها
فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وإنما يقع الاشتباه في مثل هذه
الأمر لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الأجزاء

والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع على أن المحسوس ليس مجرد الوضع أيضا بل أمر آخر من صلابة أو لين أو حرارة أو برودة أو غيرهما فليسا من هذا الباب.

أما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تعيير في سطحه منها وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لأنه موجود مع عدمهما ولأن اللين غير محسوس بالبصر وهما محسوسان به- فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار وكذا الصلب فيه أمور بعضها عدمي وهو عدم الانغمار وبعضها وجودي فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها. أما العدم فظاهر أما الشكل فقد علمت أما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال والاستعداد واللاستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية. و أما سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعني الأربع الفعيليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الأجسام الطبيعية.

و أما الكيفيات المذوقة وإن ناسب أن تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس- لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا إرداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع- استمدادا من فاعل الخير والجود واستجلابا لإفاضة العلم وإكماله الوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨٥

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه فصول

فصل (١) في إثباتات الألبان

ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقة للون أصلا

بل جميع الألوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة غيرهما
فإن البياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء - للأجسام الشفافة المتصغرة جدا
لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فإنه لا
سبب هناك إلا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار جمدية وكثرة
انعكاساته وكما في زيد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي - وأما
السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج أجزائه.
و الحاصل أن البياض هو راجع إلى النور والسواد إلى الظلمة وباقي الألوان
متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد إلى الماء نظرا
إلى أنه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح ولأجل هذا يميل
الثوب المبلول إلى السواد - والمحققون على أنها كيفيات متحققة لا متخيلة
وإن كانت متخيلة في بعض المواضع أيضا - وظهورها في الصورة المذكورة
بتلك الأسباب لا ينافي تحققها وحدثها بأسباب أخرى - التي هي باستحالات
المواد.

[كلام الشيخ فـ في ذلك]
و اعلم أن الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثمانية الفن الرابع من
الطبيعيات أنه لم يعلم أنه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور أم
لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال إنه لا شك
في أن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكننا ندعي أن البياض قد
يحدث من غير هـذا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٦
الوجه بوجه - أحدها كما في البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضا مع أن
النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل أخرجت الهوائية عنه ولهذا صار أثقل.

و ثانيها كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل طبخ
فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف ثم
يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يختلط الماءان

فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الإبياض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الإبياض فليس إبياضه لأنه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء وإلا لم يجف بعد الإبياض وكما في الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويك مع أن تفرق الأجزاء ومداخلة الهواء فيه أظهر. و ثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون تارة من البياض إلى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة إلى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة إلى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركيب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد ولم يكن اختلاف إلا بالشدة والضعف لهما. و رابعها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الألوان إذ لو لم يكن اختلافها إلا لاختلاط المشف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر وغيرهما إلا البياض لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربة. هذا تلخيص ما أفاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركيب بين السواد والبياض أقوى من دلالتها على أن سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أن في كل منهما موضع نظر لجواز أن يقع تركيب السواد والبياض على أنحاء مختلفة وأن يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٧

و العجب أن صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض ولرؤية لون البياض أنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبته إلى السفسطة حاشاه عن ذلك. و منهم من نفى البياض وأثبت السواد تمسكا بأن البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ- ودفع بأن قولهم للأسود أنه غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل

الاستحالة غير صادق - إذ كذبهم الشيب بعد الشباب وإن عونا به على سبيل
الانصباغ فسببه أن الصبغ المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط وينفذ
والمبيضات غير نافذة ونقل عن أصحاب الإكسير أنهم ينتقلون نحاسا كثيرا
برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بأن مادة
البياض تقبل الألوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على أن مادة البياض عارية
عن اللون

و دفع بأنه يجوز أن يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الأول
ولزم سبب الثاني

أقول لا شبهة في أن القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر
فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن أن يتصف بلون آخر وكذا في السواد
وسائر الألوان بلا فرق فإن فرق بأن انسلاخ السواد عن محله غير ممكن
كان رجوعا إلى الوجه الأول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من أضعف
الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ
كالأعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي.
و ربما احتج بأن محل البياض يقبل جميع الألوان وكل ما يقبل الشيء يجب
أن يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب أن يعرى عن الألوان كلها.
و الجواب أن الصغرى كاذبة لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذي فيه فلا
يلزم إلا عراؤه عن غير ذلك البياض وإن أريد بالقبول المجامع للفعالية منعنا
الكبرى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨٨
و هو ظاهر.

و ربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع
الاتصاف به واللازم باطل فكذا الملزوم وهو منفسخ بأن القضية مشروطة فلا
يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك حق.
تتم

اعلم أن كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعي أو نضج طبيعي - وبالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعه في محل وإن كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعي كالألوان والقزحية والزجاجية وألوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور بأجزاء صغيرة وكلا القسمين موجودان لكن أحدهما مادي حاصل بانفعال المادة والآخر من تعيينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الأبصار حسب اختلاف المظاهر. ثم إن القائلين بكون السواد والبياض كقيمتين حقيقتين - منهم من زعم أنهما أصل الألوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه وجوها ضعيفة. و منهم من ذهب إلى أن أصول الألوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى أن المشاهدة إنما تفيد أن التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص وأما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب ولا يكون له حقيقة مفردة فلا فصل (٢) فـ في النـور المحسوس و اعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٩

نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه أنوار عقلية ونفسية وجسمية والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشدة - وما سواه أنوار متناهية الشدة بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها وإن كان بعضها كالأنوار العقلية لا يقف آثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى الأجسام الكثيفة فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الأعدام والإمكانات كما بيناه في شرحنا لحكمة الإشراف وإن أريد به هذا الذي يظهر به الأجسام على الأبصار فاختلافوا في حقيقته فمنهم من زعم أنه عرض من الكيفيات المحسوسة. و منهم من زعم أنه جوهر جسماني

فيلزم أن يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام أحدهما وهو معلوم
الفساد.

و الثالث أن كونها أنوارا إما أن يكون عين كونها أجساما وإما أن يكون مغايرا
لها والأول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك
يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم وإما أن قيل إنها أجسام حاملة لتلك
الكيفية تتفصل عن المضي ء وتتصل بالمستضي ء فهذا أيضا باطل لأن
تلك الأجسام إما محسوسة أو غير محسوسة فإن لم تكن محسوسة كانت
سائرة لما وراءها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الأمر
بالعكس فإن الضوء كلما ازداد قوة ازداد إظهارا.
و الرابع أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستتير وجه الأرض كله دفعة ومن
البعيد أن ينتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة
اللطيفة- لا سيما والخرق على الأفلاك ممتنع.
أقول وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الإشراق.
أما الوجه الأول فلأن كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون
حدوثه بالحركة بل مما يوجد دفعة بلا حركة.
و أما الوجه الثاني فلقائل أن يقول إن قيام المفعول بلا مادة إنما يكون
بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الإفاضة فإذا طرأ
المانع لم يقع الإفاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لأن وجوده لم يكن
بشركة المادة فكذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩١

عدمه فعند انسداد الباب عن الإفاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة
ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا أو جوهرًا والسر فيهما جميعا أن النور
مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة- وشركة الهيولى كسائر الجواهر
والأعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة- لو فرض حجاب
بينها وبين مبدئه الفاعلي إلا بعد زمان وعقيب استحالة.

و أما الذي ذكره ثالثا فجوابه أن المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود فإن مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم حين جسميته- فما ذكره مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته وإلا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية- ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم.

و الحل فيهما جميعا أن مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفاهيمات المختلفة قد تكون في الأعيان ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها وأما المذكور رابعا- فلأن مبناه أيضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرى الجوهرية والجسمية
فصل (٣) في حقيقة النور وأقسامه
النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بأنه كيفية هي كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر- تعريف بما هو أخفى وكأن المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بأنه كيفية اختلفوا.
فمنهم من ذهب إلى أنه عبارة عن ظهور اللون فقط «١» وقالوا إن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتبه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٢

القرب والبعد عن الطرفين فإذا أُلِفَ الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول وظن أن هناك طريقا وشعاعا وليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه أن ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة.
فزعم أنها كيفية زائدة ولذلك إذا قوي البصر بنور السراج لم يراها وكذا نسبة لمعان السراج إلى لمعان القمر ونسبة لمعانه إلى نور الشمس من حيث إن

لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه في نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا يحس بها. ثم إذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصير مغلوبا لظهور تلك الألوان فلا جرم يحس بها هـذا بيان مذهبهم. أقول لا بد أولا من تحقيق محل الخلاف في أن النور كيفية زائدة على اللون أو نفس الظهور.

فنقول من قال بأنه نفس الظهور فهو لا يخلو إما أن يريد به الظهور أو مجرد هذه النسبة والثاني باطل وإلا لكان الضوء أمرا عقليا واقعا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا أصلا لكن الحس البصري مما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والأمور الذهنية لا يؤثر مثل هذا التأثير فثبت أن الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون أمرا وجوديا لكن بقي الكلام في أنه عين اللون أو غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليفنا على ضوابط الإشرافيين عند مقاوماتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الرأي على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم وأما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٣

اللون والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة- الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسبية أو غير نسبية والأول باطل لأن النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد- والأول يقتضي أن لا يكون مستتيرا إلا في أن تجدده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وإن

جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية. و الثاني أن البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضداً لبعضه وهو محال لأن ضد الضوء الظلمة.

الثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذي لا يكون مضيئاً وكذا سائر الألوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور إذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر. الرابع أن الجسم الأحمر مثلاً المضيء إذا انعكس منه إلى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معاً إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد لغيره لمعاناً ساذجاً. فإن قيل هذا البريق عبارة عن إظهار اللون في ذلك القابل. فنقول فلما ذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه أخفى ضوء المنعكس إليه وأبطله وأعطاه لونه نفسه. أقول أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها أن ينسب ويضاف إلى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد.

و قوله يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما أن الماهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغايران بالاعتبار فإن الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية و الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٩٤ الظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا

الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة وقد مرت الإشارة إلى ضعف الأدلة الموردة على إبطال كون الألوان غير زائدة على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح أيضا لو قال أحد إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة.

و أما الوجه الثاني فهو أيضا مندفع بما مهدنا وبأن الألوان وإن لم يكن غير النور - إلا أن مراتب الأنوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين أعداد من النور وإمكانها وفعليتها وقوتها وضعفها وأصلها وعارضها وأعداد من الظلمة أعني عدم ملكة النور وإمكانها وفعليتها وقوتها وضعفها وأصلها وفرعها فإن هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والأعدام والإمكانات - فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الألوان التي نراها فيقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بأن الضوء عين اللون لم يقل بأن كل ضوء عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه أن لا يطرأ وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام وبعضها أمور متضادة لكن بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أن الموجودات متخالفة الأحكام وبعضها أشياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع أن الوجود والماهية واحد وكذلك النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكي.

و أما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بأدنى أعمال روية فإن عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٥

عند قصور «١» الضوء واللون أو قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس إليه على أن الكلام في مباحث العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صفاته- فإن الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له إليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس إليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أو من أحدهما أيضا

فصل (٤) في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

ضوء المضيء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء وإلا فعرض كالقمر ويسمى نورا آخذا من قوله تعالى هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا أي ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو أيضا ذاتي وعرضي والأول يسمى شعاعا والثاني كما للمرأة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الأرض الضوء الأول- وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا أولا وثانيا وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة- إلى أن ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عديم لأننا إذا أغمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا

ندرك شيئاً فوجب أن لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولأننا لو قدرنا خلو
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٦

الجسم عن النور من غير انضيااف صفة أخرى ولا إضافة قوة إمكانية
لم يكن حاله إلا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن أمراً وجودياً بل سلبياً
محضاً _____ ا «١».

و اعلم أن الألوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ
وأتباعه- والدليل عليه أنا لا نراها في الظلمة فهو إما لعدمها أو لوجود عائق
عن الإبصار والثاني باطل فإن الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من
الرؤية كما إذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فإذا صار
المرئي مستتيراً رأيتته ولا يمنعك الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا
الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية.
و يدفع بأن اللون إذا كان في نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس
الصحيح يجب أن يكون مدركاً وإلا لم يكن في نفسه مرئياً.
و لقائل أن يقول لا شك أن اللون له ماهية في نفسه وله إنه يصح أن يكون
مرئياً- فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم.
و بالجملة للجسم مراتب ثلاث استعداد أن يكون له لون معين ووجود ذلك
اللون وكونه بحيث يصح أن يرى فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود
الضوء هذا الحكم الثالث لا أصل وجود اللون.
أقول والأولى أن يجعل هذه المسألة متفرعة على مسألة كون اللون عين
الضوء أو غيره فإن كان من مراتب الضوء لم يكن موجوداً حالة الظلمة وإن
كان غيره أمكن أن يكون موجوداً في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط
الإبصار _____ ار.

ت _____ ذنيب-

ربما يظن أن الظلمة من شرائط رؤية بعض الأجسام كالأشياء التي تلمع

مجهول فـهـ ي غـي ر الصـوت

فصل (٢) في إثبات وجود الصوت في الخارج

لأحد أن يقول إن الصوت لا وجود له في الخارج بل إنما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بأننا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته أيضا ومعلوم أن أثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب أن لا يدرك جهاتها كما أن اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به إلا حيث تلمس من غير أن يدرك الفرق بين وروده من اليمين أو من الشمال لأنها لا تدرك إلا حين انتهى إليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع التمييز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الأصوات علمنا أننا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ. و اعترض بأننا إنما ندرك الجهة لأن الهواء القارع للصماخ إنما توجه من تلك الجهة وإنما تميز بين القريب والبعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى وعـن البعيد أضـعـف.

و دفع الأول بأن ذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالإذن الأيسر لانسداد في الإذن الأيمن وله شعور بالجهة والثاني بأنه باطل وإلا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكننا إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب أن يظن اختلافهما بالقرب والبعـد.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٩

أقول لكن الإشكال باق بأن المدرك والمحسوس لا بد وأن يكون أمرا موجودا- عند المدرك حالة إدراكه والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وإن يكون ملاصقا له- وهيئة الصوت وشكل التموج «١» وإن كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب والبعـد غير موجودتين عندها.

و التحقيق أن يقال إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض فكما

حدث فيه شيء مما يمكن للنفس إدراكه بشيء من الحواس من الهيئات ومقادير الأبعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فأدركت النفس له كما هو عليه

فصل (٣) في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصداء والطنين

والحرف

سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الأجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئة - يتأدى إلى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل أضداد هذه الأسباب وهي البمية وكلتاها محتملة للزيادة والنقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس.

و أما الصداء فحصله لأن الهواء إذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل أو جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف إلى جانب الخلف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٠
شكله شكل الأول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها إلى الحائط أن يرجع القهقري - فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء وإذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنيناً كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع وأما الحرف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ ومعرضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمفروض في عبارة بعضهم.
أقول والكل صحيح وجهه أن نسبة تلك الهيئة إلى أصل الصوت كنسبة الفصل إلى الجنس لا كنسبة العرض إلى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وإنما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بأن يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل أي الزيرية والبمية احتراز عنهما فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزاً في المسموع لكن الصوتين يكونان

مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالسموع احترازاً عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فإن التميز بها لا يكون تميزاً في المسموع لأنها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالأولى به أن يكون احترازاً عن مثل الغنة والبحوحة.

بقي الكلام في دلالة قولنا تميزاً في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعاً - وفي أن الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة. قال بعض العلماء والحق أن معنى التميز في المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعاً بل أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا خفاء في أن هذا التعريف وأمثاله التي للمحسوسات تعريف بالأخفى - بل المقصود مزيد توضيح للماهية الواضحة عند العقل وتنبيهه على خواصها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠١

فصل (٤) في تقسيم الحروف إلى صامت ومصوت وإلى آني وزماني

الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف ويسمى المصوتة المقصورة والألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها أعني الألف من الفتحة - والواو من الضمة والياء من الكسرة يسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لأنها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان إذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة.

و ليست الألف إلا مصوتة وإطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمى وليس المراد بالحركة والسكون هاهنا ما هي من خواص الأجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجة إلى مخرج إحدى المدات في الألف فتحة وإلى الواو ضمة وإلى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت.

إنما الخلاف في أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكـن الصامت أيضا أو لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من إشباع حركة تجانسها فلا يتصور إلا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكـن وإن كان مرفوضا في لغة العرب وينقسم الحرف باعتبار آخر إلى آني وزماني لأنه إن أمكن تمديده كالفاء فزمـاني وإن لم يكن كالطـاء فـآني. و إنما يوجد في أول زمان إرسال النفس كما في طلع أو في آخر زمانه كما في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الأمرين وعروض الآني الصوت يكون بمعنى أنه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والحاء ونحوهما- مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها أفراد متماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٢ و اعلم أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا. الأول مثل ل بالفتح أو الضم أو الكسـر. و الثاني مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطوع الممدود في الوزن. و اعلم أن الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة وعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي أنواع متخالفة يختلف أفراد كل منها بعوارض مصنفة أو مشخصة أما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا أو متحركا مضموما أو مفتوحا- أو مدغما أو مدغما فيه وغير ذلك وأما التشخيص فكون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الآن أو في وقت آخر ويتلفظ به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص وإيراد هذه المسائل أليق بـالعلوم الطبيعية

الباب الخامس في الكيفية المذوقة والمشمومات وفي إثبات عرضيتهما وفيه

فصل (١) في الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمة الطعم أو ذوات طعوم

و الأول هو التفه المسيخ وهو إما اءم الطعم ءقيقة وإما عاءمه ءسا فقط- فإن النءاس والءءء وأمءالهما مما لا ٱءءل منه شى ء ٱغوص فى اللسان فىءركه ولكن إذا اءءل فى ءءللله وءلطفه ٱنفصل منه أجزاء صغار ٱظهر له طعم قوى وأما الذى له طعم فبساءط الطعوم الءاصلة فى أفراءه ءسعة أقسام- الءرافة والملاءة والمرارة والءسومة والءلاوة والنفه والعفوصة والقبض والءموضة- وذلك لأن ذا الطعم إما لطف الجسم القابل أو ءثفة أو معءلاً _____ة والفاء_____ل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٣

في الثلاثة إما حرارة أو برودة أو قوة معتدلة بينهما فالحار إن فعل في الكثيف حدثت المرارة وإن فعل في اللطيف حدثت الحرافة وإن فعل في المعتدل حدثت الملوحة- والبارد إن فعل في الكثيف فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل إن فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه- فالحرافه أسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لأن سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته أجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فإنها إن كثرت أضررت.

و مما يدل على أن المالح دون المر في السخونة أن البورق والملح المر
أسخن من الملح المأكول والعفص أبرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون
الفواكه الحلوة- أولا فيها عفوصة شديدة التبريد فإذا اعتدلت قليلا بإسخان
الشمس المنضج لها مالت إلى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون
ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل إلى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان
في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه أيضا.

و قد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه في الهندباء ويشبه أن يكون هذه الطعوم إنما يكون بسبب أنها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز. فمن الطعوم المتوسطة بين الأطراف ما يصحبه تفريق وإسخان ويسمى الجملة حرافة وآخر يصحبه تفريق من غير إسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من أحكام الطعوم وأما الزائد على هذا القدر فاللائق بإيرادها فيه علم الطب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٤
فصل (٢) في الروائح المشمومة ليس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهة

أحدها جهة الإضافة إلى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة السرجين.

و ثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال طيبة ومنتنة من غير تحصيل معنى في فصلهم.

و ثالثها أن يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة- كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب إليها ويعرف فهذا آخر الكلام في أحوال الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره.

و أما الكلام في كيفية الإحساس بها فسيأتي في القسم الثاني لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام أرفع من هذا النمط سنعود إلى ذكره وتحقيق وجود آخر لها ولغيرها وإثبات أن لها كينونة صورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الأضداد والاستحالات حين

اشتغالنا بعلم المعاد- وموطن النفوس الإنسانية عند المفارقة عن هذه الأجساد

القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي للكيف القوة واللاقوة وفيه فصول

فصل (١) في أنواعه أنواع هذا القسم من الكيفية ثلاثة الأول استعداد شديد على أن ينفعل كالممرضية واللين ويسمى باللاقوة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠٥ و الثاني استعداد شديد على أن لا ينفعل كالمصاحية والصلابة. و الثالث استعداد شديد على أن يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة أما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلاثة ويكون تمام الأمر المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعاً لمطلق الكيف وجنساً لهذه الثلاثة فقد ذكر أمران- أحدهما أنه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج. و ثانيهما أنه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث أمر خارج بمعنى أن حدوثه مترجح به والثاني أولى من الأول لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعاً من الكيف وهذا الرسم متناول للأقسام الثلاثة لأن الفاعل والمنفعل يشتركان في أن حدوث الحوادث إنما يتم بهما. ثم إن القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك والأقسام الثلاثة المشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها.

قال الشيخ في قاطيقورياس وأما الجنس الآخر من أجناس الكيفيات التي هي أنواع الكيفية العامة فيجب أن يتصور على أنه استعداد جسماني كامل نحو أمر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الأولى ولا قوة الجواز فإن كل إنسان بالقوة صحيح ومريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي- وافرة من جهة أحد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء أن يقبل المرض أو أن يصرع غيره فقط كيف كان

بل أن يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة أو يرجح- لا قبول الصرع على قبول الصرع والمصحاحية والممراضية والهيئة الصارعية والهيئة الانصراعية والصلابة المترجح فيها أن لا ينغمر واللين المترجح فيها أن ينغمر ————— من هـ ذا الباب انتهى —————. ثم اعلم أنه لا خلاف في أن القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع وأما أن القوة على الفعل هل هي داخلية تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه والشيخ أخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فإذا أريد تلخيص معنى ————— الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٦ جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنه كيفية بها يترجح أحد جانبي القبول واللاقبول لقابليها.

و أما بيان أن القوة على الفعل لا تصلح أن تكون داخلية تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولاً إلى أن يعرف أصلاً كلياً وهو أن جهات الفعل دائماً يكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء أثر إذا خلى وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج في فعلها إلى قوة زائدة عليها وإذا فرض إضافة قوة أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إياها وإذا اعتبرت الذات والقوة معاً كان المجموع شيئاً آخر إن كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولاً قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلاً فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعالية أولاً وبالذات وللفاعلية بالعرض- فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً بل إنما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلاً لشيء بعد أن ————— م يكمن فصل (٢) في تحقيق ما ذكرناه بوجهه تفصيلي

الشديدة غير داخلية في هذا الجنس
فصل (٣) في تحقيق أن اللين والصلابة من أي جنس من أجناس الكيف
قد مرت الإشارة في قسم الكيفيات للمسية إلى أن أحدهما أعني الصلابة
استعداد طبيعي نحو اللانفعال والآخر أعني اللين استعداد طبيعي نحو
الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدما للآخر أولى من العكس فإذن ليس
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة- فهما إذن كفتان وجوديتان ولكن لأحد أن
يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلاثة أشياء أحدهما عدمي والآخران
وجوديان أما العدمي فهو اللانغمار وأما الوجوديان فأحدهما المقاومة
المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز أن
يكون عديمًا لأنه علة الأمرين الوجوديين وعلة الوجودي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠٩
وجودي فذلك الاستعداد أمر وجودي.

و أيضا فالانغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح الجسم مقارنة
لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لأنه جسم طبيعي
واستعداده لقبول ذلك الشكل لأنه متكتم وإذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية
هو العلة لهذه القابلية امتنع أن يكون هناك كيفية أخرى تفيد هذه القابلية لأن
ما ثبت لذات الشيء لا يكون بعلة أخرى وإذا ثبت إن استعداد الانفعال ليس
بكيفية زائدة وجب أن يكون الاستعداد نحو اللانفعال لعله وجودية أو يستحيل
أن يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد ولا أيضا زوال وصف
عن المادة إذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة
الاستعداد للانفعال فالاستعداد للانفعال أمر وجودي فمن هذه المعاني
يغلب على الظن أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.
أقول يمكن حل هذا الإشكال بأن تعريف الأشياء الواقعة تحت الأجناس
المحصلة- قد يكون بأمور عدمية أو نسبية أو بشيء يكون تحت جنس آخر
وما نحن فيه أي كون الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لأمر وجودي بصفة

عدمية وكون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقولة أخرى وهي بمقولة أن يفعل فكون اللين والصلابة وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفية أعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف أحدهما بعدمية والآخر بوجودي من مقولة أخرى.

و أما قول القائل أن علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما متكما فممنوع إذ لا نسلم أن مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل وهي الانغمار وإن كفيًا لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فإذا لم يكف الجسمية مع المادة الأولى والكمية للانغمار فلا بد هاهنا من حالة وجودية أخرى هذا ما سنح لي في دفع الإشكال.

لكن بقي شيء آخر وهو أن الاستعداد والاستعداد أمور عقلية كالإمكان والامتناع والوجوب ونظيرها فهي إما عدمية أو إضافية والإعدام ليست تحت مقولة والإضافات تحت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١١٠
مقولة الإضافة.

فبقي الكلام في أمور هي مقتضية لعدم أو إضافة لكن نعلم بالضرورة أنه إذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وإن لم يكن كيفية وجودية أخرى يسمى الاستعدادية وليس المخلص عن هذا إلا بأن يقال إن كون المادة بحيث يكون الإمكان الذي فيه نحو القبول أو اللاقبول قريباً من الفعل بسبب كيفية أو شدة كيفية حصلت فيها حالة غير الإمكان والجواز العقلي لأن ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لأحد الطرفين بخلاف هذا الإمكان وغير نفس الكيفية ولا داخلية فهي باقية المقولات القسم الثالث في الكيفيات التي توجد في ذوات الأنفس وهي على الجملة منقسمة إلى الحال إن لم تكن راسخة وإن كانت راسخة

سميت بالملكة- قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا يجب
تغايرهما بالذات فإن الأمر النفساني في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما
يسمى حالا فإذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكة فيكون الشخص الواحد
قد كان حالا ثم تصير ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير
رجلا.

أقول من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغي أن ينظر في أمر الحال
والملكة في باب العلم فإن الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الأعراض
التي موضوعةا عنها النفس.
و أما إذا صار العلم ملكة فلا بد أن يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير
جوهرها فعلا لمثل تلك الصور وأمثالها والفاعل كيف يكون متحد الهوية مع
المفعول كيف وهذا الاستحكام كمالية لما كان أولا حالا غير مستحكم وعندهم
أن الأشد والأضعف مختلفان نوعا فهما بأن يختلفا شخصا كان أولى.
و اعلم أنه إذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما أو قدرة ما فحصول
الصورة العلمية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١١

الثابتة لنفوس الأفلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والإرادة التي لها
وكذا علوم العقول- كما اشتهر عند متأخري الحكماء وقوم ممن قبلهم أنها
صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لأنها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة
الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد لصور حاصلة وليست أيضا
داخلية في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة ولا التي في الكميات
فيشكل الأمر فيها على قانونهم في تقسيم كيف إلى أنواع محصورة في
الأربعة فإذا أريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بكمال غير محسوس- ولا
يؤخذ في حد الملكة القوة والقدرة بل هيئة ثابتة لا يحسن جنسها أو يؤخذ لها
قسما آخر.

فيقال إما حال أو ملكة أو أمر آخر غيرهما لتدخل فيها الإرادة الكلية لنفوس

الأفلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كمالات غير استعدادي يوجب ثابت لا يزول ويكسبون قسائم الحال والملكية. و اعلم أنه يندرج تحت هذا النوع أعني الحال والملكية «١» أنواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل وأما في كتب الصوفية فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمئة ونحوها فلنذكر من الأنواع التي جرت العادة بذكرها هاهنا كلا في مقالة إلا العلم فإنه لشرفه وغموض مسائله أفردنا للبحث عن أحكامه وأحواله بابا على حدة وأما سائر الكيفيات كالقوي والأخلاق فهنا نذكرها في فصول فصل (١) في القدرة قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من أنها حالة نفسانية الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١١٢

للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ و ضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقا أن يصح منه صدور كل ما يشاء وإلا لم يصح إطلاق القادر على غير الباري «١» جل اسمه من الحيوانات وغيرها فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة إمكانية- متساو نسبتها إلى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن إذا ضمنت المشية أي الإرادة «٢» إليها خرجت نسبتها عن صرف الإمكان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين إما واجبا إن بلغت الإرادة إلى حد الإجماع أو راجحا إن بقي التردد. و أما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الأتم- فهي خارجة عن حدود الإمكان بالغة إلى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي إذا قيس إلى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها- ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية والمسببية بينها وليست نسبة قدرة الله تعالى إلى الموجودات كلها هذه النسبة

أي الإمكان فقط لأنها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت - فقدرته تامة الفعل لأنها عين العلم والإرادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين إدراكه وإرادته لفعل أو ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت حينئذ فعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت أن نسبة القدرة التي هي في الحيوان إلى القدرة التي معها العلم والإرادة نسبة النقص إلى الكمال وكل ما يوجـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٣
في الناقص يوجد في التام إلا ما يرجع إلى القصور والفتور من الأمور
العدمية والإمكانية.

فلهذا يصح إطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وإن كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الأتم الأحكم بمعنى أن وجودا واحدا علم وإرادة وقدرة وكلها موجودة بوجود وحداني صمدي ولو كان الشرط في القدرة أن لا يكون عين الإرادة ولا مستلزما إياها حتى يلزم أن يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية لمقدور لا لوجود ولا لعدم أو لا بد أن يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه أو بعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة فإن التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا وإذا شرط فيها كونها مع عدم الإرادة أو إرادة العدم لزم كونها ناقصة فإن القدرة إذا كملت جهات مؤثرته ومبدئته وجب أن يقترن بالإرادة ووجب أن يوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة

فصل (٢) في الإرادة

و هي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه أن يكون معناها واضحا عند الفعل [العقل] غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما أن مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة

ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيهِ كشرِب دواء كَريهة يَنفعه وقد يشتهي ما لا يَريده كأكل طعام لذيذ يضره وفسرها المتكلمون بأنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متأكد إلى حصول المراد وقيل إنها مغايرة للشوق المتأكد فإن الإرادة هي الإجماع وتصميم العزم إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيهِ كما ذكرنا والفرق بينهما بأن الإرادة ميـل اختياري والشـوق ميـل طبيعي. قيل ولهذا يعاقب الإنسان المكلف بإرادة المعاصي ولا يعاقب باشتهاؤها والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٤

هؤلاء جعلوا مبادي الأفعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع أو دفع الضرر والشوق والإجماع المسمى بالإرادة والقوة المحركة.

و الأولون إنما أسقطوا الإجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد وفي جعل القصد والإرادة من الأفعال الاختيارية نظر إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بأن البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان- بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضرورة ومبادي الأفعال الاختيارية ينتهي إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطبعه القوة المحركة اضطرارا فهذه أمور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التي للأعضاء وأما إرادة الله فعند الحكماء- هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل. فإن هذا العلم من حيث إنه كاف في وجود النظام الأتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها إرادة والعلم فينا أيضا إذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاطئ جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي

علم تأثيره بالتجارب وأخبار المخبر الصادق فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي
سببا لوجود الكائنات
فصل (٣) في حـد الخلق وأقسامه
الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس
الخلق عبارة عن القدرة على الأفعال لأن القدرة نسبتها إلى الضدين واحدة كما
سبق- وليس أيضا عبارة عن نفس الفعل لأنه عبارة عن كون النفس بحال
يصدر عنها الصناعة- من غير روية كمن يكتب شيئا ولا يروي في كتابة
حرف حرف أو يضرب بالعود ولا يروي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٥

في كل نقرة نقرة بل ربما يتبدل في فعله إذا روى لأن مبدأ فعله هذا بعد
أحكام الملكة ليس روية بل شيء نسبته إلى الروية كنسبة الطبيعة إلى الفكر
والطبيعة شيء مخالف للروية وإن لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبائع
كالطبائع الفلكية إذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا روية والخلق كأنه شيء
متوسط بين الطبيعة وهذه الإرادة الفكرية وكأنه أمر حاصل عقيب تعمل
واكتساب فليس للأفلاك والمبادي خلق بل مبادي أفاعيلها كلها طبيعة أو عقل
وليس الخلق أيضا يلزمه المبدئية للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر
بلا صعوبة وروية وكذلك ملكة العلم للعالم ليس أن يحضر المعلومات بل أن
يكون مقتدرا على إحضار معلوماته من غير روية.
و اعلم أن كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية
فهي من حيث إنها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف أو
الاصطلاح أو الشرع أو رذيلة لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال
كمالات أخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك بل يزيد بها
تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي الفضائل للقوة العاقلة التي للإنسان
وأضدادها هي الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الإنسانية كالشره والفجور
والتهور والجريزة إلا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة فإن إفراط الشهوة

كمال للبهاء رذيلة للإنسان لكان نفسه الناطقة.
و اعلم أن الحكمة بمعنى إدراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال
للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل.
و أما غيرها من الملكات فلها طرفا إفراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة
ففي المتوسط لا في الطرفين.
أما الإفراط فلأن حصولها ضار لغيرها أعني ملكة العلم الذي هو أصل
الفضائل - وأما تفريطها فلأن عدمها بالكلية أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما
يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي.
و اعلم أن رعوس الفضائل النفسانية والأخلاق الإنسانية التي هي مبادي
الأعمال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٦

الحسنة ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير
الحكمة بالمعنى الأول التي إفراطها أفضل ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان
هم الطرفان رذيلتان.

أما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال
التهور والجبن - وهذان الطرفين رذيلتان.

و أما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور
والخمود وهذان الطرفين رذيلتان.

و أما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال
الجريزة والغباوة وهذان الطرفين رذيلتان واشتبه على بعض الناس وظن أن
الحكمة العملية المذكورة هاهنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث
يقال إن الحكمة إما نظرية وإما عملية وذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه فإن
هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الأفعال المتوسط بين أفعال
الجريز والغبوة.

و أما إذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به

الخلق لأن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بل التي هي إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفة الإنسان بالملكات الخلقية أنها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس أو إزالتها وإخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية- وبالجملـة معرفة الأمور التي لنا مدخلية في إدخالها في الوجود وإخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست غريزية بل متى حصلنا كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وإن لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا من حيث هي معرفة.

و بالجملـة إن الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق- وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر منه وإفراطه أيضا فضيلة كما مر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٧
و الحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المبين لسائر الأخلاق وإفراطه كتفريطه رذيلة. فظهر الفرق بين البابيين وإذا عرفت ذلك فمجموع الأخلاق الثلاثة المتوسطة- بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابلة الجور في أي جانب كان من الأطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم أو ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم

فصل (٤) في حقيقة الألة والألم والالذة
الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والألم هو إدراك الملائم وإدراك المنافي.

و زعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازي أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والآلام وجود دائم والتجربة أيضا يقوي هذا

الظن فإننا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرت زالت اللذة « ١ » فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهي لطيف لا يكون لذته كلذة فقير بشي ء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته وكذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شي ء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصائب والأمراض أفراح في كثير من أوقات اتصافهم بها فلا بد لحل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٨ هذا الإشكال.

فنقول إما سبب هذا الظن فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات - وذلك لأن اللذة لا تحصل إلا بإدراك فهذه اللذات الحسية لا تتم إلا بإدراكات حسية - والإدراك الحسي سيما للمسّي منه لا يكون إلا بانفعال الآلة عن ورود الضد وإذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسية وغيرها - إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلأجل ذلك ظن أن اللذة نفسها هي ذلك الانفعال - وأما بيان بطلان هذا الظن فلأن الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنة - التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا إليها سابقا حتى يقال بأن النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق وألم الفراق وكذلك ربما يدرك مسألة علمية من غير طلب وشوق إليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال بأن الاستلذاذ لها لأجل زوال أذى الانزعاج الفكري وكذلك إذا أعطي له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال بأن حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب والشوق مع أن كل هذه الأمور لذية فبطل هذا المذهب.

قال الشيخ في رسالة في الأدوية القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الإحساس بالحلو للحاسة الذوقية

وبالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور «١» بالمتوقع النافع- وهو الأمل للقوة الظانة أو المتوهمة وكل كمال فهو أمر طبيعي وينعكس وكل شعور بأمر طبيعي للقوة فهو التذاذها له وربما يتفق في بعض القوى أن لا يلتذ إلا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذذا وإنما وقع هذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرف في كتاب سوفسطيكا أن هذا أحد المغالطات.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٩

أما بيان هذا في مسألتنا هذه فهو أن من المدركات ما لا يدرك إلا عند الاستحالة- وهو مثل الملموسات فإن الكيفية إنما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها في الكيفية وينفعل عنها فإذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به إذ كل حس فهو باستحالة ما والشئ لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي أشد من حرارة الحمى المحرقة ويتأذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لأن حرارة الدق متمكنة من الأعضاء كالمزاج لها ومزاج الأعضاء يخالفها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والأطباء يخصصون ما يجري مجرى الدق- باسم سوء المزاج المستوي وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف- وقد تبين أن السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الإدراك- وسبب اللذة عند ابتداء الخروج إلى الحالة الطبيعية هو حصول الإدراك ولما عرض أن كان حصول الإدراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض أن كان اللذة مع الخروج عنها فظن أن ذلك سببها وليس الأمر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى.

و ذكر في القانون أن الوجع الإحساس بالمنافي.
و قال في الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء أن اللذة ليست

إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. و قال في فصل المعاد من المقالة التاسعة إن القوى تشترك في أن شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة- هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل قال فخر المناظرين اللذة والألم حقيقتان غنيتان عن التعريف. إذ كما أن التصديقات المكتسبة يجب أن تنتهي إلى تصديق غني عن البرهان- وكذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها إلى تصورات غنية عن التعريف وكما أن القضايا الحسية لا يحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الإنسان بألمه ولذته فتصور هذه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٠
الأمر المتقدم على التصديق بها أولى بأن يكون غنيا عن التعريف بل هاهنا بحث لا بد منه وهو أن معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناهم باللذة أ هي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك وبتقدير كونه مغايرا لذلك الإدراك أ هو معلول له- أو لشيء آخر وإن لم يوجد إلا مع ذلك الإدراك.
فهذه أمور لا بد من البحث عنها وإلى الآن لم يتضح عندي شيء من هذه الأقسام بالبرهان ولكن الأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافي لأن التجارب الطبية شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس ولو كان الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم وبه ثبت أيضا أن إدراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الألم انتهى أقول دعواه أولا بأن اللذة والألم والعلم أمور غنية عن التعريف كما أن علمنا بأن لنا لذة أو ألما غني عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافي والملائم أو اتحادهما مع ذلك العلم.

ثم استدلاله ثالثا على أن الألم ليس نفس الإدراك بالمنافي ولا مستلزما له أيضا- فهذا عجيب من مثله في الفضل والبراعة.

و أما البرهان على أن اللذة هي عين الإدراك بوجود الكمال وكذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والإنارة بعد تحقيق الإدراك والوجود والكمال أما الوجود فليس الأمر فيه كما توهمه هو ومن في طبقته وأتباعه من المتأخرين- من أنه أمر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وأمثالهما بل هو أمر عيني حقيقي يطرد به العدم فهو نفس هوية الشيء وبه يتشخص كل ذي ماهية والوجود مختلف في الأشياء ذوات الماهيات لأن وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس ووجود السماء غير وجود الأرض والوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت في أنواع الماهيات كذلك مما يشترط ويضعف ويكمل وينقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخيال الخيـر لـه وزوال الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٢١ ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله أيضا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فإن الوجود أو الكمال شيء وإدراك ذلك الوجود أو الكمال شيء آخر.

و أما العلم والإدراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير عبارة عن إضافة محضة بين العالم ومعلومه من غير حاجة إلى وجود صورة وإلا فلم يكن منقسما إلى التصور والتصديق ولا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه ولا أيضا حصل علم الشيء بنفسه إذ لا إضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من التجرد للذات المجردة أيضا ضربا من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فالمحسوسة عن أصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار أيضا.

و هذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم الإنسان بذاته إذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فإن تلك الصورة علم ومعلوم وعالم أيضا لصدق مفهوماتها الثلاثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الإنسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالألوان الملمعة والأصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة- وقد يكون الصورة مضادة للعالم أو لبعض قواه فالأول كشعور الإنسان بصورة جهله وحمقه ورذائله. و أما الثاني فكإحساسه بالألوان الكدرة المظلمة والأصوات الكريهة والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة. فإذا تقررت هذه المعاني فعلم أن الوجود في نفسه خير وبهاء كما أن العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة وإذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون أيضا كمالاته إلا أن يكون مضرا ومضادا لكمال آخر له فإن وجود الحرارة لو أمكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٢٢

لأن كمالاتها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا إليها بالعدم لذاتها وكل صفة يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالاته بل شر وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدوم لوجوده فالشر بالذات هو العدم.

فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذة- لما مر أن الوجود خير سواء أدرك أو لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراك- كان إدراكا هو محض الخير كان لذة وبهجة إذ كل أحد يعلم أنه إذا كان لشيء كمال وقوة كما يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة إذن عين الشعور بالكمال.

و قولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا إثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات أن الوجود خير وإدراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكل إدراك يكون ذلك الإدراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك أو لبعض قواه وأجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته أو لأجل بعض قواه ولذلك إذا حصل للشيء أمر وجودي يؤدي إلى زواله أو زوال شيء من كماله أو كمال قواه وكان ذلك الأمر صورة إدراكية له فإدراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد لشيء إذا حصل كان ضارا له والإدراك الضار بالشيء ألم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار إدراكا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين أجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا وخيرا له وليس بألم. و أما إذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الإدراكية عين التفرق كانت بعينها شرا وألما. و اعلم أن صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه إذ لو كانت نفس التفرق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٣

لم يكن ألما إذ لا ألم للهوى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في المعنى «١» لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا أيضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون ألما له ولا لذة لأن ما خرج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضد كمال له. و بالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال والألم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضد. فثبت بالبرهان أن اللذة نفس الإدراك بالملائم والألم نفس الإدراك بالمنافي. و أما استدلاله على أن الألم غير الإدراك بالمنافي بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه منناف.

فجوابه بعد تسليم أنه غير مؤلم أنا لا نسلم أن إدراكه حاصل لما هو مناف له- فإن الألم إدراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الإنسان قوى متعددة ربما كان منافي بعضها مدركا للآخر من غير أن يكون منافيا له ومدرك بعضها منافيا للآخر من غير أن يكون مدركا له فلم يحصل فيه ألم ولأن سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسي وإذا لم يكن حس لم يكن ألم له وإن كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل أو التعقل فإن تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مولما للخيال والعقل بل إنما المؤلم هو الإدراك الذي لحامل ذلك المزاج اعنى القوة اللمسية التي له إن كانت موجودة غير متبلدة ولا متخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متألما ذا وجع لعدم الحس اللمسي الذي له هذه الآفة. و بما ذكرنا ظهر اندفاع إشكال آخر وهو أن المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل يمرضه ويتنفّر عن الأدوية وهي مما يلائمه وينفعه فدل على أن اللذة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٤ غير إدراك الملائم والألم غير إدراك المنافي.

و وجه الدفع أن الحلو ملائم لقوته الذوقية وليس آفة لها بالفعل بل قوة وكمالا لها وكذا الأدوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وإنما عدم ملائمة الحلو ووجود ملائمة البشع لأن ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا نفعاً لا لأجل إدراكيهما ولو فرض الإدراك للحلو حاصلا ولم يعرض أمر آخر كان خيرا محضاً وليس لذة. و لو أدرك البشاعة والمرارة ولم يعرض أمر آخر كان شرا محضاً وألما والأمر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطاً موزياً أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوي البدن فلهذين الأمرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الإدراكين الأولين

إنما يكونان بنفوذ الغذاء في الأعضاء والتحلل إنما يكون بانفصال شيء من الأعضاء.

لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم إذ لا يحس بألمه سيما وقد صار مألوفاً بدوامه.

لأننا نقول كل تفرق وإن كان صغيراً لكن جملتها كثيرة جداً لأن التغذية والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء وإذا كان كذلك فلو كان تفرق أجزاء البدن غير مؤلم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لأن حكم الأمثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا أن التفرق غير مؤلم لذاته بل إذا كان معه سوء مزاج.

الثالث أن التفرق لو كان سبباً بالذات لما وقع الأثر متأخراً عنه بحسب الزمان والضرورة بالضرورة.

لأن قطع العضو متى حصل بآلة في غاية الحدة وبأسرع زمان لا يحس بالألم إلا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٢٦

الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مؤلماً لكان الجراحة العظيمة أشد إيلاًماً من لسعة العقرب

لكون التفرق في الجراحة أكثر.

و الجواب

أما عن الأول فبأن الانفصال ونظائره من الأمور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها بأسباب وشرائط ليست أهدماً صرفة لا حظ لها من الوجود - بل لها قسط من الوجود ولما هيأتها تحصل في الخارج كسائر الماهيات الضعيفة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية - من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص وقصورات واستصحابها إياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بأنفسها من الشرور « ١ » بالذات وكذا العلم بها - لأن كل علم متحد مع المعلوم به ولأجل ذلك صح عد الألم من الشرور بالذات.

و من هاهنا يندفع الشبهة التي أوردها بعض المتأخرين على الحكماء - حيث حكموا بأن الشرور بالذات هي الأعدام لا غير مع أنا نعلم بالضرورة أن الألم وهو إدراك المنافي شر بالذات والإدراك أمر وجودي وذلك لأن الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء إن ذهنا فذهنا وإن خارجا فخارجا فكما أن وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان في الخارج وكذلك وجودات الأعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الأعدام فكذا إدراكات تلك الأعدام اعنى حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والإدراك من أفراد العدم بالذات - ولهذا يكون الألم شرابا لذات وإن كان من أفراد الوجود. و الحاصل أن حقيقة الوجود في هذه الأمور العدمية التي هي أعدام الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع ماهياتها في الخارج وكذا حكم شرعية الآلام التي هي بعينها حضورها للمشاعر وخيريتها في كونهما متحدتين بالذات - متغايرتين بحسب المفهوم كالماهية والوجود فافهم ذلك واغتنم به فإنه كسائر نظائره

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٧

لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عما ذكره بأن الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو زوال الاتصال - ووجودي هو حدوث كثرة الاتصالات والمتصلات وهذا هو المؤلم دون ذلك العدم. أو نقول المراد من التفرق حركة بعض الأجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزمه لا محالة كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وأمكن إدراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج وإن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد أي الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجد لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الألم كسوء المزاج وهذا أجوبة جدلية. و التحقيق ما ذكرناه أولا وأما عن الثاني والثالث فبأننا لا نعني بكون تفرق

الاتصال مؤلما أن نفسه مؤلم أو هو تمام علة الألم بحيث لا يتخلف عنه الوجد بل نعني أن الصورة الحسية من التفرق إن كانت في عضو حساس مع التفات النفس إليه والشعور به من غير أن يصير تلك الصورة مستمرة مألوفة لما مر من أن الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع- وكون التفرق أليما بشرط أن يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو أو اتصاله فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو أو مادته كماله اللائق به وحينئذ يجوز أن لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء- والتحلل صورة مدركية للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصورة مألوف لا يضر ولا يؤلم- أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقيّة الصحة والقوة وتبقيّة البدن عن الفضول.

و ما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الأحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في أجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على أن التحقيق عندنا أن التغذية والتنمية ليستا مسـ_____تلتزمتين لمداخل_____ة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٨
أجزاء الغذاء بين أجزاء المغتذي والنامي كما سيجي ء في مباحث إثبات
القـ_____وى النفسـ_____انية فـ_____ي علم النفس.

و أقول أيضا إن الإنسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته إلى هذا الحد الذي بلغ إليه عمره إلا هذا الوجود التحليلي فيمكن أن يكون دائم الألم لكن لما لم يدرك نحو آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن أن لا ألم له ولذلك لو فرض إنسان قد أدرك ما لأهل النشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الأعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لمـ_____ات وجعـ_____ا وتألمـ_____ا.

و بالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي أثبتتها للطبائع التي نحو وجودها وجود تبدلي حدوثه في كل آن يوجب زوال الحادث

في الآن السابق ومع ذلك لا يقع الإحساس بألم التفرقة في هذا الوجود لما بينا من أن القوة الدراكة وجودها هذا الوجود ووجود الشيء غير مؤلم له كما أن سوء المزاج لأحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مؤلماً لهذا ملذا لذاك وأما الذي ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعه إلا بعد لحظة فهذا لا يقتضي عدم كون صورة القطع مؤلمة فإن القطع إن كان مع شعور به والتفات إليه كان مؤلماً البتة وإن كان مع عدم الشعور والتفات فلا يدل على ما ادعاه أ لا ترى أن من صرف فكره إلى أمر أهم شريف كالخائض في مسألة علمية أو إلى أمر خسيس أيضاً كاللعب بالشطرنج أو متوسط كالابتلاء بوجع أقوى أو الوقوع في معركة أو الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش وكثير من المؤذيات وكذا حكم المستلذات.

و أما الجواب عن الرابع فبأن ذلك إنما يلزم لو كان ألم لسع العقرب أيضاً لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بل لازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون أقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة.

و ما ذكره إنما يرد نقضاً على من لم يجعل التأثير إلا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس وأتباعه على أنه يمكن الجواب من قبلهم بأن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٩
سبب الإيلام الشديد في السموم ربما كان لأجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية وأما قطع العضو ففيه تفريق واحد ومع ذلك لم يبق القوة اللمسية- التي للعضو المفصول بل للباقي كان المحل الباقي الذي وصل أثر القطع إليه أو قبل ذلك القطع أقل قدراً من العضو الذي سرى فيه أثر التفريق الحاصل من ذلك السم.
و اعلم أن لكل من هذه المذاهب وجه صحيح- أما الذي ذكره الأطباء فيمكن تصحيحه بأن المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لأن هذه

الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين الوحدة فوجودها يتقوم
بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي للألم لأن إدراكه كما
مـــــر هـــــو الألفـــــم.
و أما مذهب مخالفهم وهو أن المؤلم هو سوء المزاج فلأن نسبة الكيفية
المزاجية إلى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة إلى المادة والشئ ع شئ ع
بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده إلا بالعرض
حتى لو أمكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان حيوانا ف ضد كل
حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه ومن
حيث المادة اتصال آخر يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الأصل فالمضاد
المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.
و أما مذهب الشيخ ومن تبعه وهو الأصح الأحق فلأن التركيب بين المادة
والصورة اتحادي فصلاحي كل منهما صلاح الآخر وفساده فساده

فصل (٦) في أن المؤلم أي نوع من سوء المزاج
اشتراط الشيخ في سوء المزاج المؤلم أن يكون حارا أو باردا لا رطبا ويابسا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٠
و أن يكمـــــون مختلفـــــا لا متفقـــــا.
أما الأول فلأن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية
دون الفعلية وأورد عليه بأنه إن أريد أنهما ليستا فاعلتين والمؤلم بالذات فاعل
فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال أو كليهما لكثير من الأمراض
فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر
السبب فيه وفي سوء المزاج الحار أو البارد وأما السبب بالذات بمعنى المؤثر
بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وإن أريد أن
الوجع إحساس ما والإحساس انفعال والانفعال لا يكون إلا عن فاعل وهما
ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه بل إطلاق
القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملموسات- وعند

كتكيف العضو اللمس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة.
و أما الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام.
و أما الوهمي فكالظنون النافعة والأمانى المرغوبة كما قيل
أمانى إن تحصل تكن غاية المنى وإلا فقد عشنا بها زمنا رغدا
و أما العقلي فلأن للجوهر العاقل أيضا كمالات وأن يتمثل فيه ما يتعقله من
الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابتة
المرتبة أعني نظام الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون
والأوهام بحيث يصير عقلا مستقادا وعند من تصير النفس بعينها متحدة
بالعقل الذي هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا ولذة وملتذا في باب
اللذة العقلية لا ذا ل_____ذة ف_____ط.
و بالجملة لا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهو مدرك لهذا الكمال
عند ذلك فإن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية وأما الألم العقلي فهو أن
يحصل لما من شأنه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو
ضده وأما من ليس من شأنه أن يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الألم.
ثم إذا قايشنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر القوى سيما الحس فالعقلية
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٣
أكثر كمية وأقوى كيفية.

أما الأول فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يتناهى
ووجوده _____أدوم ف_____لا ينقط_____ع.
و أما الثاني فلأن العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول والحس لا يدرك إلا
ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية أكثر وأدوم وأتم وإدراكاتها
كذلك فاللذات التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند
التنبه ل_____ف_____د ت_____ك الكمالات.
و اعلم أن اللذة العقلية إذا كملت فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية-
لأنها حينئذ جوهر عقلي لا كيفية نفسانية.

فإن قيل الحسي من اللذة والألم أيضا ينبغي عدهما من الكيفيات المحسوسة-
دون الكيفيات النفسانية.

أجيب بأن المدرك بآلة الحس هو الكيفية التي يلتذ بها أو يتألم منها كالحلاوة
والمرارة وأما نفس اللذة والألم التي هي الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس
الظاهرة إلى إدراكها.

أقول هذا مما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لأن المراد باللذة والألم
ليس المعنى العقلي النسبي وإلا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه
النفس أو يتألم به وهما من جنس الإدراك والإدراك كما هو التحقيق هو
الصورة لا النفسانية.

فالتحقيق أن يقال إن ما يعد من جنس الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في
مواد الأجسام لا الموجودة في آلات الإدراك من حيث هي آلات الإدراك وهذه
الموجودة في الحواس إنما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة
من باب إطلاق ماهية المعلوم على العلم كما يقال في العلم بالجواهر إنه
جوهر معناه أنه معقول من ماهية جوهرية مع أنه من الكيفيات النفسانية
فالعلم بالجواهر جوهر ذهني عرض خارجي نفساني كما سنبين في باب العقل
والمعقول فذلك إطلاق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٤

المحسوس على الحس أي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك
الصور كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوسا لأحد بإحدى
الحواس ولا يمكن إدراكها إلا بالنفس لا بالحس إذ لا توسط للحس في الحس
بل في المحسوس الخارج عنه.
فإن قلت فما قولك في اللذة البصرية فإن المحسوس بالبصر هو الأمر
الخارجي - إذ لو كان الإبصار بانطباع صورة المرئي في العضو
المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المفاصد.
قلت مذهبنا في الإبصار أمر آخر غير المذاهب المشهورة فإنه يتمثل الصورة

المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة أيضا ليست من جنس هذه الكيفيات - المسماة بالحسيات بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك غور هذا التحقيق فإنه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعد بيانه غير هـذا الموضوع.

و مما ينبغي أن يعلم هاهنا أنه نقل عن جالينوس أنه قال إن اللذة والألم يحدثان في الحواس كلها وكلما كان الحس أكثر كانت مقاومته مع الوارد «١» أكثر فكان الألم واللذة أقوى وألطف الحواس البصر لأنه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي ألطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والأذى في البصر إلا قليلا والسمع أقل لطافة من البصر لأن آتته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والأذى في هذه الحاسة أكثر منها في البصر ثم الشم أقل لطافة من السمع لأن محسوسه البخار وهو أغلظ من الهواء - فلا جرم اللذة والأذى في الشم أكثر منها في البصر والسمع والذوق أغلظ من الشم لأن آتته الرطوبة العذبة في درجة الماء فلا جرم اللذة والأذى في الذوق أكثر واللمس أغلظ من جميع الحواس لأنه في قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى وأبطأ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٥

فلا جرم صارت اللذة والأذى فيه أقوى.

أقول إن جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم منه أن يكون لذة الخيال أضعف من اللذات الحسية كلها إذ لا يتصور هناك مقاومة - وكذا اللذة العقلية وكأنه لم يدركها. ثم المقاومة وعدمها مما لا مدخل لها في أصل اللذة والألم بل لو كان ففي دوامها - إذ لذة كل قوة بإدراك صورة ملائمة لها وألمها بصورة ضدها نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها أقوى وبعضها أضعف وبعضها ألطف وبعضها أكثر وأقوى الوجودات أقواها لذة.

و لا نسلم أن ما هو أكنف فهو أقوى وما هو ألطف فهو أضعف ولا نسلم أيضا أن النار أضعف العناصر والأرض أقوى بل العكس في الجميع أولى وأحق عند التحقيق - فإن وجود الجن والشياطين أقوى من وجود الحيوان والإنسان ولهما أفاعيل شاقة وأعمال قوية لا يقدر على عشر من أعشارها البشر كما هو متواتر الصدق إجمالا وإن كانت الخصوصيات آحاديا وأيضا الفلك وما فيه لا شبهة في أنها ألطف من العناصر - وهي مع ذلك أقوى وأقوم منها من غير شبهة فإدراكها أقوى فيكون ألد فعلم أن الألفف أقوى إدراكا فيكون أشد إدراكا إذا.

و أما حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت إدراكاتها لمدرجاتها أن المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه. ثم الغالب على بدنه الأرض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار وبعدها ابتدئ الأرواح والأفلاك والأمكنة فلهذا الغالب على أكثر الأفراد بحكم المناسبة الجنسية إدراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونيات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم التابعة لمدرجاتهم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٣٦

فصل (٨) في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء

الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا ألم.

و منها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فأما التي لا لذة لها ولا ألم فمثل البصر - فإنه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك ويلتذ وكذا الحال في الأذن - فإن تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع أو يبصر بل من حيث يلمس فإنه يحدث فيه ألم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية.

ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسألة أن يقال الملائم للقوة الباصرة

الألوان الحسنة والقوة السامعة الأصوات الطيبة وكذلك في باقي الحواس وإن إدراكها لهذه الأمور لذة بناء على أن الإدراك حضور صورة المدرك للمدرك - وإذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له اللذة إذ لا معنى للذة إلا إدراك الملائم من حيث هو ملائم وكذا الألم وقال الإمام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق. فإن قيل لا شك أن الملائم للبصر هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حد اللذة بأنها إدراك الملائم. فنقول أما نحن فلا نساعده على أن في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الأعضاء آلات لها في هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال.

و أما على مذهب الشيخ فالعذر أن الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان بل إدراك الألوان أمر يلائم للقوة الباصرة - والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل إدراكه لذة والباصرة إذا أبصرت حصل لها الملائم الذي هو إدراك الألوان ولم يحصل له إدراك هذه الملائم فإنها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الأشياء وتدرك أنها أدركت تلك الأشياء فلا جرم يحصل لها اللذة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٨

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرك هي النفس لا الحواس - وفي هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه أنه ادعى أولاً حقية كلام الشيخ فقال ما حاصله أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلم كون المحسوس ملائماً للحواس كان إدراكها إدراكاً للملائم.

فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذة هي إدراك الملائم وأما أن منع من ذلك وزعم أن الملائم لها هو الإحساس لا المحسوس فلا

يخلو إما أن نقول بأن حصول الملائم هو اللذة أو إدراكه هو اللذة فإن قال بالأول لزمه تسليم لذة البصر وإن قال بالثاني لزمه أن لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها وليس لها إدراك لذلك الإحساس فهذا وجه الإشكال انتهى كلامه و قال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد ما نقل كلام المسيحي وفيه نظر. أما فيما ذكره أولاً فبأننا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز وإسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازي ومن اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكيانات.

و منها ما يدركها بواسطة الآلات وهي الجزئيات وذلك بأن يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك لأن الإدراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولأنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٩

الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس إلا أن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها - يكون بحيث إن النفس يدركها حيث ينفع الآلات عن محسوساتها كالدائقة والشامة واللامسة. و منها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فإن الإنسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس - ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبيتين ولا لذة الصوت

في العصبية المستفرشة وإن كانت آلتا السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا لما قيل إن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زمني وانفعال آلات البعض آني فالأول كاللامسة والذائقة والشامة وأما الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم إلا على طريق الندرة كما إذا نظرنا إلى ضوء قوي أو خضرة شديدة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه إلى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية- وكذا في آلة السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد في أذني. فمراد الشيخ أن آلة الثلاث الأول تتفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث يدركها النفس وتلتذ أو تتألم وآلة الأخيرين لا تتفعل عن محسوسها ولا يتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ أو تتألم. هذا ما قالوه وهو كلام رخو سخي لا يشارك الحواس في كون إدراكها أنيا- وأما أن بعضها آني وبعضها زمني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل. ثم إن الشيخ لم يذهب إلى أن آلتا السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقي بمحسوساتها إلا أن السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فإن الذائقة تلتذ من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من أن النفس تدرك لذة الثلاث من حيث يتكيف آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة الأخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٠
و على هذا فالجواب الحق أن يقال لا نسلم أن مذهبه ذلك وسنده ما ذكرناه.
و أما فيما ذكره ثانيا فلأن الشيخ لا يقول إن المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الأذن والعين بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الأذن واللون المـوذي فـي لامسة العـين.
و أما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما لا لأن إدراكهما آني لا زمني على

ما قيل لبطلان ذلك بل لأنهما لا يتألمان من حيث يسمع ويبصر .
و أما فيما ذكره ثالثا فلأنه مبني على أن الملائم للقوة الباصرة إدراك
المبصرات- وعلى أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسة العين
وهما ممنوعان لأن الملائم والموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى
ولأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون الموزي هو لامسة العين لا باصرة العين
والمـدرك باصـرتهـا لا اللامسة وهو كلام حـق .
و أما فيما ذكره رابعا فلأننا لا نسلم أنه إن كان ألما ولذة في البعض دون
البعض- كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو إدراك النفس لذة الحواس
حيث ينفع لآلاتها عن محسوساتها .
و أما الحق الذي اختاره فباطل لأن الملائم والموافق إنما يكونان للنفس لا
للقوى- وأن القوة لا تدرك شيئا ليقال إن إدراكها لهذه الأمور هي اللذة فهذا ما
عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي
أقول وفيه أبحاث
أما أولا فلأن ما ذكره من أن لا ملتذ ولا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه
بصحيح فإن النفس ذات نشأت متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس
وإذا اتحدت بالعقل يفعل فعله وإذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم
أن فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة وإدراك
المناسب لـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤١

فيجب أن يكون لذة السمع والبصر بإدراك المسموع والمبصر كما أن
لذة الثلاث البواقي بإدراك محسوساتها من غير فرق .
و أما ثانيا فلأن الفرق الذي ذكره من أن إدراك النفس للمحسوسين الأولين-
لا يكون حيث ينفع الآلة وإدراكها للمحسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث
ينفع الآلة على تقدير تسليمه لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في
إثبات اللذة لبعض الحواس وعدمها للبعض الآخر فإن كلام الشيخ ناص في

وجود اللذة وعدمها للثنتين وكون محل الإدراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته فأى مدخلية لهما في كون أحدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ لذة النفس دون الحواس.

و أما ثالثا فلأن إدراك الحواس ليس إلا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بأن آلتى السمع والبصر قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في أن التكيف بصورة المدرك الملائم إذا كان إدراكا كان لذة لا محالة لأنه إدراك الكمال وإدراك كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك أن يكون إدراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما فما السبب فيما حكم بأن السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر - بخلاف البواقى. فإن قال السبب أن النفس تدرك لذة هذه الثلاث من حيث يتكيف الآلة ولا يدرك لذة الآخرين حيث يتكيف الآلة. قلنا لا نسلم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فإن حيث وحيث لا مدخل له فيما نحن بصدده إذ اللذة تابع الإدراك فالإدراك إن كان للنفس كانت اللذة لها وإن كان للحس كانت اللذة له. و أما رابعا فلأن منعه لكون الملائم لقوة الباصرة إدراك المبصرات غير وارد فإن الملائم لكل قوة إدراك ما يناسبها ولا شبهة في أن اللون والضوء كمال للمش

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٢
و اللطيفة الجليدية مشفة وإدراكها كمال ملائم لها.

فالصواب في جواب المسيحي عما أورده ثالثا على الشيخ أن يقال للعين قوة لمسية وقوة بصرية لأن في جرمها ما يكون من باب الملموسات وفيه أيضا ما يكون من باب الألوان والأضواء وما يدرك بالعين كذا اللون المفرط وكذا الضوء الشديد أيضا فيه جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة

لا يخلو منها ————— و من ————— دركها حيوان. ثم بعد هذه الكيفية اللمسية وقوة إدراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة إدراكها ينحفظ بدنه ويبقى إلى غاية نشوه وكما أن بدنه من جنس الملموسات وكماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التي يغتذي بها- فلقوة الذوقية كمال ذوقي وبإزائه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب ولأجله ألم- وبعد هاتين الكيفيتين درجة كمالية من مدركات الشامة لم يحتج إليها أعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام إلا أنها مما يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخارية فلأن الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في إدراك الروائح الطيبة وألم في إدراك الشوائب المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلاث- مما يتصف به البدن الحيوانى وأعضاؤه.

و أما مدركات الباصرة والسامعة فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها ولا شيء من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لأن كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلماني وإنما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه وأطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر وماهيته.

و كذا الصوت الذي هو أبعد الأعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني ولا عضو من أعضائه ذا كيفية مبصرة أو مسموعة حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وإدراك ضده إدراكا للمنافي نعم إدراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة النفسانية الباصرة لا للعين وإدراك الأصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للأذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين غير الملائم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف الملائم والمنافي للقوى الثلاثة الشمية والذوقية واللمسية فإنهما بينهما ملائم ومناف للأعضاء.

و بالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم
وليس
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٤
الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات والألوان ولهذا إذا قطع عنه
الملموس ساعة يهلك- والمطعوم يوما أو يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا
أو طويلا يتضرر به ولا كذلك إذا بقي في غار مظلم قطع عنه الأنوار
والألوان والأصوات إذ لا يتفاوت حاله اللهم إلا الحيوان الإنساني لمكان نفسه
التي هي من عالم الأنوار وعالم النسب الشريفة العديدة فيلتذ عن رؤية
الأنوار واستماع النغمات الموزونة ويتألم عن الظلمات والألوان الكدرة
الموحشة وأما تضرر العين عن الضوء الشديد أو اللون المفرط- فمن جهة
لامسة العين إذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد-
أو برد شديد في الصورتين يتضرر بها العين وكذا كضرر الصماخ عن
الصوت الشديد- فلأجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح إليه الشيخ
لا أن اللامسة أدركت الضوء والصوت ولا أن الباصرة وأدركت الهواء
الملموس أو السامعة لمست القارع من الهواء- فالملخص أن الملائم والمنافي
للحواس التي هي قوى جسمانية ولآلاتها ومحالها التي هي أجسام مركبة كثيفة
هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة.

و أما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع
إدراكاتهما- ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والأذن بل من حيث هما
قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لذات وآلام ولا تثبت لهاتين لذة ولا
ألم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندي في هذا المقام والله ولي الفضل
والإنعام

فصل (٩) في الصحة والمرض وهما من الكيفيات النفسانية
أما الصحة فعرفها الشيخ في أول القانون بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها
الأفعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة أو للترديد المنافي للتحديد بل

للتنبية على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال الشيخ في الشفاء إنها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٤٥ أفعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير مؤوفة لخروج ما هو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قاله صاحب المباحث إنه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال أو الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لأن المخالفة بين الحال والملكة إنما هي بعارض الرسوخ وعدمه على أنك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الإنسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بأنه يتناول صحة النبات أيضا وهو ما إذا كانت أفعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير شديد لأن الحال والملكة إنما يكونان من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء

تكرار.

الهم أن يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية - أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح.

و أما ما ذكر في موضع آخر من القانون أن الصحة هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة فمبني على أن الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الإنسان والمراد بصحة الأفعال وسلامتها خلوصها عن الآفة بكونها على المجري الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي - فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بهما تعريفاً شاملاً بنفسه.

و لهذا ذكر بعضهم أن الصحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس - وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.

و اعترض بأن قوله تصدر عنه الأفعال مشعر بأن المبدأ تلك الملكة أو

و قيل المراد أن بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد ولا يمكن أن يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٧ و أن الشيخ قد صرح بذلك حيث قال إن أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة- ربما يشعر بأن المرض أيضا وجودي كالصحة ولا خفاء في أن بينهما غاية الخلاف- فجاز أن يجعلنا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة- سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة.

أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة- وإما اتصاف البدن بها فهو من مقولة أن ينفعل. و أما سوء التركيب فلأنه عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مغل بالأفعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لأن المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة أن ينفعل

و أما تفرق الاتصال فلأنه عديم لا يدخل تحت مقولة وإذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكره في المواقف- من أن سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال

معينة في زمان واحد وراز أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال - التي يتم بذلك العضو والأعضاء سليمة وأن لا يكون كذلك فهناك واسطة وإن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب - إما لأنه أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس ولا واحد بينهما واسطة انتهى كلامه وهو قد اعتبر في المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمة إما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الأفعال أو عن هيئة لها يكون شيء من الأفعال الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٩ مؤفوا ولا خفاء في انتقاء الواسطة حينئذ.

و أما إذا اعتبر في المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمة بأن يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع أفعال العضو أعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مؤففة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بأن يكون بعض أفعال العضو سليما دون البعض وإن اعتبرت آفة جميع الأعضاء فثبوت الواسطة أظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض. و لأجل ذلك قال صاحب المباحثات ويشبه أن يكون النزاع لفظيا فمن نفي الواسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة في وقت واحد أو أوقات كثيرة - بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة وبالمريض أن لا يكون كذلك ومن أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة وبالمريض كون كل الأعضاء بحيث يكون أفعاله مؤففة وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في أول القانون أنه لا يثبت الحالة الثانية إلا لأن يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم إليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الأفعال سليمة دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض أعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت

ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها
ليخرج صحة المشايخ والأطفال والنساء
فصل (١١) في الفرح والغم وغيرهما
قد يعرض للنفس كفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض
قواها من الأمور النافعة والضارة.
فمنها الفرح والغم
فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى خارج البدن طلبا للوصول
إلى الملد والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى داخل
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥٠
البدن خوفا من موذ واقع عليها [عليه].
و منها الشهوة
و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ.
و منها الغضب

و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعا للمنافر طلبا
للانتقام.
و منها الفزع
و هو ما يتبعها حركة الروح «١» إلى الداخل خوفا من الموزي واقعا كان أو
متخائلا.
و الحزن
و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلا قليلا.
و منها الهول
و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج بحدوث أمر يتصور منه
خير يقع أو شر ينتظر وهو مركب من خوف ورجاء فأيهما غلب على الفكر
تحركت النفس إلى جهته فلخير المتوقع إلى جهة الظاهر وللشر المنتظر إلى
جهة الداخل - فلذلك قيل إنه جهاد فكري.

العسر بل يكون في محل الطبع فلأن الموزني إذا كان عظيما مثل الملوك فإن اليأس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق إلى الانتقام في النفس فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور

فصل (١٢) في أسباب الفرح والغم
اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الأجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السماوات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلاث في اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والأجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الأعضاء الجسدانية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٢

و جعل التعلق الأول من القوى النفسانية مختصا بهذا الروح وفائضا ثانيا بتوسطه في الأعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الأخلاط وبخاريتها كما أن مادة خلقة الجسد من كثيف الأخلاط وأرضيتها فنسبة الروح إلى صفوة الأخلاط كنسبة الجسد إلى كدرها وكما أن الأخلاط إنما يتجوهر منها الأعضاء لامتزاج بينها يؤدي إلى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الأحوال التي لم يستفد من العناصر كذلك الصفوة من الأخلاط إنما يتجوهر منها الأرواح لقبول القوى النفسانية التي لم يستفد من البسائط. ثم إنك ستعلم أن المبدأ الإلهي عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما يقع التخصيص بواحد أو وقت دون واحد ووقت آخرين من جهة تخصيص المواد والأسباب الناشئة من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية- لأن لا يعترينا شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الأولية أعادنا الله من ذلك- فاتفق الحكماء والأطباء على أن الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة

بالروح الذي ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب ويسري صاعدا لطيفه إلى الدماغ وهابطا كثيفه إلى الكبد وسائر الأعضاء. ثم إن كلا من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل وإنما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه. و الفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الإشارة إليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها أن القوة تكون بعيدة والاستعداد قريبا وأن القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح ويحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح
الاستعداد للفرح
فنقول إن الذي يعد النفس للفرح أمور ثلاثة

كما ذكره الشيخ في رسالته في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥٣
الأدوية القلبية
الأول كون الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف أما في الكم فهو أن يكون كثير المقدار وذلك لأمرين. أحدهما أن زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الأصول الطبيعية
و الثاني أنه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه في المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لأن القليل ينحل به الطبيعة وتضبطه عند المبدأ أو لا يمكنه من الانبساط وأما في الكيف فأن يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وأن يكون شديد النورانية وافرة جدا فيكون مشابقتها لجوهر السماء شديدة فهذه هي أسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب إذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح وإذا عرفت

ذلك ظهر أن المعد للغم إما قلة الروح كما للناقهين - والمنهوكين بالأمراض والمشايخ وأما غلظته كما للسوداويين والمشايخ فلا يبسط لكثافتها وأما رقيقته كما للنساء والمنهوكين فلا يفي بالانبساط وأما ظلمته كما للسوداويين. الثاني أمور خارجية وهي كثيرة- قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة وأيضا منها معروفة ومنها غير معروفة ومما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور به والأسباب المفرحة والغامة ما كان منها قويا وظاهرا فلا حاجة إلى ذكره وأما الأخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم والدليل على إلذاده إيحاش ضده وهو الإقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريجه غم الوحدة. و في هذا الاستدلال نظر إذ لا يلزم من كون الشيء على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فإن الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل أن هذه قضية مشهورة وهي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٤

باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة أن يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيدا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالأمانى والمحاذلة والاستغراب والاعتراب والتعجب والإعجاب ومصادفة حسن الإصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في أدنى شيء وغير ذلك. و أما الأسباب العامة الخارجة فمقابلات هذه الأمور المذكورة وهي مثل تذكر الأخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والأحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الواجب عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الأخروية التي يجب السعي فيها ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه

وأمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه- ثم التخیل بفوته في السوداوي مما يعين ذلك بإيراد الأشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم وإنما يقوى التخیل في السوداوي ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولإعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفية الرديئة المظلمة.

الثالث أن تكرر الفرح يعد النفس للفرح و تكرر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ أن كل فعل ذي ضد إذا تكرر فإن القوة عليه تشدد وكل قوة تشدد يصير استعداده أشد.

و بيانه بوجهين أحدهما الاستقراء فإن الجسم إذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا إذا أبرد وكذا إذا تخلخل وكذا إذا تكثف والقوى الباطنة تصير لها عند تكرر أفعالها وانفعالاتها ملكة قوية ما كان حالا وبمثل هذا تكتسب الأخلاق.

الطبيعية ————— أم ————— ور ثلاثية .
أحدها اعتدال ————— زاج الروح .
و ثانيها كثرة توليدها ————— بدل ما يتحلل .
و ثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه أما تخلخل الروح فيتبعه أمران -
أحدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة
العادية إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه
الصفة أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجرام وامتتاع الخلاء .
و بالجملة انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذلك المياه -
فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح وأما الغم إذا تكرر اشتدت القوة عليه لأن
الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح .
أحدهما ضعف القوة الطبيعية .
و الثاني تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة
الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك أصداد ما ذكرنا فثبت أن تواتر
الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان
لا يعمل فيه من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٦
الغامات إلا القوى ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضد
مما ذكر
فصل (١٣) في ضعف القلب وقوته والفرق بين الأول وبين التوحش وكذا
بين الثنائي وبين النشيط
و اعلم أن هاهنا حالة هي ضعف القلب وأخرى هي التوحش وضيق الصدر
وهما متشابهان وبينهما فرق وكذلك هاهنا حالة هي قوة القلب وأخرى هي
النشاط وانسراح الصدر وهما أيضا متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق
بينهما لتلازمهما في أكثر الأمر - ولأن الأولين يظن بهما حالتان انفعاليتان
والثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان وبين طرفي كل واحد من القسمين فرق

ظاهر من وجوه -

أما الأول

فليس بمتلازمين لأنه ليس كل ضعيف محزنا ولا بالعكس وأيضا ليس كل قوي القلب مفراحا وبالعكس.

و أما الثاني

فلأن الحدود متخالفة وذلك لأن ضعف القلب حال بالقياس إلى الأمر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر حال بالقياس إلى الأمر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو الموزني البدني والموحش هو الموزني النفساني.

و أما الثالث

فلأن اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك إلى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك إلى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا في ضد الهرب وهو البطش ولذلك فإن القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع أنها كثيرا ما تهيج عند التوحش وأيضا أن في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذي وانفعال بالتشوق إلى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتأذي فقط وليس يلزم من ذلك التشوق إلى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٧

و أما الرابع

فلأن اللوازم البدنية متخالفة لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول الموزني الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول الموزني الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية.

و أما الخامس

فلأن الأسباب الاستعدادية متخالفة فإن ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بإفراط ويرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه فصل (١٤) في سبب عروض هذه العوارض البدنية لأجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية

اعلم أن العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كل ما يعرض في أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه «١» ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الإنسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب أعلاها النفس وأدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم وأوسطها الروح فكما سنج في النفس كيفية نفسانية يتعدى أثر منه إلى الروح وبواسطته ينزل في البدن وكلما يسبح حالة جسمانية للبدن يرتقي أثر منه بواسطة الروح إلى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية بينهما بوجه- وكما أن جوهر أحدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفه لكيفها وانفعاله لانفعاله واستحالته لاستحالته وهكذا حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فإذا طرأت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية أو خيالية مثلا وهو كما علمت صورة كمالية علمية أو خيالية يطرأ بسببها انبساط في الروح الدماغ المعتمد ويتوسطه للبدن اهتزاز الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥٨ و ظهور للدم الصافي واحمرار للوجه.

و إذا طرأ على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل ويتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما أن الروح مطية للقوى النفسانية فالدم أيضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة إلى الخارج وتارة إلى الداخل وذلك إما دفعة وإما قليلا قليلا والحركة إلى الخارج قد يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة إلى الداخل قد يكون للألم والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر ومما يجري مجراه.

ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطء وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلهما وكذا يتفاوت الحركة في هذه المعاني بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة إياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم إلى الخارج دفعاً.

و ربما ينقطع مدده أو ينطفئ بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيراً يسيراً إذا كان الفرح معتدلاً وفي الفرح المفرط وإن كانت حركته بحسب الزمان بطيئاً لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيماً فربما يؤدي إفراطه إلى زوال الروح بالكلية وكذا الحال في الحركة إلى الداخل ففي الفرح الشديد دفعة وفي الحزن قليلاً قليلاً وفيهما أيضاً قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق أن يتحرك إلى الجهتين في وقت واحد إذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب وحزن فيختلف الحركتان ومثل الخجل فإنه ينقبض أولاً إلى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى الخارج ويحمر اللون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥٩ فصل (١٥) في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات

قال الشيخ الدم الكثير الصافي إن كان معتدل القوام والمزاج أعد للفرح- لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع وأما إن كان كثيراً وصافياً ومعتدل القوام- لكنه زائد في السخونة أعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فأما إن كان الدم كثيراً وصافياً لكنه رقيق القوام بارد مائي أعد للجبن ولضعف القلب لأن الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة إلى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل أما الغم فلما يتولد من الروح الكدر وأما

الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته وأما ثبات الغضب فالأنة كثيف إذا تسخن لم
يـرد بـرد

و أما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون أسرع هيجانا وأسرع انحلالا لأن الروح المتولدة عن ذلك الدم أشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف وإذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر إذا كان زائدا في الحرارة وهو في النواذر كان صاحبه غير محزان ويكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه أقل لأن المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لأن الغضب حركة إلى الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب- وهذا الإنسان يكون غضبه في الأمور عظيما ويكون شديدا لتسخن روحه ولذلك بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد غضبه ويكون جنبه إلى حد ويكون بليدا في كل أمر سالما لأن روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر والزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٠

محزانا ساكن الغضب إلا في أمر عظيم وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله في سائر الأوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقودا.

قال الشيخ في سبب شدة الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في

السداوي

أما الأول

فلأن الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ شديدة النورانية وذلك هو السبب الأول وسببته للفرح أن الروح إذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من أدنى سبب من المفرحات فإن المستعد للشيء يكفيه أضعف أسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فإنه يشتعل بأدنى نار لا يشتعل الحطب بأضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به

أنه يفرح لذاته- وليس كذلك لأن حدوث أثر لا عن مؤثر محال.
و السبب الثاني
أن تلك الأرواح يكون الدماغية منها شديدة الرطب وشديد التموج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا يذعن للتحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا يذعن للتشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل- أن يستعمله في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها إعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها.
و إذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغولة بما يرد عليها- من الأسباب الخارجة ولذلك تأثرها من الأسباب النافعة في اللذة أكثر من تأثرها من الأسباب النافعة في الجميل ومن النافعة في الحال أكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي بحسب الظن أكثر من الذي بحسب العقل.
و السبب الثالث

أن الحس الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فإن العقل إذا استصغت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما في العلوم الهندسية وإذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبلية- والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تأثر المفرحات اللذيذة والعاجلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦١
و الحسية ولأن استعداده شديد فيكفيه منها أدنى سبب كما للصبي فيظن أنه يفرح بلا سبب وذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثة.
أحدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف.

و ثانيها اندفاع الأفكار العقلية عنه التي ربما يكون أسبابا للغم.
و ثالثها استعمال تخيله وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي أسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه.
أقول هذه الأمور المذكورة إذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لإقدامه

على فعل الشرب وأما إذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الأسباب بل كلها باعثاً لإعراضه عنه وإن لم يصل إليه حكم الشريعة الإلهية سيما وقد نص على تحريمه وتقبيحه بأبلغ تأكيد فإن الإنسان مخلوق للنشأة الثانية وكماله العقلي إنما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة ورجوعه عنها إلى جوار الله وعالم ملكوته وذلك بمطالعة العقليات الدائمت والابتهاج بها دون الحسيات والذاتيات والتأثيرات والناتج بها.

و أما الثاني فهو غم السوداوي فلأن حاله بالضد من ذلك والأسباب في حقه أضداد لتلك الأسباب فإن جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفع من الأسباب المؤذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوي التخيل مصروفا في الأمور البعيدة المستقبلية لأن روحه التي في البطن الأوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما يفيد السوءاء من اليأس. ثم إنه لقوة تخيله تصور الأشباه والمحاكيات للأمور الموحشة والغامة فكأنه يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه وأكثر ما في هذه الفصول إنما نقلناها عن المقالة التي جمعها الشيخ في الأدوية القلبية. و هذه المسائل وإن كانت أنسب بالطبيعيات إذ كان المنظور إليه فيها ما يعرض الجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها إلى نحو الوجود لأنواع الكيفيات النفسانية وأحوالها وعوارضها وما يطابقها وما يوازيها من أحوال الجسم وعوارضه وهذا هو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦٢ آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات القسم الرابع في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه ثلاث مقالات و قبل الشروع فيها نورد بحثين الأول في معرفة حقيقة هذا النوع

و هي أنه كيفية تعرض أولاً للكمية وبواسطتها للجسم. فإن قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض أولاً للجسم

الطبيعي فإنه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة قيل الأمور العارضة
لكمية- منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي
كمية لشيء مخصوص- كالفتوسة وهي التعير العارض لمقدار جسم
مخصوص هو الأنف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية
عند كثير من العلماء.

و أما أنا فأقول أما الكيفيات النفسانية فمعلوم أنها ليست من عوارض الكم-
وأما الاستعدادية واللاستعدادية فليست حاملها العمق ويتوسطه الجسم بل
يحملها المادة المنفصلة بتوسط صورة توجبها وأما المحسوسة فهي أيضا مما
يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل فلا بد أن يكون
المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلا.
فيرد الإشكال علينا في أمرين أحدهما الخلقة أنها من أي الكيفيات فأقول
الخلقة يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقية لأنها ملتزمة من أمرين من الشكل
وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة
وثانيهما اللون فإن حامله هو السطح كما عرفت فإن الجسم بنفسه غير ملون
بل معنى كونه ملونا أن سطحه ملون فإذاً يتوجه هاهنا أن يكون اللون وكذا
الضوء داخليين في هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلا
تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة
تحت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦٣
جنسين وهو محال وهذا الإشكال مما استصعبه بعض.
فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه
المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا
وليس كذلك.

و البحث الثاني في أقسامه وهي أربعة

في المشهور الأول الشكل وهو ما أحاط به حد أو حدود إحاطة تامة والزاوية وهي ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطة أو ما أحاط به سطح أو سطوح ينتهي بنقطة أو يتلاقى عند نقطة إحاطة غير تامة. الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاستدارة. و الثالث هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل

و الرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية والترجيع والتجذير والتكعيب

ثم المسائل المهمة التي يجب أن يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه أحدها أن يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور وثالثها تحقيق الحال في أن الشكل من الكيف وليس من الوضع ورابعها حال الزاوية أنها في أي مقولة هي واقعة وخامسها حال الخلقة وأنها كيف وقوعها في جنس واحد- من أنواع عند القائلين به وسادسها حال ما يجري مجراه إذا اتفق إن كان يصدق عليه مقولتان فإلى أيهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة

أما البحث عن المعرفة فقد أشرنا إليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديد والتكعيب والتقعير والزوجية والفردية وأما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه وكذا أشرنا إلى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة- من أنها ليست ذات وحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا بأس باندراجها تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك وإلا لزم كون الخلقة بالذات من هذا النوع وإن كان أحد جزئيه من نوع آخر. فقال إن الأمور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية نفسها لا بشرط أنه

كمية لشيء ومنها ما يعرض للكمية في نفسها بشرط أنها كمية لشيء
ففيكون الكمية هي المعروض الأولى له في ذلك الشيء ثم الشيء فليس
إذا كان لا يعرض له أمر - إلا وهو كمية شيء يجب أن يكون إذا عرض له
الأمر لم يكن عروضه أوليا فإنه لا سواء قولنا إن الكمية يعرض له الأمر
عند ما يكون في شيء وقولنا إن الكمية إنما يعرض لها الأمر لأنها في
الشيء الذي عرض له الأمر كما لو قال أحد في النفس لا يعرض لها
النسيان إلا وهي في البدن لم يدل ذلك على أن النسيان إنما يعرض للبدن
وبتوسطه للنفس كما أن الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى
النفس ثم اللون حامله الأول هو السطح كما هو المشهور.
و تحقق في العلم الطبيعي أن الجسم في نفسه غير ملون بل معنى أنه ملون
أن سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته أو ما يحيط به
السطح وهذا الشيء هو الشكل وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية
لجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فإذا الخلقة تلتئم من أمرين حاملهما
الأول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ.
وقد عرفت ما فيه وأما سائر الأبحاث فيجيء في بعض الفصول
المقالة الأولى في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول
فصل (١) في حقيقتهم
قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث أي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على
سمت واحد أي لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض وهذا التعريف منسوب
إلى أقليدوس - وقد عرفت أيضا بكونه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وهذا منسوب إلى أرشميدس - ويرد الإشكال إما على تعريف أقليدوس فللزوم
الدور فإن كان النقط

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦٥

المفروضة أو الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو
معنى الخط المستقيم بعينه وإما على تعريف أرشميدس فبأن المستدير يمتنع

أن يصير مستقيماً فإذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما وإذا امتنع التطابق امتنع الحكم بأن أحدهما أقصر أو أزيد وسيأتي ما فيه. و الحق أن المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات وقد عرفت أيضاً المستقيم بأنه الذي يطابق أجزاءه بعضها بعضاً على جميع الأوضاع فإن المستدير إذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه في بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما في غير جانب محدب الآخر. و قد عرفت بوجه رابع وهو أنه الذي إذا ثبت نهايته وأدير لم يتغير وضعه - يعني أنه إذا قُتل لم يتغير وضعه وأما القوس فعند القتل يتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها وبوجه خامس هو ما يمكن أن يستتر طرفه وسطه إذا وقع طرفه في مقابلة إحدى العينين بعد ضم الأخرى والمناقشة في كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي

فصل (٢) في معرفة الدائرة وإثبات وجودها

اعلم أن هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفعلة وبعضها للمتصل أما التي للمنفعلة فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج إلى حجة كالزوجية والفردية وغير ذلك وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب وأما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض أولى بأن يكون عرضاً وأما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضرورياً بينا وليس للمهندس أن يبرهن على وجودها جميعاً بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم ويبرهن على وجود الباقي كما في القياسات الاستثنائية التي مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦٦

موضع آخر فإن سائر الأشكال إنما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها فإن المثلث الذي هو أول أشكالها المسطحة يصح وجوده إن صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الأشكال المسطحة والمجسمة.

منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح إذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن يثبت تلك النقطة التي منه بمنزله رأس المخروط موضعها أو لا يثبت- فإن ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في رأس المتحرك قد فعلت ربع دائرة وإن لم يثبت فلا يخلو إما أن يكون مع حركة هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالأخرى- ومركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط أو يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير وهذا الشق محال لأن هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا أيضا قسريا لأن القاسر ليس إلا أن الطرف العالي لنقله يحرك إلى الأسفل وليس يدفع هذا الطرف إلى تلك الجهة بل إن دفعه على حفظ الاتصال ودفعه على خلاف جهة حركة العالي- كان ذلك لنقل العالي واتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرًا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر وإذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وبإثباتها يثبت المجسمات.

أما الكرة فمن الدائر كما وصفنا وأما المخروط بأقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن أقسام المثلث وأما المكعب فمن المربع وأما الأسطوانة فمن المستطيل- وإذا ثبت الدائرة ثبت المنحني أيضا وذلك إذا قطع المخروط أو الأسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة ولا قائم عليها وقد علمت في بيان اتصال الجسم إلزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهم وإذا ثبت الدائرة على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بإقامة الحجج الهندسية عليهم بإلزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالإلزامهم قسمة الخط على أي وجه أريد مثل أن يكون بحيث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٨
ضرب مجموعة في أحد قسميه كمربع القسم الآخر ولا يمكن تلك في كل عدد
بل في بعض الأعداد إلى غير ذلك
فصل (٣) في أن المستقيم والمستدير يتخالفان نوعا وتحقيق أن الكيفية بأي
معنى يكون فصولا للكمية
أما [المطلب الأول]

فنقول لا شبهة في أن بين أفراد المستقيم والمستدير تخالفا فهو إما
بالعوارض الخارجية أو بالفصول الذاتية لكن الأول باطل وذلك لأن
الموصوف بالاستقامة أعني الخط لا يخلو إما أن يجوز عند العقل بقاءه
وزوال وصف الاستقامة- وجريان وصف الانحناء عليه أو لا يجوز إذ لا
واسطة بينهما لا جائز أن يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لأن
الخط نهاية السطح وعارضة كما أن السطح نهاية الجسم وعارضة ولا يمكن
أن يتغير حال النهاية إلا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح
في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدل حال الخط من الاستقامة إلى
الاستدارة أو بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن
أن يتبدل حال السطح فإن الكري من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح
غير المربع وإذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير
العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال
الاستقامة فعلم أن الاستقامة إما فصله أو لازم فصله وكذا المستدير من
الخط يستحيل زوال استدارته إلى الاستقامة أو إلى استدارة أخرى مع بقاءه
بعينه

فعلم أن الاستدارة وكذا أفرادها المتخالفة في شدة التقويس وضعفها فصول
ذاتية أو لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا
القياس أحوال السطوح في استوائها وتحديباتها من أنها مقومات ومنوعات لا
عوارض ومصنفات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم والصغر متخالفة

بالنوع فالجسم إذا انحنى بعد ما لم يكن فلا بد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٩

هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساطه يوجب كون السطح منقسما
إلى سطوح وكذا المستوي من السطح إذا التوى يوجب انقسام الخط إلى
الخطوط والقسمة في المقادير توجب إبطالها فإن السطح الواحد لا يجوز أن
يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر
ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز أن يصير موضوعا للعظم والصغر بل
التخلخل معناه كون المادة الأولى مما يتوارد عليه أفراد المقادير.
و أمّا المطلب الثـــــــاني
فاعلم: أن الفصول البسيطة مجهولة الأسماء إلا باللوازم ولا يجوز أن يكون
ماهية الفصل غير ماهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات
مخصوصة يلزمها ماهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه إياها
عروضا خارجيا أو ذهنيا بمعنى أن يكون للعارض وجود وللمعروض وجود
آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب
من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والإبهام كما بين الوجود
الشخصــــي والماهية النوعية.
إذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أن له لازما مشتركا
هو المعنى الجنس فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه
بلازمه المخصوص وسمي باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب أن الوجودات
الخاصة مجهولة الأسماء وإنما الأسماء للمعاني الذهنية والكمالات المعقولة
فإن قد ظهر أن مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعب وسائر الأشكال
والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل
وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والأصمية ليست بفصول
بالحقيقة للكم المنفصل بل إنما هي لوازم فصول وعلامات لها أقيمت مقامها
فلا يلزم هاهنا كون ماهية واحدة تحت مقولتين بالذات والآخر بالعرض.

مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين
المستديرين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧١
بطريق أولى

فصل (٥) فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير من
المساواة والمفاضلة
قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بأن المستقيم لما امتنع أن يصير
مستديرا فامتنع أن يصير منطبقا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع أن
يوصف أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو أنقص فلا يوصف بأنه نصفه
أو ثلثه أو عاده أو مشارك له.
و أورد عليهم أنا نعلم يقينا أن الوتر أقصر من قوسه وأن القسي المتحدة
الوتر بعضها أقصر من الآخر.
فأجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر
الأجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة-
كما يعلم يقينا أن كل زاوية مستقيمة الخطين أعظم من زاوية حادة عن قوس
وخط مستقيم مماس له وأصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه
لكن يستحيل أن يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفهما.
و صاحب المباحث رجح الأول فقال والأولى أن يمنع كون القوس أعظم من
الوتر كيف والأعظم ما يوجد فيه الأصغر وليس يمكن أن يوجد في القوس
مثل الوتر- بل ذلك بحسب الوهم وأن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيما
لكان حينئذ يوجد فيه مثله وزيادة ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم
غير ممكن
أقول لقائل أن يقول هم صرحوا بأن التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم- وإن
لم يمكن بحسب الإن دفعه لأن الملاقاة بينهما في كل آن لا يمكن إلا بنقطة
لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدرجة على سطح

باعتباره وإن كانت إحاطتهما بالخط تامة لا كما زعمه بعضهم أنه يخرج بقيد كون الإحاطة تامة أما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة وأما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة إذا كانت الحدود مختلفة.

فإذا تقرر ذلك فنقول في كل شكل أمور ثلاثة أحدها الموضوع- والثاني حده أو حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه. فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود أربعة وهيئة مخصوصة يسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه وعليها ولا شيء منهما يحمل عليهما. فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لأن المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا شك أن السطح وإن أخذ مع ألف قيد فإنه لا يخرج من كونه سطحا فظهر أن هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف ولا يجوز أن يكون المركب من المقدار والهيئة المخصوصة من باب الكيف وإن لم يكن من باب الكم أيضا لما علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين أو جنسين متباينين وقد علمت أيضا أن ما يعد من الفصول الذاتية لأنواع المقادير والأعداد ليست هذه الكيفيات بل هي أمور مجهولة تعرف بهذه اللوازم ولا استحالة في كون بعض المقولات لازما لبعض أخرى في الوجود فإذن قد وضح أن الذي يمكن أن يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فإذا ثبت هذا فيشبه أن الرسوم المذكورة في الأشكال غير محققة للأمور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الأحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر أو أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه كما يقولون أن المسدس على الدائرة أعظم منها والذي في الدائرة أصغر منها وأن الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منها نصفها وإنما يعنون بذلك المقدار المشكل لا شكله لأن الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار

والمقدار كـم بالذات والشكل كيف وكيف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٤
ليس بكم فإن المربع غير التربيع والمدور غير التدوير.

أقول بقي هاهنا شيء آخر وهو أنه كما أن الواحد قد يعنى به نفس
الواحد بما هو واحد وقد يعنى به شيء آخر هو واحد وكذا المضاف قد
يعنى به نفس المضاف لا مقولة أخرى كالجوهر أو الكم أو غيرهما هو
المضاف وقد يعنى به شيء آخر هو ذو إضافة- كذات الأب الموصوفة
بأنه أب فكذا الحكم هاهنا فالمتلث يمكن أن يراد به نفس المتلث لا شيء
آخر ذو تثليث كما يقال أبيض ويعنى به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل
والمشكل فرق وأيضا لو فرض مقدار المتلث مجردا عن المادة كما في التخيل
لا يحتاج في كونه مثلثا إلى كيفية عارضة له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته
بذاته مثلث وتثليث أي ما به يكون الشيء مثلثا.
و أما إن أريد بهذه الأشكال نفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليست حينئذ
إلا أمرا عقليا اعتباريا من باب النسب الإضافية العقلية كالشيئية والجوهرية
وأمثالها- فالمهندس يريد بالإشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي إشكال
ومشكلات كما وصفنا وأما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد
الطبيعية المأخوذ مفهومه من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة
مقداره.

هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني تلك الأبحاث المشكلة لكنا
نقول يشتبه أمر هذه الهيئة الشكلية بأمر الوضع وهو ثالث الأبحاث الخمسة
المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلننتكلم فيه
فصل (٢) في أن الهيئة المذكورة هل هي من كيف أو من الوضع
أما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلأن الشكل هيئة «١» حاصلة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٥
في المقدار أو المتقدر من جهة إحاطة حده أو حدوده به وأن الوضع باعتبار

أحد معانيه- هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ولا شك أن الترتيب مثلًا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة أطرافه وحدوده إليه فهو من الوضع.

و أما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه وهذا هو نفس مقولة الأين ويقال لكون الشيء مجاورا لشيء من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة «١» ولا شك أن ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الإضافي لأجزائه حتى إذا وجدت أجزاؤه على إضافي ما لبعضها إلى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع. فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للأجزاء من باب الإضافة- والوضع صفة للمجموع فإن الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس ب كله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر هي صفة للأعضاء ومع ذلك لا بد أن يكون لها نسبة إلى ما يخرج عنها إذ لو ثبت نسب الأعضاء وبقية الأجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا. فإذا تقرر هذا فمن قال إن الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه. أحدها أنه أخذ الحدود مكان الأجزاء وإنما الاعتبار في الوضع بالأجزاء وفي الشـ كل بالحـ دود.

و ثانيها أنه زعم أن هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٧٦ المضاف والذي من المقولة هو وضع أجزاء الشيء عند شيء خارج أو مباين لا وضـع أجزاءه في نفسه. و ثالثها أنه زعم أن الشيء إذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فإن

المربع لا يحصل إلا بعدد الخطوط وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وإن حصل من وضع بين حدوده لا يلزم أن يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع.

فإن قلت أ ليسوا جعلوا الكيف ما لا يوجب تصويره تصور غيره وهيئة التريع يوجب تصويرها تصور غيرها فإن تلك الهيئة لا يمكن تصويرها إلا عند تصور النسب بين أطراف المربع التي لا يعقل إلا بعد تعقل السطح وأطرافه. قلنا هذه الكيفية أعني الشكل ليس أن تصورها مما يتضمن تصور غيرها وإن كان تصورها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق فإن الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية تحصل بين أطرافه لا أنه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة- وما بين الحدود إضافات كالميمنية والميسرية والفوقية والتحتية وغيرها من صفات المجاورة. فقد علم أن الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الإضافة على وجه السببية لا الدخول. ثم إن الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع أيضا بل يتم حقيقتها بأن لحدوها هيئة خاصة في الانحناء وأما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة وأمثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وإن لم يسم إشكالا لعدم صدق الرسوم عليها إلا أن يعمم ففهم في التعريف. وقيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد أو من جهة كونه حاداً للمحدود فصل (٣) في حال الزاوية وأنها من أي مقولة هي وهو البحث الرابع أما الفرق بينهما وبين الشئ كل فبأن الزاوية إنما هي زاوية لأجل كون المقدار الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٧٧ محدودا بين حدين أو حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا يحيط

فإن لم يحط معهما ثالث - فلا يخلو أيضا حداه يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما أو لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا إذا مدا أو لم يلتقيا ولو مدا في الوهم إلى غير النهاية فإن التقيا فيكون كمحيطي الإلهيلجي والهلالي والنعلي وغير ذلك.

فالسطح الذي لا يتحدد بثالث

فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقين أو هو من تلك الحثية زاوية والذي يتحدد بحد أو حدود غيرهما أو يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فحاله تلك أو هو من تلك الحثية شكل فإن لم يعتبر كون السطح وإن أحيط به في جميع الجوانب الإحالة من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة أو بخطين كنصفها وكالإلهيلجي. فالأول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما أن المهندس إذا قال شكل ذهب إلى المشكل فكذا إذا قال زاوية كان المراد السطح ذا الزاوية. وكذا إذا قيل منصفة أو مضعفة أو عظمى أو صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبار المذكورة فإن يمكن أن يظن أحد أن الخلاف في أن الزاوية كم أو كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما أو كيفا حتى يرجع إلى تخالف اصطلاحى المهندسين وغيرهم لو لا شيء يمنع عن ذلك وهو أن ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم إلا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة الأخرى التي بين الرأس والقاعدة. وكذا المجسمة لا تنقسم إلا في جهتين دون الثالثة التي بين رأس المخروط وقاعدته فهذا مما يوجب الشك في أمر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٨

و المجسمة عين الجسم عند المهندس أو غيرهما .
و كذا الهيئة العارضة

هل عرضت للسطح في المسطحة وللجسم في المجسمة أو لغيرهما
ولأجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس بما لا يعنيه وهو أن الزاوية جنس
آخر من الكم متوسط بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم
ظاناً أن الخط يتكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه
وكليته على عمود عرضاً فإذا ثبت أحد طرفيه ويحرك فعل شيء بين الخط
والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فإن المقدار الذي بين
الخطين سطح بالضرورة لانقسامه إلى جهتين من حيث هو سطح وكذا
المقدار الذي عند تلاقي السطوح إلى نقطة تقبل القسمة إلى ثلاث جهات
بالضرورة فهو جسم بالضرورة وإن كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية
أو زاوية لا يقبل الانقسام إلا في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية أو
زاوية لا ينقسم إلا في جهتين دون أخرى .
فالحق أن الزاوية المسطحة عند المهندس سطح محدود في الواقع اعتبر
تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له وعند الطبيعي نفس
تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار المذكور .
و كذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الأبحاث وهاهنا شيء
آخر وهو أن الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين
يلتقيان عند خط سواء كان أحدهما قائماً على آخر قياماً معتدلاً أو مائلاً إليه
أو عنده هل يسمى زاوية مجسمة أم لا .
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري أن يكون هاهنا معنى جامع للزاوية
التي عن خطين والتي عن سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط
ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحدة ينتهي عند حد
واحد مشترك لها من حيث هو كذلك - فإن حصل اسم الزاوية لهذا المعنى
الجامع لم يكن بعيداً عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المجسمة عند النقطة

لا لأنه زاوية إذ له من تلك الحيشة أن ينتهي حدوده
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٩

عند حد واحد ثم عرض إن كانت الحدود خطوطا عرض إن كانت
النهاية نقطة ثم إن أبي أحد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منته
إلى نقطة لم أناقشه فيه وصار معنى الزاوية أخص مما ذكرناه وخرج من
جملة الزاوية ومن جملة الشكل شي ء يعرض أيضا للمقادير من جهة الحدود
فصل (٤) في احتجاج كل من الفريقين في أمر الزاوية أنها كم أو كيف
احتج القائـل بأنـه كـم
لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف
المختص به والفرق بينهما بأن في أحدهما بالذات وفي الآخر بالعرض-
فأصل قبول القسمة والمساواة وعدمها على الإجمال لا يكفي في هذا
المطلب.

و احتج ابن الهيثم على إبطال ذلك بأنه قال كل زاوية فإن حقيقتها تبطل
بالتضعيف مرة أو مرات ولا شي ء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة
أو مرات فلا شي ء من الزاوية بمقدار.
بيان ذلك أن القائمة إذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها وإلحاده إذا
ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت أن الزاوية تبطل بالتضعيف.
أقول يمكن الجواب بأن الزاوية نوع من المقدار أو صنف منه وتضعيفها وإن
أبطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه
مقدارا- فإن الثلاثة مثلا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثة بل
سنة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث
كونها عددا أ لا ترى أن القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فإذا ضوعفت لم
يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا.
و احتج من قال إنها من الكيف
بأنها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم

فإذن ذلك لها بالذات فيكون كيفاً.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٤، ص: ١٨٠
و أما قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما أن
الأشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

و يرد عليه أن اتصاف الشيء بصفة إذا لم يكن بالذات كان إما
بواسطة معروضة أو بواسطة عارضة فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية
بالمشابهة بواسطة أمر عارض لم يظهر بمجرد إبطال كون الاتصاف بها
بواسطة المقدار المعروض إن قول المشابهة عليها قول بالذات وهم ما أبطلوا
ذلك فلم يظهر مما ادعوه.
و الإنصاف أن وزان الزاوية كوزان الشكل في أن فيها مقدارا قابلا للقسمة
والمساواة واللامساواة وغيرها في ذاته ومقدارا من حيث كونه معروضا لهيئة
خاصة- تحصل لأجل تلاقي خطية عند نقطة كما في المسطحة مثلا ونفس
تلك الهيئة العارضة.
فالأول أي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر
عن عارضة خارج عن كونه زاوية.
و المعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين.
و المعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم ولا اشتباه في هذه المعاني إنما
الإشكال فيما مر أن السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحاً لأجل كونه ذا
هيئة مخصوصة فلما لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة
بالكيفيات الأخـر كاللون وأمـثالـه.
و الحل ما أشرنا إليه ونوضح ذلك فنقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفية
الانفعالية بأن تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من
حيث ذاته المنقسمة- فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأي قسمة وقعت.
و هذا بخلاف عروض الكيفيات التي تخص بالكم فإن حلولها في الأكثر
لأجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لأنه

هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع أشد
تربيعا من مربع ولا عدد أشد زوجية من عدد آخر وذلك لأن كلما يقبل
الأشدية فلا بد أن ينازع بالأضعف والأشد في الموضوع القريب كالسواد
والبيضاء والاحمر والابيض والحر والبارد والصلب واللين واللبان والرائحة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٢

و البرودة في الانفعاليات وكالمصاحية والمراضية في القوة واللاقوة
وكالعلم والجهل والسخاوة والبخل في النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها
إلى البعض - انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالأخرى وهذا دأب جميع
الأضداد «١» التي بينها وسائط - التي ليس زوال الموضوع عن أحدها مقارنا
لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين إلى توسط فهذه الوسطة
كأنها محدودة كالعدالة التي في حاق الوسط بين إفراطين والعفة التي هي
متوسط بين إفراطين لكن هذه المتوسطات إذا قربت المواد الجزئية واعتبرت
في الأشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فقل عدالة زيد أشد من عدالة
عمرو وإن كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الأزيد
والأنق

و أما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي من الأمور التي
لا أشدية ولا أضعفية لها فلا أضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فإنها لا
تقبل الأشد والأضعف ولا الأزيد والأنقص فإذا زيد المربع فيراد بالمادة لا
بصورة التربيع ولم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا
شبيها به قد خفي عند الحس تخالفه له فيكون تربيع أصح من تربيع آخر
لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا فإنها توجد بحسب الحس
لا بحسب الحقيقة فيقال فلان أعدل من فلان.
و أما كون حرارة أشد من حرارة أخرى أو سواد أشد من سواد آخر فليس ذلك
بحسب الحس فقط بل بالحقيقة وليس حال الحرارتين في أن أحدهما أشد -
كحال التربيعة في أن أحدهما أصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا

بحسب الحس كالعذلتين فالمرعب الحس كالعادل الحس يقبل الأشد والأضعف حسا لا حقيقة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٣

و قد علمت أن الاستقامة والاستدارة لا يقبل التضاد وكذا التحديق والتنعير ليسا بمتضادين لأن محل هذه الكيفيات إما الخطوط وإما السطوح فيستحيل أن يصير السطح المقتب مستويا أو مقعرا مع بقاءه فى الحالين فسقط ظن من توهم أن فى الأمور السماوية تضادا لأجل ما فيها من التفتيب والتنعير لأن موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بمثل ما يتصف به الآخر.

و أما الزوجية والفردية فيتوهم فى ظاهر الأمر أنهما متضادتان وليس كذلك- لعدم تعاقبهما على الموضوع ولأن كل معنيين «١» وإن سميا باسمين محصلين لا يكفي فى كونهما متضادين عدم اجتماعهما فى الموضوع فإن الفرد وإن كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين والفرد هو الذى ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب إلا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فإن فهم للفردية معنى محصل فذلك المعنى أكثر أحواله أنه معنى مباين لا يشارك فى الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ فى هذا المقام المقالة الثالثة فى حال الخلقة وكيفيات الأعداد وفيه فصول فصل (١) فى حال الخلقة وهو البحث الخامس إنك علمت مما ذكر مرارا أن وحدة الوجود معتبرة فى جميع الحقائق فى الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٤ كل تقسيم بحسب حال المقسم فى التقسيم إلى الأنواع يعتبر الوحدة النوعية وفى الأشخاص الشخصية وإلا فلم يكن شيء من التقسيمات منحصرا عقلا فى أقسامه كالكمة إذا قسمت إلى أنواعه لم تكن منحصرة فى الاسم والفعل والحرف بل يلزم أنواع غير متناهية فى الكمة بحسب تركيب بعضها إلى

والعشرة عرض لأنه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتنم من أن يكون هناك محدود وحدود أربعة بل نعني أن الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وإن لم يكن أحدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل والأعراض لا يوجد فيها ذلك وإن وجدت لها أجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والآخر فصلا.

أقول وفي كلامه بعض مؤاخذه فأولا أنه قد صرح في الإلهيات أن العدد كالعشرة ليس مركبا من الأعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الأربعة والستة ولا غيرهما بل من الأحاد فالحق أن ماهية العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لأنها عين الكثرة فاختلف أنواعها بمجرد زيادة الكثرة ونقصها فلأجل ذلك لا تمامية لأنواعها. و ثانيا أن المربع سواء أريد الهيئة العارضة أو الذي رامه المهندسون فهي ماهية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٦ بسيطة بحسب الخارج وإن كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فإن السطح والخطوط الأربعة والنقاط ليست أجزاء لحقيقة المربع أو الترييع وإلا لزم تركيب حقيقة واحدة من أجناس مختلفة وهو محال كما أفاده هو وغيره من الحكماء المحصلين- بل الأمور المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقوم

و أما تحقيق البحث السادس وهو أن يعرف ما يتركب وجوده من مبدئي أثرين- إلى أيهما أميل فقد أشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية إلى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصوري في أنه جوهر أو عرض بها يعرف أن المشكوك فيه جوهر أو عرض فقد وضع هاهنا نظير تلك

فقال الشيخ لا يخلو إما أن أحدهما أولى بأن يكون موصوفا والآخر صفة- كالمربع الذي يعنى به سطح ذو هيئة فإن السطح هو الموصوف والهيئة

عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف فإن السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحقق عليه أنه سطح. و أما إذا اختلفا وليس أحدهما أولا للشيء والآخر ثانيا بسبب الأول وبعده- فإن ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل أمر له اتحاد في طبعه- ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل في المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضا مركبة من مقولات.

أقول التحقيق أن الواقع تحت شيء من المقولات أو الأجناس لا يكون إلا أمرا وحدانيا والتركيب لا يكون إلا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست إلا مقدارا فقط مع تعيين خاص وذلك التعيين هو فصله المتحد مع جنسه في الوجود والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من أجزائه وهكذا الأمر في جميع الأشكال المسطحة والمجسمة الكثيرة الأضلاع وغيرها فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا خمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له إلا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٨٧ باعتبار اللوازم ولو سألت الحق فالأمر فيما يسمى بالمركبات الجوهرية أيضا يجري مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشيء باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا المعنيين في ذاته من حيث هي مصداق لهما وقد يؤخذ من أمور مكتتفة- فالجنس من مادته والفصل من صورته وإن كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقومة بتلك الصورة وسنرجع إلى زيادة إمعان لهذا المطلب إن شاء الله تعالى

فصل (٣) في خواص الأعداد وكيفياتها
البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئية مثل الأرثماطقي والمساحة وغيرها والذي نختار أن نذكره هاهنا أمور- أحدها أن لا تضاد بين أحوال

العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصمم والتشارك والقسمة والضرب فإن هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط في التضاد والجمع مشترك في أن لا اشتراك لاثنتين متخالفين منها في موضوع واحد قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون أحدهما عدما وبعضها كالقلة والكثرة وإن فرضا وجوديين ليس في كل منهما غاية التخالف عن الآخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في أصل الأعداد.

و ثانيها أن لا اشتداد وتضعف ولا ازدياد وتنقص في تلك الخواص لما مر من أن الموضوع لا يستحيل من فرد إلى فرد فكما أن القوس الواحد لا يشتد في تقوسه وانحنائه إلى انحناء أشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته أو تكعبه وتجذيره إلى زوجية أخرى أتم زوجية كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب إلا بأن يبطل موضوعة إلى موضوع آخر. و ثالثها أن الزوجية والفردية ليستا من الأمور الذاتية لأنهما مقولتان على ما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٨ تحتها من الأعداد المتخالفة الأنواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل مما يدخل فيهما إذ لا مزية للبعض على البعض في نفس شيء من هذين المعنيين فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الأزواج- وكذا الفرد في جميع الأفراد وإذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا إلا ونعرف بالبداهة أنه زوج أو فرد وليس كذلك فإن العدد الكثير لا يعرف زوجيته وفرديته إلا بالتأمل فعرفنا أنهما ليسا بذاتيتين «١» وإلا لكانا بين الثبوت لما تحتها وليكن هذا آخر ما قصدنا إيراده من الكلام في مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله وآله صلاة لا تحصى الفن الثالث في بقية المقولات العرضية وفيه مقالات المقالة الأولى في المضاف وفيه فصول فصل (١) في ابتداء الكلام في المضاف

اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحث وقد يراد به المنعوت به وقد يراد به الشيء الموجود كالإنسان مان مع صفة الوجود. فـالأول كـالكلي المنطقة. و الثاني كـالكلي الطبيعي. و الثالث كـالكلي العقلي وهو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٨٩

و المعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الأبيض في إطلاقه تارة على العارض - وتارة على المعروض وتارة على المجموع إلا أن ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الأقسام الثلاثة. ففي الأبيض وأشباهه كان العروض في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بأنه أبيض مثلا خارجية مفاد الحكم ومطابقة فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الكلي وكذا الجزئي أو النوع أو الجنس أو ما يجري مجراها - يكون العروض في الذهن. و الموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شيء بأنه كلي أو جزئي أو نوع أو ذاتي أو عرضي أو قضية أو قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم ومطابقة فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه - والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل - والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين. و القضية التي حكم فيها على الماهية بأنها موجودة أو واحدة أو علة أو معلول أو واجبة أو ممكنة ليست خارجية صرفة وإن كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الإنسان موجود ولا ذهنية صرفة وإن كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الإنسان معقول بل حقيقة واقعية مفاد الحكم ومطابقة فيها هو الاتحاد

بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع وماهيته من حيث هي في ظرف التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهيته كنفس الوجود والإمكان والمجولية ونظائرها. فإذا تقرر هذا فنقول فذلك حكم المضاف في الاعتبار الثلاثة فإنه قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها وقد يراد به الأمر الذي عرضت له الإضافة وقد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٠
يراد به مجموعه مجموع الأمـرين.
و أما الاعتبار الثاني فهو خارج عن غرضنا.
و أما الاعتبار الأول فهو المقولة وأما الاعتبار الثالث فهو مجموع
الاعتبارين.

و لما كان الوقوف على المجلد أسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه- لا جرم عرفت الحكماء المضاف في أوائل المنطق أعني فن قاطيغورياس بأنه الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الإضافات والمضافات والمعنى بكون ماهية الشيء معقولة بالقياس إلى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء آخر كيف كان وإلا لكان كل ماهية بالقياس إلى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فإن كثيرا من الملزومات واللوازم لها ماهيات مستقلة في معقوليتها وهي في حدود أنفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه أنه لا يتقرر ماهيته في الذهن ولا في العين- إلا ويكون الآخر كذلك مثل الأبوة لا يتقرر لشيء في أحد الوجـودين إلا ويـكون البنـوة متـقـررة لـآخر
فصل (٢) في تحقيق المضاف الحقيقي
و لك أن تقول هذا الرسم فاسد فإن قولهم معقولة بالقياس إلى غيرها يرجع حاصل القياس فيه إلى الإضافة أو إلى نوع من الإضافة فيكون تعريفا للشيء

ء بنفسه أو بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس إلى غيرها.
و أما مفهوم كون الشيء ء معقولا بالقياس إلى غيره أنه يحوج تصورها إلى
تصور أمر خارج عنه فربما قيل لهم إن عنيتم به أنه يحوج تصوره إلى
تصور أمر خارج أنه يعلم به فيلزم الدور في المتضايفين وإن عني أنه يكون
معه فكثير من غير المتضايفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط وليس
ماهيتهما ماهية المضافين قالوا ينبغي أن يعقل معه من جهة ما هو بإزائه
فإذا بوحث وفتش عن هذه الموازنة يرجع إلى معنى الإضافة.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩١

و قريب من هذا قول من قال إن المضاف هو الذي وجوده أنه
مضاف وقد اعتذر «١» بأن المضاف الذي أخذ في التعريف غير المضاف
المحدود بل الذي في الحد هو المضاف المركب وهو أشهر من المضاف
البسيط.

و قد أورد في كتب الفن ما حاصله أنه يجوز أن يكون للشيء ء جنس أو ما
يشبه الجنس أشهر منه ويرى الخاصة اسم الأمر العام لما هو نوع له أو
يشبه النوع أليق به- فينقلون الاسم إليه كما في الإمكان العام.
و نقل الاسم العامي إلى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالأبوة
وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالأب فهو يعمها والخاصة نقلوا
اسم المضاف إلى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما أشار إليه بعض
العلماء إذ لا عموم ولا خصوص هاهنا وليس للمضاف معنى يجمعهما وليس
نسبة الإمكان العامي إلى الخاصي كنسبة المضاف المركب إلى المضاف
البسيط ولا يصح أن يكون للعام زيادة معنى لا يوجد في الخاص.
أقول والأولى أن يعتذر من جهة الرسم الأول أن المضاف الذي يؤخذ في
الرسم أو يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثاني أعني ما يصدق عليه
مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا
المركب منه ومن الموضوع له ولا فساد في كون المعرف «٢» للشيء ء

مشتملا على فرد منه إذ التعريف إنما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف
الشئ على نفسه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٢

و عن الثاني وهو قولهم أن المضاف هو الذي وجوده أنه مضاف بأن
التعريف للتبنيه فإن معرفة المضاف بسيطا كان أو مركبا فطرية وقد يحتاج
إلى تذكير وتبنيه في الفرق بين البسيط والمركب فينسبه بأن للمركب جزء من
مقولة أخرى كالأب فإنه جوهر في نفسه لحقته الأبوة وكالمساواة فإنه كم لحقه
الاتفاق وكالمشابهة فإنه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا
الكيف الموافق بسيطا - بل مركبا من حيث هو كذا.

و أما الفرق بين الإضافة والنسبة فبأنه ليس كل نسبة إضافة بل إذا أخذت مكررة- ومعنى هذا أن يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة أن هذه النسبة يلزمها نسبة أخرى فإن السقف له نسبة إلى الحائط بأنه يستقر عليه وللحائط أيضا نسبة إليه بأنه مستقر عليه ولهذا قالوا إن النسبة لطرف واحد والإضافة تكون للطرفين.

فإذا علمت رسم المضاف فنقول إن المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما له من الإضافة كلفظي الأب والابن وقد يكون أحد المضافين اسمه كذلك دون الآخر وهو على قسمين لأنه إما اسم المضاف أو اسم المضاف إليه.

فالأول كالجناح فإنه مضاف إلى ذي الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الإضافة إلى ذي الجناح فأما ذو الجناح فإنه يدل على ما له من الإضافة إلى لفظه.

و الثاني كالعالم فإنه المضاف إليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك.

وَأما العلم وهو المضاف فإنما يدل على ما له من الإضافة حرف يقترب به وهو كاللام في قولك العلم علم للعالم

فصل (٣) في خواص طرفي الإضافة
فمنها التكافؤ في تلازم الوجود خارجا وذهنا بالقوة أو بالفعل وفي العدم أيضا
كذلك وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وتأخر
الآخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٣
عنه فهما متضايقان مع أنهما ليسا متكافئين معين وأيضا إنا نعلم أن القيامة
ستكون - والعلم والمعلوم متضايقان فبينهما إضافة بالفعل مع أن القيامة
معدومة والعلم به موجود.
و أجاب الشيخ عن الأول بأن المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين - أحدهما
بحسب الذهن مطلقا وهو أن يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما متقدما
والآخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا في الذهن.

و الثاني بحسب الوجود مستندا إلى الذهن وهو أن الزمان المتقدم إذا
كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس بموجود هو ويمكن أن يوجد إمكانا
يؤدي إلى وجوده وهذا كونه متأخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في
الذهن عند وجود «١» الزمان المتقدم وإذا وجد المتأخر فإنه موجود في الذهن
حينئذ أن الزمان الثاني [الأول ظ] ليس موجودا ونسبته إلى الذهن نسبة شي
ء كان موجودا ففقد وهذا أيضا موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبة المتأخر
على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الأمور لكن في الذهن.
أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال فإن الإضافات بين أجزاء الزمان وإن لم
يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل
منقسمة بالأيام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة ويحكم بتقدم بعضها على
بعض في الذهن - لكن بحسب الخارج فإضافة التقدم والتأخر بين أجزائه
كإضافة الفوقية والتحتية بين أجزاء الفلك فإن الأجزاء وإن كانت بالقوة وكذا
الإضافات وإن كانت بالقوة - لكنها بحيث إذا فرض فعليتها كانت الإضافة
بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقق الإضافة يوجب

تحقق المعية بين وجودي المتضايفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط.
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٤
و الذي ينحل به الشبهة ما حققناه في موضع آخر فليرجع من أراد.
ثم إنه يرد على ما ذكره شي ء آخر وهو أن قوله في الاعتبار الثاني أن
الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس هو بموجود فيه
بحث لأنه يوهم أن اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فإن اللاوجود لو
كان وجودا لكان الشي ء نقيضا لنفسه وهو محال فإذا كان جزء من الزمان
موجودا ولم يكن الجزء الآخر موجودا فاللاوجود للجزء الآخر ليس أمرا
وجوديا حتى يقع بينه وبين الجزء الحاضر إضافة وجودية.

اللهم إلا أن يراد به مفهوم اللاوجود المقيد ذلك الوجود بأنه في الزمان الأول- لأن وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الآخر كما يقتضيه وصـ ف التقـ دم والتـ آخر.

لكن يرد الكلام بأن الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب أن يكون موجودا- وأيضا بتقدير أن يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لا وجود الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر وإلا لم يكن مستقبلا فما هو المضاف غير موجود ولا حاضر وما هو الحاضر غير مضاف فقوي الإشكال والوجه مـ أومأنا إلى هـ.

و أما الجواب عن الثاني فهو أن المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند العقل والإضافة بالحقيقة بين العلم وماهية المعلوم والمعلوم من القيمة أنها سـ تكون لا عـ ين وجـ ود القيمة.

أقول ويرد عليه شكان أحدهما أن العلم من الموجودات الخارجية ولهذا عد من الكيفيات النفسانية وقد حكمت بأن أحد المضافين إذا كان موجودا في الخارج- وجب أن يكون الآخر أيضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس ماهية المعلوم بما هي ماهية معلومة من الموجودات العينية.

و الثاني أن العلم في الحقيقة نفس وجود ماهية المعلوم عند العاقل وليس بين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٩٥ الوجود والماهية تغاير حتى يقع بينهما إضافة العلم والمعلوم. و الجواب عن الأول أن العلم وإن كان من حيث كونه عرضاً قائماً بالذهن من الموجودات الخارجية لكن من حيث كونه حكاية عن ماهية شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم وماهية المعلوم كلاهما ذهنيان.

و عن الثاني أن الإضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالإضافة بين الوجود والماهية الموجودة به بالذات أمر اعتباري حاصلة بين أمرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما أن الموجود في الخارج أمر واحد إذا حلل العقل إلى ماهية ووجود - عرضت لهما إضافة الوجود وذي الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني إذا حلل العقل إلى ماهية ووجود ذهني عرضت لهما إضافة العلم والمعلوم - إذ العلم نفس وجود الشيء مجرداً عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس أي الصورة الموجودة في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التسمية بالمحسوسات. و قد عدوا من أحكام المضاف أن المتضايفين قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة أخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر [و يصح وجود الآخر مع عدم الأول ظ] كما في العلم والحس أعني الإدراكين لا القوتين المتشاركتين لهما في الاسم فإن ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس - ولكن ذات المعلوم وذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس - وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك والمملوك - فإنه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك - ومنه ما يتمتع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون أعم

و أقول هاهنا موضع بحث وتحقيق فإنك إذا نظرت حق النظر لوجدت أن الذات التي حكموا عليها بأنها معروض المضاف فهي في أكثر الأمر ليست ذلك.

فقال ذات العلم في جوهرة قد لزمه دائما أن يكون مضافا إلى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم في جوهرة لا يلزمه ذلك فإنه قد يوجد غير مضاف إليه العلم وكذلك حال هذا الحس فإن ذاته لا ينفك عن لزوم الإضافة إياه وذات المحسوس تنفك - ولا يجب أن لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا إذ يجوز أن لا يكون حيوان حساس موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هـذا حاصل كلامه.

و لأحد أن يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومة لا يمكن غير هذا والتي لم يتعلق بها العلم فهي غير معلومة بهذا العلم أبدا لا في هذا الوقت ولا في سائر الأوقات فإن الوجود الصوري العلمي دائما معلومة والوجود المادي المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواش أبي أبدا مجهول.

و كذا الكلام في ذات الحس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك إحداهما عن الآخر كما لا ينفك العارضان البسيطان أحدهما عن الآخر.

فكما أن مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافئان في الوجود العقلي ويعقلان معا - فكذا الذاتان المعروضتان لذهنك الإضافيتين متكافئتين في الوجود الحسي.

و كذا الكلام في كل ما هو معروض الإضافة أولاً وبالذات وأما الذات التي هي موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهي أيضا عند البحث والتفتيش يظهر أنها مقارنة في الوجود لوجود ذات الحس وذات العلم فإن الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروء المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهي مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الإدراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات ولا بالعرض فلا إضافة إليها بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٧ في وقت من الأوقات أصلا لا بالذات ولا بالعرض.

و كذا الكيفية للمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آلة اللمس صح أن يقال إنها ملموسة بالعرض لا بالذات لأن الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية- محاكية للحرارة الخارجية كما مرت الإشارة إليه وأما التي هي خارجة عن التصور- وعن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا إضافة إليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت أن التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وإن قطع النظر عن وصف الإضافة. فإن قلت الحس البصري لا يدرك به إلا الأمر الخارجي بعينه عند من أبطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وأبطل خروج الشعاع أيضا فيكون الإبصار عنده مجرد إضافة إدراكية إلى الموجود الخارجي بعينه. أقول أما أولا فقد كان كلامنا في إضافة الحس الذي بمعنى الصورة الإدراكية- وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا انفكاك بينهما وأما الإضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس وذات الأمر الخارجي الذي قيل وقع إليه إضافة الإبصار فطرفاها بالحقيقة كطرفا سائر الإضافات الوضعية التي عند البحث والتحقيق لا يكونان إلا معا. و أما ثانيا فإن المبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن

المواد وهي الحس والمحسوس أي البصر والمبصر وهما معلومان إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب الاعتبار. و مما عد أيضا من خواص المتضايقين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس أن يحكم بإضافة كل منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه فكما يقال الأب أب لابن يقال الابن ابن لأب وهذا الانعكاس إنما يجب إذا أضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر. و أما إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٨
أب للصبي أو للإنسان أو للأسود لم يجب الانعكاس.

فلا يقال الصبي صبي لأب أو الإنسان إنسان لأب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه أن يجمع أوصاف الشيء فإن تلك الأوصاف إذا وضعت ورفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعت ووضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذي إليه الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فإنك إذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو كاتب أو غير ذلك واستبقيت كونه ابنا بقيت إضافة الأب إليه وإن رفعت كونه ابنا واستبقيت هذه الأوصاف كلها لم يبق الإضافة. فعلمت بهذا أن التعادل الحقيقي في الإضافة هو بين الأب والابن فهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر وإذا اختلف التعادل لا يجب الانعكاس فإذا قيل السكان سكان للسفينة والرأس رأس للحيوان لا يصح أن ينعكس فيقال السفينة سفينة للسكان - والحيوان حيوان للرأس وإنما يجب التعادل إذا قيل الرأس رأس لذي الرأس والسكان سكان لذي السكان. و قالوا إن هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبة وذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج إلى ذلك وإما أن يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى

والمولى مولى للعبد وإما أن لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم
للعالم
فصل (٤) في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي هو أحد
الأجناس العشرة العالمة
فنقول إن الرسم المذكور الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره قد يعنى به
نفس هذا المفهوم أي نفس أنها مقولة بالقياس إلى غيرها وقد يعنى به ماهية
أخرى يصدق عليها بالذات أن ماهيته مقولة بالقياس إلى غيرها وقد يعنى به
ما له ماهية أخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف
الذي هو من المقولة وذلك كالآب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٩

فإنه وإن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه وراء هذه
المعقولة ووراء أبوته- ماهية غير معقولة بالقياس إلى الابن وهي كونه
إنسانا وفرسا أو شيا آخرا.
و أما الأبوة فليس لها ماهية إلا هذه الماهية المعقولة بالقياس فها هنا ثلاثة
أمور- أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا أوليا لا صدقا متعارفا
كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي إحدى المقولات العشر.
و ثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان في نفسه جنسا أو نوعا سافلا وهو
الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على أفرادها
الذاتية.

و ثالثها ماهية أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها
مقولة المضاف أو نوعه حملا بالعرض كحمل الأبيض على الإنسان فهكذا
ينبغي أن يحقق الفرق وفي أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس
المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو
الإضافة ومعروضها.
و لذلك قال الشيخ ثم المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو أيضا شيء ذو

إضافة لأنه شيء ع معقول الماهية بالقياس إلى غيره وإذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذي هو المقولة المضاف الذي ليس هو المقولة فلا يكون بينهما _____ أ ف _____ رق.

أقول الفرق ما أشرنا إليه وهو أن الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنه معقول الماهية بالقياس كما أن الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بأنه الماهية التي إذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم _____ لفظ المضاف.

و أما الشيئية فهو أمر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن أن يسلب عنه لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست إلا شيئية عامة لا يتحصل إلا بكونها إضافة ومضافا لا كالأبيض إذا أريد به شيء ع غير البياض وصف بالبياض.

فإننا لو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض وأردنا بالشيئية الشيئية المفهومة في المشتق من حرف اللام أو ذي أو الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقولة بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠٠

فلو قال أحد إن الإضافة أيضا شيء ع معقولة ماهيته بالقياس إلى الغير فوجب أن لا تجمع لـ _____ مقولة.

قلنا إن الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي أعني المقولة أو نوعا منها لا تخصص لـ _____ إلا بكونها مضافا.

و أما الشيئية التي تحمل على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بأمر آخر وهو كونه إنسانا أو دارا أو شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافة - فالأب في غير المقولة جوهر يلحقه الأبوة والأب الذي هو من المقولة شيء ع هو بعينه الأبوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما أن الناطق أيضا شيء ع هو نفس الصورة الجوهرية

فصل (٥) في أن الإضافة هل تكون موجودة في الخارج أم لا
و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض
وماهية الجنس والفصل في البسيط «١» فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد
بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الإضافات والنسب فإن وجود الإضافة ليس
بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود أحد هذه
الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس
إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي - إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط
وكذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه ماهية السماء وهي جوهر
ويعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها وهو معنى الفوقية - ومعنى كون
الشيء موجودا أن حده ومعناه يصدق على شيء موجود في الخارج
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠١

صدقا «١» خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الإنسان
كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق
الأرض وزيد أب وهذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والإنسان
نوع فإن الجنسية والنوعية وما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي
تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان.
و بهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أن الإضافة غير موجودة في
الأعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية.
و احتج عليه [الإضافة غير موجودة] بأمور
الأول أن الإضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل
لأنها تكون لا محالة موجودة حينئذ في محل فكونها في المحل شيء وكونها
في نفسها شيء آخر فإن الأبوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون
إضافتها إلى المحل إضافة أخرى والكلام فيها كالكلام في الأول ويلزم منه
التسلسل فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع في حل هذه الشبهة إلى
حدد المضاد المفاد

فنقول المضاف هو الذي له ماهية معقولة بالقياس إلى غيره فكل شيء في الأعيان - يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجد.

ثم إن كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس إلى غيره وغيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الإضافة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٢

بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينتهي من هذا الطريق الإضافات وأما كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الأبوة في الأب وذلك الوجود أيضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون أبوة مضاف لذاته. هذا ما قاله في إلهيات الشفاء وهو كلام واضح رفع الشبهة لوجهين بالمعارضة والحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئات الموجودة في الأعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي أمكن إيراد من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من أنها تنتهي إلى ما هو مضاف بذاته - لا بإضافة أخرى عارضة. و أما الإضافات المختلفة المعاني فلا يلزم أن يكون لكل إضافة إضافة مخالفة لها بالماهية لازمة إياها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع فإن إضافة الأبوة وإن لزمها في الوجود إضافة الحالية والعروض لكن لا يجب أن يلزم إضافة أخرى مخالفة لها.

و كذا ثالثة ورابعة وهكذا إلى لا نهاية اللهم إلا بحسب اعتبارات عقلية

متماثلة- أو متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.
الحجة الثانية
 ما مر من كون إضافة التقدم والتأخر لو كانت موجودة لكان الماضي
 والمسـتقبل من الزمان موجـودين معاً.
 و الجواب ما أشرنا إليه في مباحث التقابل وموضع آخر أن معية أجزاء
 الزمان لا يمكن أن يكون آنية بأن يكون السابق واللاحق موجودين في آن
 واحد إنما ذلك شأن معية الآنات والآنيات بل معيتها اتصالها في الوجود
 الوجداني التدريجي- الذي معيتها فيه عين التقدم والتأخر فيه كما أن وحدة
 العدد عين كثرتـه لشـيء من الأشياء
 الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٣
 فصل (٦) في نحو وجود المضاف في الخارج
 و اعلم أن في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعيينها إشكالا من
 وجوه-

منها أن الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات
 في الوجود
 و متميزة عنها بخصوصية وما لم يقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد
 الإضافة في الأعيان فيكون ذلك القيد [التقيد] سابقا على وجود الإضافة لكن
 التقيد هو نفس الإضافة فإذا لم يوجد الإضافة إلا بوجود إضافة قبلها وهكذا
 الكلام في وجود الإضافة السابقة فيكون تحقق الإضافة الواحدة مشروطا
 بإضافات غير متناهية من أمثالها.
 و منها أن الوجود من حيث هو وجود إما أن يكون مضافا أو لا يكون مضافا
 فإن كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وإن لم يكن مضافا فالإضافة
 لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافة من حيث إنها تكون موجودة فالموجود
 من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير
 موجود وهو المطلق وب.

و منها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم أن يكون الباري جل مجده محلا للحوادث

لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه وتلك المعية « ١ » ما كانت حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب أن يكون الباري محلا للحوادث فيكون جسما أو جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا.

و تحقيق القول فـ في وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك وأشباهها - هو أن وجود الإضافة ليس وجودا مباينا لوجود سائر الأشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهرًا أو عرضا بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر هو نحو وجود الإضافة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠٤

فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي وكون ذلك الوجود بحيث له تأثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات وإلى المضاف بالعرض.

و إنما قلنا بالعرض لأن مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود
إذا قطع النظر إليها عما سواها وكذا وجود المضاف من حيث هو مضاف
مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهية الجوهر
الذي هو العلة وبين عليته وإضافته بالماهية والحد فإن حد الجوهر غير حد
المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى إذا أخذ في نفسه
كان جوهرًا وإذا قيس إلى غيره كان مضافًا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل
على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو وجود
المضاف.

وبالجملة أن المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايضة إلى غيرها- فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث إذا قيس

إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات.
و كذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن
لذاته أن يصير مساويا لشيء أو أعظم أو أصغر منه وأما وجوده بحيث
يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي غير وجود الكم
لأن المساوي لم يبق مساويا إذا قيس إلى ما هو أعظم منه أو أصغر.
و أما النوع من الكم فهو أبدا بحال واحد في نفسه لا يتغير فوجود واحد
يصلح لأن يصير وجودا لإضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو
عين وحدته - وذلك الوجود يصدق عليه أنه نصف الاثنين وثالث الثلاثة وربيع
الأربعة وهكذا إلى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركيب في الواحد
بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠٥
أحدهما أن يعتبر معه معروضة كمجموع الجسم والأبيض وهو ليس من
المقولات كالكم المساوي أو كيف الموافق.

و ثانيهما أن يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من
الملحوق به ويوجدان معا في العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الإضافة
وتحصيلها فإن كون المساوي مضافا ليس ككون الكم مساويا أو مضافا
فالمساواة موافقة في الكم [اتفاق الكم] وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة
موافقة في كيف وهي غير كيف الموافق.
و بالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة
[المضاف البسيط] وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها لا يكون جعل
أحدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه أي في ذلك
النوع أمــــــرا واحدا.

فإن قيل إن المساواة والمشابهة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص
بالكم أو بالكيف فيكون المساواة والمشابهة إما من نوع واحد وقد قلتم أنهما
نوعان متباينان أو هما متمايزان بالكلم وكيف أو بإضافتين أخريين فإن

كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا خلف وأيضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين أو تحصيل مقولة بنوع من مقولة أخرى والكل محال أو يكون فصل الإضافة التي هي الموافقة إضافة أخرى إلى الكمية أو إلى الكيفية لا نفس الكمية والكيفية فيكون فصل الإضافة إضافة وهو أيضا ممتنع مع أنه يرجع الكلام إلى أن الإضافة الثانية بما ذا يمتاز عن الإضافة الأولى فيعود المحذورات جذعا. أقول الاتفاق معنى جنسي لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمنى نسبته إليه نسبة التعيين إلى الإبهام فإن الاتفاق إذا تحصل بأنه في الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة أخرى ولا أيضا بإضافة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٦

أخرى إلى الكم حتى يلزم تحصل إضافة بإضافة أخرى بل تحصل وتتنوع بأنه في الكم لا بالكم ولا بإضافة إليه.

و هذا كسائر فصول الأجناس فإن فصل الحيوان وهو الجسم النامي الدراك- هو عبارة عن تعيين الدراك بأنه ناطق لا أن الناطق ينضم إلى الدراك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك إلى النامي والنامي إلى الجسم والجسم إلى الجوهر والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة.

و إذا تقرر هذه المعاني فلنرجع إلى حل الشكوك.

أما الأول فسلمنا أن وجود الإضافة مشارك لسائر الوجودات في الوجود وسلمنا أنه يجب أن يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم أن ذلك الامتياز لا بد أن يكون بقيد زائد فإن كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها- إذ الاشتراك في الوجود المطلق اشتراك في أمر انتزاعي عقلي إذ ليس لحقائق الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لأفراده حتى يحتاج في تمايزها إلى قيود زائدة.

ثم القيود قد يكون نسبتها إلى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بأمر زائد عليه جعلاً ووجوداً حتى يقع بينهما إضافة هي نفس التقييد أو إضافة أخرى بل ربما كان أعم وأخص بحسب المعنى والمفهوم موجوداً بوجود واحد بسيط في الخارج. و أما الثاني فنقول إن الموجود في نفسه إما ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض وكونه بحال ونحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو من المضاف فكل وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافاً بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فإن الحيوان في نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجـود آخـر. فالأول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة المضاف. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠٧

و أما الثالث فنقول ليس للإضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا وتغيرا في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقية فإن تجدها وزوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإن صيرورة أحد في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلاثة ورابع الأربعة وهكذا لا يوجب تغيرا في ذاته ولا في صفاته المتضررة فكذلك تغير الإضافات لا يوجب واجب الوجود تغيرا لا في ذاته ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الإحاطة بما قدمنا غير صعب

فصل (٧) في أن تحصل كل من المتضايقين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس وإن نوعا فنوع وإن صنفا فصنف وإن شخصا ف شخص فالأبوة إذا أخذت مطلقة فيآرائه البنوة المطلقة وإذا أخذت أبوة نوعية فيآرائه بنوة كذلك وإذا حصلت الأبوة حتى صارت شخصية صار الجانب الآخر بنوة شخصية- ولكن يجب أن يعلم أن ذلك إنما يطرد إذا كان التحصيل تحصيلًا

للإضافة أما إذا كان تحصيلاً لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له فإن من الموضوعات الشخصية ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فإن ابن الشخص يصح أن يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل أبوة زيد لعمره يتعين بتعيينهما جميعاً وجانب الأبوة وإن كان قد يتوهم أنه يخالف ما قلناه- لكن هو مثله وإن كان لا يصح أن يقال لزيد أبوان أو أمان لأن ذلك بسبب خارجي- لا أن الإضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر بل في بعض يحتاج الإضافة في التعيين الشخصي إلى اعتبار أكثر من تعين اللذين بينهما الإضافة ولا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الأبوة التي هي لعمره بالنسبة إلى زيد بتعيينهما كجواز زيد لعمره « ١ »

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٨

فإنه لا يتشخص بتعيينهما بل يحتاج إلى تعيين داريهما مع تعيينهما فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وأدنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده ما في المثلثين القائم الزاوية وأخص منه إذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية.

و أما التحصيل الصنفي فهو أن يتحصل الإضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد أن يبقى تلك الطبيعة من الإضافة كأبوة الرجل العادل وأبوة الرجل الجائر

فصل (٨) في تقسيم المضاف من وجوه

منها أن من المضاف ما هو مختلف في الجانبين كالأب والابن والضعف والنصف وكالجزر والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والأخ والأخ والجار والجار.

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدوداً كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدوداً وغير المحدود منه ما يكون مبنياً على محدود كالكثير الأضعاف

والقليل الأضعاف والكل والجزء منه ومنه ما ليس محدودا ولا مبنيا على المحذور مَثَلُ الزائد والنقص.

و منها أن المضافين إما شيئان غير محتاجين في عروض الإضافة إلى اتصافهما بصفة أخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيمان والمتياسر والمتأخر.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٩

و إما أن يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق فإن في العاشق هيئة إدراكية هي إضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لأجلها صار معشوقا لعاشقه وإما أن يكون في أحدهما مثل العالم والمعلوم- فإن العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلوما.

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولى فيه نظر كما قدمنا بيانه.

و منها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة- والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة.

فأما التي بالزيادة فإما من الكم وهو ظاهر وأما من القوة فكالغالب والظاهر والمماثل.

و أما التي بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبة.

و منها أن المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالأب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم أما المتصل فكالعظيم والصغير وأما المنفصل فكالكثير والقليل وفي الكيف كالأحر والأبرد وفي المضاف كالأقرب والأبعد وفي الأين كالعالي والسافل وفي المتى كالأقدم والأحدث وفي النصفة كالأشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالأكسى والأعزى

وفي الفعل كالأقطع والأصرم وفي الانفعال كالأشد تسخنا ونقطعا والأضعف
فصل (٩) في أن المضاف هل يقبل التضاد والأشد والأضعف أم لا
و اعلم أن المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما
تبين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٠
فهي تابعة في جميع الأحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم
 والتأخر والقوة والفعل وأشباهها من أحوال الوجود يعرض للموضوعات
الإضافية بالذات ولإضافاتها بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فإذا اعتبر بين
الحار والبارد تضاد حقيقي كان بين إضافتيهما أي الأحر والأبرد تضاد بالتبع
وأما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما
فذلك غير صحيح.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه أن العظيم لا يضاد
الصغير - ما يشعر بأن التضاد لا يعرض للإضافات ويبين ذلك بوجهين -
أحدهما أن تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما
إضافة التضاد وذلك لأننا قد نجد طبائع الأضداد لا يتضايف ونجد كثيرا من
المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجوار والجار.
ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب أن يكون في
المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد
متضايفا بقي أن يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو
موضوعات التضاد فثبت أن المضادة لا يوجد إلا في موضوعات غير
متضايفة.

و الثاني أن الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها
التضاد - لأن أقل درجات العروض أن يكون مستقلا بتلك المعروضية.
ثم إنه قال في باب الإضافة أن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما
كانت الضعفية تعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة

فالأول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا «١» والأول أي المفهوم الكلي مضاف بسيط والثاني مقولة والثالث مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه الإضافات كلها ذهنيات. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢١٢ إذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الإضافي جنس لخمس أنواع- الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ويراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية ولأجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس إليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها وإن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعة موضوعة كذلك بل كان جنسا أو فصلا أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصين تحت أعم واحد.

و إذا قيل إن النوع مندرج تحت الجنس وإن الفصل والجنس داخلان في ماهية- ما عني به أن وصف النوعية تحت وصف الجنسية ولا أن مفهوم الفصل والجنس داخل في ماهية النوع أو في وصف النوعية بل عنوا بذلك أن موضوع النوعية أي النوع الطبيعي- مندرج تحت معروض الجنسية أو يدخل في ماهيته إذا كانت مركبة طبيعية جنسية أي ماهية موصوفة بأنه جنس. وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع وأما الأوصاف الخمسة فكلها أنواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض إضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مقسوم جنسي على مقسوم متقوسم به. فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من تفتن لها لأن الجهل بها والإغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فإن الكلي مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التي من شأنها أن يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية وقد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون

الطبيعة بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت نفسها لا هذه المادة والأعراض بل تلك المادة والأعراض لكان ذلك الشخص الآخر وهذه المعاني كلها غير الكلي ————— بالمعنى المنطقية. و القوم اتفقوا على وجود المعنى الأول والثاني والرابع منها في الأعيان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢١٣ و اختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الأفلاطونية وقد سبق منا أن الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص- وقد أحكمنا أيضا البنيان الأفلاطوني وشيئنا قواعد ذلك بعد الاندرا. و من جملة أقسام المضاف الكل والجزء وإضافتهما غير إضافة الكلي والجزئي- والفرق بينهما وبين هذين من وجوه- أحدها أن الكل من حيث هو كل موجود في الخارج وأما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له إلا في ذهن.

و الثاني أن الكل يعد بأجزائه والكلي لا يعد بجزئياته.

الثالث أن الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون مقوما بالجزء. الرابع أن طبيعة الكل لا يصير هو الجزء وأما طبيعة الكلي فإنها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان فإنه صار عين هذا الإنسان. و الخامس أن الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحده والكلي كلي بكل جزئي وحده لأنه محمول عليه. السادس أن أجزاء الكل محصورة غير متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية. و من جملة أقسام الإضافات والتام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا له وهو الكامل أيضا وهو المقبول على أشياء كثيرة. فتارة يقال للعدد إنه تام إذا كان جميع ما ينبغي أن يوجد لشيء من العدد- يكون قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو أقل من الثلاثة أنه تام

حاجة لها إلى مكمل خارجي - كالمعلم البشرية فينا بل مكملها ومعلمها ومخرجها من القوة إلى الفعل جوهر عقلي فياض غير مباين الوجود لوجوداتها وكذلك حال نفوس الأنبياء ع- لأنهم أيضا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٥ كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والآخر الناقص وهو الذي يحتاج إلى أمر خارج- يمدّه بالكمال مثل الأشياء التي تكون في الكون والفساد. و الفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فإنها متقاربة المعاني وذلك بأن التام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما ذلك.

و أما التمام والكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بأنه بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس إلى ما يبقى شـي ء خارجا عنه تـام. فإن قلت فما معنى قول بعض أساطين الحكمة والتحقيق أن الباري كل الأشياء وقد تقرر أن كون الشـي ء كلا لا بد فيه من حضور كثرة في ذاته. قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته وأحديته أن يكون بحيث لم يكن حقيقة من الحقائق خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الأشياء لا يوجد فيه شـي ء من الأشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة المقالة الثانية في بقية المقولات وفيه فصول فصل (١) في حقيقة الأيـن عرف الأين بأنه هو كون الشـي ء حاصلا في مكانه وينبغي أن لا يكون نفس نسبة الشـي ء إلى مكانه وإلا لكان نوعا من مقولة المضاف بل أمرا وهيئة يعرض له الإضافة إلى مكانه. و ربما قيل كما أن السواد له ماهية وإضافة المحل عرض لمهيته فكذلك الأين له ماهية وكونه في المكان إضافة عارضة «١» لها وهو ليس بشـي ء

في الخارج كبحر من زئبق وجبل من ياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيـــــــــــــــــدا شــــــــــــــــاهداً لهــــــــــــــــنا حكمــــــــــــــــنا أن بــــــــــــــــين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٧٩

الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولو لا أن تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئا جسمانيا أي من هذا العالم المادي فإن جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن أن يقال إن بعض تلك الصور - منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا أيضا آلة لنفوسنا في أفعالها وإلا لتألمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان أن محل هذه الصور أمر غير جسماني - وذلك هو النفس الناطقة فثبت أن النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها أفلاطون وهي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا أن هذه الحجة لبيان إثبات أن النفس من المفارقات العقلية « ١ » وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظائرها ولم أر في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربي إليه أشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها ولذلك أعترض على هذا البرهان بوجهين . أحدهما بأن هذه الصور الخيالية لا بد وأن يكون لها امتداد في الجهات وزيادة وإلا لم تكن صورة خيالية فإنما إذا تخيلنا مربعا فلا بد أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلا لم يكن مربعا وذلك أن يكون إذا كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٠

وضع مخصوص فإذا حل ذلك الشكل في النفس فإما أن تصير النفس مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة وأما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربعة مثلاً- فهي غير مجردة بل هي جسمانية وإن لم تصر مربعة «١» فالصورة المربعة غير موجودة لها.

قال صاحب المباحث هذا إشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب- يمكنني أنذكره في كتابي هذا. أقول في جوابه إن حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثة إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتهما وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجواهر العاقل- أو بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية»
من القسم الثالث ث «٣».

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٨١
و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة- مستديرة مربعة وغير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت الكروية- فإن وجدت الكروية فيها لزم أن تصير النفس كروية لأنه لا فرق في نظر العقل- بين أن يقال إن هذا الشيء كرة وبين أن يقال فيه صورة الكرة ووجه الاندفاع- أن تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدناها في المرأة «١» فإن تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرأة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست هي عين الصورة المادية «٢» لأننا قد برهننا على أن الصور المادية- ليس من شأنها أن تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي إذن صور معلقة غير منطبعة في النفس بل في شيء آخر من المواد الخارجية.
و ثانيهما أنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهولي الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من

الدماغ كان أولى لأن المناسبة بين الشكل العظيم والصغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له أصلا فعلم أن حلول الصور والأشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها.

و أقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقا إن الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لا يحصل لها في ذاتها- من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل للانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٨٢ واحد من القسمين وأما ما له تحصل بالفعل «١» أما تحصل شيء عديم المقدار بالذات- كالوحدة والنقطة أو تحصل شيء ع متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه. و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا- وبتقدير أن يتفاضلا لا بد وأن يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر ولا أيضا كما قال من حمل الحجة الأفلاطونية على أنها لإثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام والأمثال جميعا إن محل الصور المقدارية إذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب أن يكون الحال- مطابقا لمحله أو مساويا وذلك لما علمت أن أصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات «٢» وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى- كما مر مرارا حجة أخرى على تجرد الخيال هي أنا حكمنا بأن السواد يضاد البياض- والحاكم بين الشئيين لا بد وأن

يحضراه «٣» فقد برهننا على أنه لا بد من حصول
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٣

السود والبياض في الذهن أو للذهن «١» والبداهة حاكمة بامتناع
اجتماعهما في الأجسام والمواد فإنّ المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا
يكون جسما ولا جسمانيا- والمدرّك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن
الكلية والاشتراك بين الكثيرين- لا يكون عقلا بل خيالا فثبت أن القوة الخيالية
مجردة عن المواد كلها.
لا يقال التضاد بين السود والبياض لذاتيهما فأين حصل فلا بد وأن يتضادا.
فقول إنه من المحتمل «٢» أن يكون تضادهما في المحال التي تنفعل عن
كل منهما وتتأثر فإن الجسم إذا حل فيه السود يتغير ويترتب عليه آثار
مخصوصة- كقبض الأبصار ونحوه وإذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه
آثار يخالف تلك الآثار وأما المحل الإدراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه
الانفعالات والاستحالات- وكل منهما يطرأ ويزول ويجتمع معا ويفترق معا
وهو كما كان هذا إن كان الخيال محلا لهما وأما على ما حققناه من أن
حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأن نسبته إليهما بالفاعلية لا
بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في
علوم المفارقات وبالجملّة شرط التضاد بينهما هو الموضوع
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٤
الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو
لجـوهر فـأعلى «١».
و ليس لقائل أن يقول إنا إذا تصورنا السود والبياض والحرارة والبرودة فلا
ينطبع هي أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم أن
تكون حارة باردة عند انطباع هذه الأمور.

لأننا نقول هذه الأمور التي سميتها بأنها صور السود والبياض
وغيرهما- هل لها حقيقة السود والبياض أم لا فإن كانت لها حقيقتهما وقد

انطبع في النفس صور تلك الأمور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك أن تصير النفس حارة وباردة وأسود وأبيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وإن لم يكن لتلك الصور التي تصورناها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك «٢».

و أيضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الأمور أنا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما أحسناها في الخارج فالتحقيق كما بيناه- أن نسبة النفس إليها نسبة الفاعلية والإيجاد «٣» وهذه النسبة أشد وأكد من نسبة المحل المنفعل لأن نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالإمكان والوجوب- أكد من الإمكان في باب النسبة.

حجة أخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه

«٤» من جهة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٥

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وبعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حرارة وبعضه برودة كالإنسان إذا تسخن بعض يده بالنار وتبرد بعض آخر بالماء وكجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجمع الكثرة بوجه- وليس كذلك حال النفس فإنها لا يمكن أن يكون عالما بشيء خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشيء أيضا كعلمنا بكتابه زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فإن الإنسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئا ويغضب عليه أو يشفق إلى شيء ويتنفر عنه فعلم أن القوة الإدراكية والشوقية غير جسمانية وليست أيضا عقلية فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات وأما تجويز كونها أمرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه- فإن النقطة نهاية ونهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلا لأمر آخر غير حال في محل

تلك النهاية ————— « ١ » .

فإن قلت الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان وإذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للقلب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٦
قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل أنه غير قابل لأحدهما كما أن الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض إذ ليست فيه قابلية أحدهما ولو كان قابلا لأحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر.

و أيضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالmmasاة وعدمها بالقياس إلى شيء واحد فإن فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ويماس لكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرق وبعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات أخرى أخرجنا ذكرها إلى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الأصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى وبه ينحل إشكالات كثيرة منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أن النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل - هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الإشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة أخرى غير جسمانية - خارجة في بابها عن القوة إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية « ١ » بعد دثور أبدانها حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك لأن ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بخروجه من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوة عليه وإما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجمله

ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكتها أن النفس تصير عين
المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل
المعقولات فتكون ذاتية له وللنفس أن يتحد بها وأما الذي اشتهر من أفلاطون
من أن النفس قديمة- فليس مراده أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في
معنى نوعي محدود بحد خاص- حيواني أخصاها قديمة كيف وهو مصادم
للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج
عن المواد والاستعدادات والانفعالات والأزمنة والحركات فمراده من قدم النفس
قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا «١» فأشار
أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا غير فعلى هذا صح تأويل قول من قال إن
معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقولية جميع الموجودات- من لوازم
معقولية العلة الأولى العقلية لكن المنقول عن ذهب إلى ذلك المذهب- حجة
تدل على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيرة وهي أنهم قالوا لو كانت النفوس
خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتيا لها أو عرضيا
فإن كان ذاتيا وجب أن تصير عاقلة أصلا لأن الصفة الذاتية أو اللازمة
ممتعة الزوال ولو كان عرضيا مفارقا والأعراض المفارقة إنما تطرأ على
الأمر الذاتية فلو لا أن كونها عالمة «٢» بالأشياء أمر ذاتي وإلا لم يكن
خلوها عن العلم عارضا لها فثبت
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٨٩

أن عالميتها بالأشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية
الوهن والركاكة «١» فإن قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغلطة
نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وأخذ ما ليس بمتناقضين بدل
المتناقضين «٢» فنقول ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب أن يكون
عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بأن النفوس تقتضي لا وجود العلم
بل نحكم بأنها لا تقتضي وجود العلم- بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم
يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم

وإلا لكـان كـل مـمـكـن مـعـدوما «٣»

و أيضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها.
قالوا إنها وإن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها إلا أن اشتغالها بالبدن «٤»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٠
و استغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها في خاص ذاتها.
و نقول هذا باطل لأن الصور العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة
فيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب أن تكون
مدركة لها شاعرة إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور
وإن لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا.
فإن قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها.
قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها إياه-
باتصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل إلا بإدراكات سابقة «١»
و لو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه أن يرجع إليه
النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في
العقل الفعل والعالم بهـذا المعنى «٢»
فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضروري حاصل بين العالم
بالفعل والعالم بالقوة بهـذا المعنى
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩١
فصل (٨) فى أن التعلم ليس بتذكر

هذا القول أي كون العلم تذكرا أقرب إلى الصواب من القول السابق
وكان المحققين من القائلين بقدوم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم
النفس بالمعلومات أمر ذاتي تركوا ذلك وزعموا أنها كانت قبل التعلق بالأبدان
عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها

في تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم
تذكرا.

و ربما احتجوا على هذا الرأي بأن قالوا التفكير طلب وطلب المجهول المطلق
محال وإن كان طلب الحاصل أيضا محالا فإن من طلب شيئا فإذا وجده
يعرف أنه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إياقه
عرف أنه هو ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن
طلبها واكتسابها- فأما أن قلنا إن هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر فلا
جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وأن يعرف أنها التي كانت مطلوبة له.
و الجواب أن البرهان على حدوث النفس مما سيأتي وأما الذي ذكره فهو
شبهة مشهورة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلها وهو أن كل قضية لها
موضوع ومحمول ونسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون تصور
الطرفين- أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبة أو
انتزاعها أي الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها فإذا وقعت الفكرة وتأدت إلى الإذعان
بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه
التصور وإن كان مجهولاً

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٢
من وجه التصديق لأن أجزاءها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة
والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل وكذا في باب التصور «١»

فإن الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب
فلكل مطلوب علامة فإذا وجده الطلب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة
والطالب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة قوية في
اكتساب التصورات حللنا عقدها وفككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٣
الطرف الثالث في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول

فصل (١) في أن المعقولات لا تحل جسما «١» ولا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله فنقول إن المعلوم إذا كان صورة عقلية فلا يمكن أن يدرك بقوة جسمية- ولا بقوة في جسم بوجهه من الوجهه «٢» و برهانه أن كل قوة في جسم فإن الصورة التي تدركها لا تخلو إما أن تكون حاصلة في ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه فإن كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا أنها معقولة هذا خلف وإن لم تكن حاصلة في ذلك الجسم- الذي كانت القوة المدركة فيه لا بد وأن يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية إليها- لما ثبت أن أفاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها إنما كانت بمشاركة الوضع «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٤
إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة- فإن الوجود قبل الإيجاد والقبول لأن كلا منهما متقوم بأصل الوجود «١»

فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وإدراكا وقد فرضت قوة جسمانية فإذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوة فكانت الصورة أيضا ذات وضع وكل صورة ذات وضع فهي منقسمة بالفعل أو بالقوة ولا يخلو إما أن يكون أقسامها متشابهة أو غير متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام- فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة «٢»

و إن كانت مختلفة الأقسام وجب أن يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لأن أجزاء الشيء إذا لم يكن أجزاء لهويته المقدارية كانت أجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك

الصورة متقومة بمعاني مختلفة ومعنى الذات لا يمكن أن ينقسم إلا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس وفصول لكن قسمة المعاني إذا كانت بإزاء القسمة المقدارية

و هي ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة- بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن يكون أجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين أولا جزءا جنسيا وجزءا فصليا معينا ثم لنقسم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٥ على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول وكذا الجنس فهذا محال وإن كان فصل آخر وجنس آخر فحدث للشيء جنس وفصل لم يكونا أولا وأجزاء قوام الشيء يمكن أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس وفصول بلا نهاية «١»

هذا محال ثم كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصة بأنها جنس وصورة ذلك الجانب بأنها فصل وإن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وإن كان موجودا فيجب أن يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل من الشيين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقولة بلا نهاية- ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنها من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود- فكيف يكون الإشارة الحسية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينة في الوضع فيجب أن تحل صورة الفصل وطبيعته إذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس وطبيعته ألا ترى أن فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح أن

المعقولات الحقيقية- لا يمكن أن تكون حالة في جسم من الأجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فإن قلت أ ليست حقيقة السواد والبياض «٢» و الحيوان والشجر وغيرهما
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٦
معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا.
قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج «١»
و أما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعية.
و هذا الإشكال إنما يصعب حله عند من يرى أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد «٢»
لأن بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٧

المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فإذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل أو بالقوة القريبة لأن ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها- بحسب أنحاء وجودها الخارجي والعقلي فيبقى الإشكال ويعسر الانحلال.

و أما على طريقتنا فإن ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود- وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية- أنها ماهية كذا حملا أوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي أنه قابل للأبعاد- وأنه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية

يترتب عليه أثر الوجود وإذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد- بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي «١»
و بالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق والماهيات كالإنسان مثلا تارة بنحو الإحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا أن لماهية واحدة أطوارا من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهم
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٤٩٨
فصل (٢) في أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل

إن الإدراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات- سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو إنما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له فإن لامسة أيدينا مثلا إنما تحس بالحرارة وتتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر إنما يقع فيه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع إنما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس إلا الإحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها فالحواس أو النفس الحساسة- بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجودا في الخارج «١»
إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر وليس شأن الحواس ولا الخيال «٢»
و الدليل على صحة ما ذكرناه أن المجنون مثلا قد تحصل في حسه المشترك- صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه

المبصرات التي أراها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٤٩٩

و يقول إني أرى فلانا وكذا وكذا ويجزم بأن ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أن تلك الصور موجودة في الخارج- كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويدوق ويلمس ويجزم بأنه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوة خياله وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه أنه من أي قبيل وكذلك إذا تأثرت أيدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فأحست بها لا يكون لها إلا الإحساس فإما أن يعلم أن هذه الحرارة لا بد أن يكون في جسم حار خارجا كان أو داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك إذا حملت شيئا ثقيلًا فإنما تحس بالثقل وتتفعل عن الثقل فقط وإما أن هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج «١»

فذلك ليس إدراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بأن للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الإدراكية الصورية من غير أن يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة أن الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات أو الملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة «٢»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٠
حكاية «١»

و هي نفسانية حقيقة كما أن الصور العقلية من الجواهر المادية
كالإنسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي إنسان وفرس وفلك
وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة
«٢»

و هذه الأحكام وأشباهاها من عجائب معرفة النفس الآدمية وعلم المعاد كما
نحن بصدد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى
فصل (٣) فى أقسام العلوم
لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري «٣»
و الوجود على ثلاثية أقسام «٤»
تتألف من مكنون ومكتسب ونقص.
الأول التام

و هو عالم العقول المحض «٥»
و هي الصور المفارقة عن الأبعاد والأجرام والمواد.
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠١
و الثانى المكتسب وهو عالم النفوس الحيوانية
و هي الصور المثالية والأشباح المجردة «١»
.

و الثالث النقص
و هو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور الحسية وأما
نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الأعدام
والإمكانات والظلمات لا يستأهل للمعلومية «٢»
و لوقوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة ولما حققناه أن لا وجود لشيء
منها إلا في آن واحد والآتات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود لشخص منه إلا

في آن واحد وهي الأجسام والجسمانيات- المادية السائلة الزائلة في كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآنات والأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه «٣» و يصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز وعلامته وإليه أشار أفلاطون بقوله- ما الشي ء الكائن ولا وجود له وما الشي ء الموجود ولا كون له لأنه عنى بالأول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجمله العوالم في التحقيق ثلاثه كــــل منــــها قــــســــم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٢

من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية «١» حيث عدوها من الحضرات الخمسة الإلهية أعني حضرة الذات وحضرة الأسماء وحضرة الصفات وحضرة الأفعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط أن يعلم أنها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع.

فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانية على أربعة أقسام أحدها تمام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل «٢» وهي لشدة وجودها ونوريتها وصفائها برئية عن الأجسام والأشباح والأعداد وهي مع كثرتها ووفرة - يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهية - وإليها أشار بقوله تعالى ما لا تُبْصِرُونَ ولفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم.

و ثانيها عالم النفوس الفلكية والأشباح المجردة والمثل المقدارية

«٣»

و هي مكتفية بذاتها وبمبادئها العقلية إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهية التامة الوجود ينحصر نقصاناتها وينخرط معها.

و ثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الأسفل وجميع الصور المحسوسة
بالفعل
المدركة بواسطة المشاعر والآلات هي أيضا من الملكوت الأسفل وهي
ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلا أن يرتفع من هذا العالم ويتجرد إلى عالم
الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٣
و رابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة
المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجدية ما بين القوة والفعل والثبات
والدثور لأن ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة
في الإيجاد المعرفة والعلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة أقسام.
أحدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة.

و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل ولكن لا يحتاج إلى أمور زائدة
ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الأنبياء ع بحسب
الفطرة ولكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.
و ثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجة عن
ذاتها- من إنزال الكتب والرسل وغيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام
توفية للإفاضة وتكميلا للأقسام المحتملة عند العقل وقد أشار إلى هذه
الأقسام بقوله تعالى والصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا ويقول
تعالى والسَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ويحتمل أن يكون
الترتيب في الآية «١» الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المسبب
إلى السبب بأن يكون السابحات- إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى
كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ* والسابحات إلى نفوسها- والمدبرات أمرا إلى عقولها
التي هي من عالم الأمر الموجودة بأمر الله وقوله كن بل هي نفس الأمر
الوارد منه تعالى ولك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية

وعالم الأجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٤

هو عالم العلم والحياة أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما فى عالم
الأجسام صورة إدراكية عقلية أو خيالية هي حياته ومرآة مشاهدته «١»
واليهما أشير فى الكتاب الإلهي ولمن خاف مقام ربّه جنتان ولهذا قال
أفلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس
وفيه الأشباح الحسية ويسمى العالم الأول كليس والعالم الثاني كأيس ونقل
أيضا أن للأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس وتعليم كأيس والأول تعليمه
للعقليات من طريق الرياضة والتحدس والثاني تعليمه إياها من طريق الإفادة
والاستفادة الفكريتين وليسية ذلك العالم «٢» إشارة إلى عدم ظهوره على
الحواس كما أن أيسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة
وإلا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وإنما
خفيت مشاهدتها على الإنسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها لشواغل المواد
ويحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم
بحسب الأعداد الشخصية وليعلم أن المثل النورية الأفلاطونية جواهر
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٥
فى ذاتها ووجودها وهي أصل جواهر هذا العالم وماهياتها وهي حقائق هذه
المحسوسات المادية والذي يفيد إثباتها بل إثبات الأشباح المعلقة جميعا غير
الذي سبق منا ذكره فى باب إثبات المثل الأفلاطونية هو أنه لا شبهة «١»
فى أن فى العالم شيئا محسوسا كالإنسان مثلا مع مادته وعوارضه
المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي - وقد ثبت أن له وجودا فى الخيال
مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي - وإن لم يكن مادته
موجودة فى الخارج وثبت أيضا أن للعقل أن يدرك الإنسان - بجميع ما فيه
من الجوهرية والأعضاء والأشكال والأوصاف اللازمة والمفارقة «٢» لكن
على وجه المعقولية بحيث يحتل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٦

أوصافه ولا حاجة في التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ما عداها «١» وإن كان ذلك أيضا ميسرا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي- فثبت أن للإنسان وجودا في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي أن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي- ويتحد العاقل والمعقول وعلم أيضا أن العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك ولذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر- فلإنسان مثال جوهرى قائم بنفسه في عالم الأشباح ومثال عقلي جوهرى قائم بذاته في عالم العقول وهكذا الأمر في كل موجود طبيعى من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات «٢» أحدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم أن الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن أن يكون إلا واحدا غير متعدد وذلك لأن الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها إلا من جهة المادة أو من جهة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٧

أسباب خارجية اتفاقية وأما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية أو بواسطة جهات فعلية كما في الإدراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالإنسان إذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثيل الخيالي أيضا فبلغت إلى عالم العقل ووصل أثرها هناك فإذا جردت صورة أخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد إلى ذلك المقام- لم يكن

وجودها هناك غير وجود الأولى ولا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر وهكذا في غيرهما من نوعها سابقا أو لاحقا وإن كان ألف ألف صورة في هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهاني أن لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكرر الأفراد الغير المحصورة أو كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرياني كما هو رأي أفلاطون الإلهي ولا أظن أحدا في هذه الأعصار الطويلة- بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني- إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين

خاتمة البحث في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب
مقاربة المفهوم يظن بها أنها مترادفة وهي كثيرة.
منها الإدراك وهو اللقاء والوصول
فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي «١» بل الإدراك واللقاء الحقيقي لا يكون إلا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي وأما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥٠٨ تعالى قال أصحاب موسى إنا لمدركون وقولهم أدرك الغلام وأدركت الجارية إذا بلغا وأدركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول.

و منها الشعور

و هو إدراك بغير استنبات وهو أول مراتب وصول العلم إلى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله إنه يشعر بكذا.
و منها التصور
إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وإدراكه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس أنها موضوعة

للماهية الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالحفظ هو ذلك الأمر وكذلك الصور العلمية للأشياء فإنها هي بعينها حقائقها وماهياتها كما عرفنا

و منها الحفظ
فإذا حصلت الصور في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعوادها سميت تلك الحالة حفظاً -
واعلم أن نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول فمبدأ الحفظ يغير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو مغايرة الدرجتين لذات واحدة والثاني أولى فإن مبادي آثار النفس وصفاتها ترجع إلى حقيقة واحدة.
وقيل لما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظاً ولأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالاً لا جرم لا يسمى علمه حفظاً.
أقول هذا القول لا يخلو عن تعسف أما أن علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعالى ولا يؤدُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ وقوله إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ وقوله إِنِّي حَفِيزٌ عَلَيْهِ.
لا يقال ليس الكلام في أن إطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أن إطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فله علم بصفة أو قوة ويحفظها بصفة أو قوة أخرى - لأننا نقول علمه تعالى بعينه قدرته وسيأتي أن العالم كله صورة علمه التام

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥٠٩

كما أنه صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضاً لأن علومه فعلية لا انفعالية - وأما إشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم إلا في بعض المواد الجزئية - وأما استدلاله بأنه إنما يحتاج إلى الحفظ

فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز الإمكان الوقوعي فالحصر ممنوع وإن أراد به الإمكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز إطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الأعلى واللوح المحفوظ- والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله إياها وإدامته _____ له _____.

و منه _____ الذكر
و هو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الإنسانية واختلفوا في أن ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانية أو متصلة اتصالاً عقلياً- احتجبت عنه النفس إما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوة إلى الفعل في باب العقل والمعقول وقد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام. و قد تحير بعض الأكياس كالإمام الرازي وغيره في باب التذكر فقال إن في التذكر سرا لا يعلمه إلا الله وهو أنه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنحفية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعوراً بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وإن لم يكن مشعوراً بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصوراً محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفاها.

أقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذي هو أظهر الأشياء وعند هذا الرجل أنه مفهوم عقلي- من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها أشد وشيء أضعف ولا أيضاً أن لشئ _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٠

واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود- لا من باب النسب واعلم أن هذه الشبهة مع أنها على الطريقة التي اخترناه من أن الإدراك العقلي إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات- أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالاً «١» لكن مع ذلك منحلة بفضل الله تعالى وهو أن النفس ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل- وهذه النفوس أيضاً متفاوتة قوة وضعفاً وكمالاً ونقصاً وأقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل إلا نشأة الحس- مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلاً عن حضور معقول من الصور فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس المتوسطة في القوة والكمال إذا اتصلت بعالم العقل- خرجت عن نشأة الحس ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعية وإذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية ويبقى معها شيء كخيال ضعيف منها «٢» وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقوله إن لم يكن الصورة- التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت أيضاً القوة الاستعدادية القريبة لحصولها- فمسلّم أن مثلها غير ممكن الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها وإن أراد بذلك كونها متصورة بالكنه وإن تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم وهذا

القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام وأمثاله بناء على أنه اعتقد أن اكتساب التصورات مطلقاً مستحيل سواء كان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص: ٥١١ أولاً وبالتفكير أو ثانياً وبالتذكر بناء على شبهة مغالطية له زعمها حجة برهانية ونحن قد فككنا عقدة ذلك الأعضاء بعون الله تعالى.

و لهذا قال الله تعالى: يعلم أنني لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه
قال صاحب المباحث بعد إعادة شبهته التي أصر عليها في أنها غير ممكنة
الانحلال- وهاهنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر
والذكر مع أنه صفتك وتجد من نفسك جملة أنه يمكنك الذكر فأنى يمكنك
الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل
أظهر الأشياء أخفاها أقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم أن
الله أقرب الأشياء إلينا- من جهة أصل ذواتنا وإنما خلقنا وهدانا لتتوصل إلى
معرفته ونصل إلى دار كرامته- ونشاهد حضرة إلهيته ونطالع صفات جماله
وجلاله ولأجل ذلك بعث الأنبياء وأنزل الكتب من السماء لا لأن تكون أبعد
الأبعد دين وأشقى الأشياء قياء المتحيين الشاكرين.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٢

الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية لأن الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته «١» فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفاً - إلا إذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال آخرون من أدرك شيئاً وانحفظ أثره في نفسه «٢» ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً وعرف أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٤
و السادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة وقد مر بيان
بعض هذه المعاني.

و منها الحكماء
و هي أيضا تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح
وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري «١» وتارة تطلق على نفس
العمل في كثير من الاستعمالات وفيها يقال أحكم العمل إحكاما إذا أتقنه
وحكم بهذا حكما «٢» والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد
ورعاية مصالحهم في الحال أو في المال ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدت
الحكمة بأقوال مختلفة.

ف قيل هي معرفة الأشياء وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه-
لأنها إدراكات متغيرة فأما إدراك الحقائق والماهيات فإنها باقية مصونة عن
التغير والنسخ وهي المسماة بأمر الكتاب في قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ
وَيُنْبِئُ ت وَعَنْ دَه أُمُّ الْكِتَابِ.

و قيل الحكمة هي الإتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة.
و قيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وقالت
الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية أعني في العلم والعمل
وذلك بأن يجتهد الإنسان في أن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور
وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور
والجبن وحلمه عن البطالة والجسارة وحياءه عن الوقاحة والتعطيل ومحبهه
عن الغلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف
قائما بحسب الله وحقه فوق خلقه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٥
و منها الدراية

و هي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال
الروية وأصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح إطلاقه على الله-

لامتناع الفكر والحيولة عليه تعالى
و منها ذهن

و هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة- والوجود
الذهني غير وجود الذهن «١» فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية-
وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني
لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده
الخارجي- وتحقيق الكلام فيه «٢» أن الله تعالى خلق الروح الإنساني خاليا
عن تحقق الأشياء فيه وعن العلم بها كما قال تعالى أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ
أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً لَكِنَّهُ مَا خَلَقَهُ إِلَّا لِلْمَعْرِفَةِ وَالطَّاعَةِ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ
وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ولو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفة حقائق
الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أول الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل لا
أنها خالية من الكل كما أن الهيولى لما خلقت لأن يتصور فيها الصور
الطبيعية كلها كانت في أصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية
فهكذا الروح الإنساني وإن كان في أول الفطرة قوة محضة خالية عن
المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله
وملكوته وآياته هو الغاية والتعبد هو التقرب إليه والسلوك نحوه وأن كانت
العبادة أيضا مشروطة به نتيجة له «٣» كما قال تعالى أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي
فالعلم هو الأول والآخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من أن تكون متمكنة من
تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة استعدادية للنفس
لتحصيل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٥١٦
المعارف وهي

و منها الفكر

و هو انتقال النفس من المعلومات التصويرية والتصديقية الحاضرة فيها
إلى مجهولاتها المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون

التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ الرئيس أن الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده قال أيضا في بعض رسائله إن القوة العقلية إذا اشتاقت إلى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع إلى المبدأ الوهاب فإن فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المئونة وإلا فرغت إلى حركات من قوى أخرى من شأنها أن تعدها لقبول الفيض للمشكلة بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس كما في قوله تعالى - وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ - نَعْلَمُ

و منه _____ الح _____ دس

و لا شك أن الفكر لا يتم إلا بوجودان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصوير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصور لما تقرر أن الحد والبرهان متشاركان في الأطراف والحدود والنفس حالكونها جاهلة كأنها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها أو روزنة يضيء لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هو التحدس بذلك دفعة فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط

بالتحدس _____ دس _____ و الح _____ دس.

و منه الذكاء
و هو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوة القدسية التي
وقع في وصفها قوله تعالى يَكَادُ رَيُّهَا يُضَيِّءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ وَذَلِكَ لِأَنَّ
الذكاء هو الإمضاء في الأمور وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار
وذكرى الذبح وشاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدة السكين.
و منه اللفظة

وهي عبارة عن التنبيه بشيء قصد تعريفه ولذلك فإنها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحكام والألغار.

الله في قوله الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالأول التصديق بالأمور النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات ومنها البداهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامة التي يشترك في إدراكها جميع الناس ومنها الأوليات وهي البديهيات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شيء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس - سواء كانت في المنام أو في اليقظة وعندنا أن تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة أنها مرتسمة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ وليست أيضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق - كما رآه الإشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانية مقيدة متصلة بها قائمة بإقامتها محفوظة ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها أيضا جوهر مجرد عن هذا العالم - وأجسامه وأعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل فإن النفس مع أنها بسيطة

الجوهر فإنها ذات نشآت ومقامات بعضها أعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم آخر .
و منها الرواية
و هي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روي .
و منها الكياسة
و هي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص

[السفر الثاني]

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة في علم الطبيعي

إن الترتيب الطبيعي وإن استدعى تقديم «١» مباحث الجواهر وأقسامها- على مباحث الأعراض وأقسامها لكن أخرنا البحث عن الجواهر لوجهين أحدهما أن أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقررة في أحكام الأعراض.

و ثانيهما أن معرفتها «٢» شديدة المناسبة لأن يقع في العلم الإلهي وعلم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٣
المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء وأعيانها دون أن يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفاهيم العامة وأقسامها الأولية فلهذين الوجهين قدمنا أحكام الأعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون
أما المقدمة ففي بيان عدد المقولات
و هي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية وهي الكم والكيف والإضافة والأين والوضع ومتى والملك وأن يفعل وأن ينفعل.
و فيها مباحث أربعة أحدها إثبات أن كلا منها جنس لما تحته وهو لا يظهر إلا بخمسة أمور- الأول اشتراك الأقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى وما هو أقل ما يجب في الجنس.
الثاني أن يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لأن السلوب لا تكون أجناسا للموجودات اللهم إلا أن يكون عنوانات يشار بها إلى معاني كليات- كما في الجواهر والكيف.
الثالث أن يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك- إذ التشكيك عندنا لا يكون إلا في الوجودات لا في الماهيات والوجود غير داخلي فلهذا الماهيات.
الرابع أن يكون داخلا فيما تحتها من الأنواع لا أعراضا خارجا الخامس أن

يكون خارجا عن ماهية الأنواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن أن تكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة أن وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلق به. ثم قال فإذن الأقرب لمن يريد أن يحصر المقولات في الخمسة أن يقول الماهية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥

التي هي وراء الوجود إما أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة فهي إما أن يتصور ثباتها أو لا يتصور فإن لم يتصور ثباتها فهي الحركة وإن تصور ثباتها فإما أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة وإما أن يعقل دون ذلك فإما أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزي أو لا فإن أوجب فهو الكم وإلا فهو الكيف فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميزات عن كل واحد من أطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث إنها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث إنها لا تحتاج في تصويره إلى تصور أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة ومن حيث إنها لا تحوج إلى اعتبار تجز امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم أخذ في بيان أن متى والأين وغيرهما لا يعقل إلا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام. بحث آخر معه اعلم أن النسبة ليست أمرا مستقلا ماهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب إليه ولا أيضا يمكن تجزيها في العقل عن المنتسبين وكل ما لم يمكن تجزيها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا أيضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن أخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها إلا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسا أو نوعا محمولا على ما تحتها إلا مأخوذا معها جنس ما هي نسبة له أو نوعه فكون النسبة جنسا أو نوعا أو شخصا لا

[illegible]

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦

فإذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية وهي الأبن مثلاً يجوز كونها جنساً لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء إلى الزمان يصح وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنساً لكل نسبة يؤخذ معها نوعاً من الزمان فيكون تلك النسب المأخوذة مع الأنواع أنواعاً لمتى وما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصاً - مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الأشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فإذا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها ماهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطىء داخل في قوامها لأمكن القول بأن النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنساً فرضاً للزمان والمكان ولنفس الأجزاء التي لذوات الأوضاع ونفس الكيفية التي في أن يفعل وأن يفعل وكذا للجوهر باعتبار نسبة الإضافة وكذا لأطراف الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنساً للسبعة الباقية النسبية - والشيخ أبطل ذلك القول بأن كون الشيء منسوباً وإن استلزم كونه مضافاً لكن الثاني عارض للأول غير داخل في تلك الستة فإن كون الشيء في الدار مثلاً هي نسبته التي هو بها أين وهذه النسبة ليست إضافة بل أبناً.

ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالأئين يعرض له من حيث هو ذو أئين- أن يصير معقول الماهية بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو لا من حيث هو أين فقط بل من حيث هو محوي وذلك حاوية فيعرض له الإضافة وكما أن كون الشيء ء بياضا شيء ء وكونه لذي البياض شيء ء آخر كذلك كون الشيء ء في مكان شيء ء وكونه ماهية مقولة بالقياس إلى غيره شيء ء آخر والأول موضوع للثاني من حيث أن يصير النسبة شاملة

للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم إن النسبة تكون لطرف واحد
والإضافة للطرفين.

و ثالثها أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك
بحجة ضعيفة اعترف برداءتها ولذلك طويناها فإن قيل هنا أمور خارجة عن
العشرة كالوحدة والنقطة والآن الوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة
وكذلك الفصل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧
البسيطة ومفهوم المشتقات كالأبيض والحر وأمثالهما وكذلك الأعدام كالعمى
والجهل قلنا أما الأعدام بما هي عدم فيجب خروجها لأن كلامنا من الأمور
الوجودية وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض
وكلامنا فيما بالذات - وكذلك حكم المشتقات والمركبات لأن الوحدة معتبرة في
تقسيم الممكن إلى هذه العشرة كما أن الوجود معتبر وأما خروج نفس الوجود
فلأن الكلام في الماهيات والوجود خارج عنها كما علمت وأما الوحدة فهي
عندنا نفس الوجود كما علمت وأما النقطة فهي عدمية وأما الحركة فهي نحو
من الوجود كما أشرنا إليه وأما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن
الوجودات الخاصة للماهيات النوعية وأما الشيئية والممكنية من الأمور
الشاملة فلا تحصل لها إلا بالخصوصيات.
قال الإمام الرازي لقائل أن يقول إن الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة
الكيف - لأنهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله
ولا يقتضي قسمه ولا نسبه في أجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لإبطال هذا
الوجه أقول قد علم وجه اندفاعه.

و اعلم أن الشيخ حكى عن بعضهم إدخالهما في الكم ثم أبطل ذلك
بأن الكم - ما يقبل المساواة والمفاوطة لذاته وذلك لا يحمل عليهما «١» وحكي
عن قوم أنهم أبطلوا ذلك بأن الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ للكم
المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ وإلا لكان مبدأ نفسه ثم أبطل هذا

الإبطال بأن الوحدة ليست مبدأً إلا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة إن ثبت مبدئيتها فهي ليست أيضاً مبدأً إلا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأً لبعض الأنواع أن يصير مبدأً لنفسه وحكي عن آخرين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨ أنهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف وذلك باطل لأن الماهية الواحدة يستحيل أن يتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس. و الشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر وذلك لا يناقض دعوى عشرية الأجناس العالية فإن الدعوى أن كل ما كانت له ماهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت إحدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الأجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر كما أن من ادعى أن أهل المدينة عشرة أقوام فإذا وجدنا أقواماً بدأة غير متمدين لم يقدر ذلك في دعوى عشرية المدينين. و رابعها عن كيفية انقسام هذه المقولات إلى أنواعها فلا بد من تحقيق أن تقسيمها إلى أقسامها هل هي بالفصول أو بالعوارض وتقسيمها إلى العوارض أيضاً قد يكون مطابقاً للتقسيم بالفصول كما إذا قسمنا الحيوان إلى قابل العلم وغير قابل العلم - فإنه يطابق لتقسيمه إلى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم الحيوان إلى الذكر والأنثى الفن الأول في مقولة الكم وإثبات وجودها وأقسامها وإثبات عرضيتها وفيه فصله فصل

فصل (١) في تعدد الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلاث

الأولى التقدير والمسماة والمفاوتة
و هي أمور إضافية لكن عروضها للأشياء من جهة أنها كم أو ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة أو الخاصة-

بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فإنه قابل لأن يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد- فظهر بهذا التحقيق أن للكمية خواص ثلاث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الأولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لأن المساواة لا يمكن تعريفها- إلا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم إليها الخاصة الثانية وهي قبول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠ القسمة وهو خطأ لأنه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل- لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسمي فالأولى ما فعله الشيخان فعرفاه بأنه الذي بذاته- يمكن أن يوجد فيه شيء واحد عاذا فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لأن الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العدد غني عنه فصل (٢) في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة أوجه أربعة منها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزأ فالأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة

و الجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة بأشكال مختلفة يتوارد عليها الأبعاد الطولية والعرضية والعمقية مع إثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فإن قيل الجسم الكروي إذا انكعب لم يتغير مقداره إذ هو مساو لما كان أولا في المساحة فنقول إنك ستعلم أن المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة وإن أمثال هذه الأشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة إلا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود

بعـ

و الوجه الثاني أن الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير و هذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعتراض صاحب حكمة الإشراق بأنه كما أن الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فإن كان اشتراكها في

الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير أعراضا زائدة على جسميتها لزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل المتقدرية يوجب أن يكون المقادير المخصوصة أعراضا زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١١ عرضا آخر وذلك محال وإلا لزم التسلسل المحال كما يظهر بأدنى تأمل فكما لم يلزم بل بطل أن يكون أصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص إلا في الذهن بحسب التعيين والإيهام فكذلك جاز أن يكون الأجسام مشتركة في الجسمية وتمييزها بمقاديرها المخصوصة وإن لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية أقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه انحلاله. الوجه الثالث أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له و بعضها مقتدرا معدودا بالآخر فالمقدار العاد في أكثر الأمر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل أن يخالف فيها جسم جسما والإيراد المذكور متوجه عليه أيضا.

الوجه الرابع أن الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه - ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالة وبيد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه أو زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة أيضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزأ لابتناء التخلخل والتكاثف على نفيه. الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لأنها مقومة بإياها متقدمة عليها بالعلية فإذا ثبت عرضية السطح مغاير للجسمية وإذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه أولى. و السادس الخط والسطح غير داخليين في معنى الجسم لأن من عقل أو فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما لا جسما لا

جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته وإن لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما إياه وسيما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة- وأما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فإن الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدوائر والخطوط فيستحيل أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢ يتقوم الجسمية بها وإلا لزم تقدم شيء على نفسه وهو محال.

و لقائل أن يقول ما ذكرتموه منقوض بالهوى والصورة فإنهما داخلتان في قوام الجسم وقد لا يعلمها من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين له فكذلك هاهنا والجواب أن من علم الجسم جوهرًا مركبًا من الجواهر الفردة- فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرًا متصلًا بلا مادة فعلم حقيقته وإن كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وأيضا لما صح أن يكون الهوى مجهولة- عند ما يكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما فكذلك إذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصورة.

حكمة مشرقة

إن الذي أفاض علينا من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو أنا نمهد أولا أن كل ما هو داخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد أن يكون مبادي أحدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات للآخر أيضا وكذا أقسام أحدهما يدخل في أقسام الآخر فإذا لو كانت الجسمية عين المقدار- لكان محصل أحدهما محصل الآخر ولا شبهة في أن الجسمية بالمعنى الذي هو جنس- يفتقر إلى مقومات فصلية ومع انضمام الفصول الأولية قد يحصل لها أنواع إضافية- هي أيضا إذا أخذت من حيث هي بلا شروط يكون معاني غير تامة مفتقرة إلى فصول

أخرى بعد تلك الفصول وهكذا إلى أن ينتهي إلى أنواع محصلة لا يتصور
تحصيل بعدها والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر إلى صورة كمالية
كالعنصرية- وبعد انضمامها إلى أخرى كالمنمية وأخرى كالحساسة وأخرى
كالناطقة ثم هذه المبادي والمقومات التي في القبيلتين كلها من الأحوال
والكمالات التي كـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣

الافتقار إليها في تحصيل الموجود بما هو موجود أو في الجوهر بما
هو جوهر أو في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو في الجوهر
المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج أو في النامي من حيث
نموه أو في الحيوان من جهة حيوانية- وأما المقدار المطلق الجنسي فإذا
احتاج إلى معنى فصلي يجب أن يحتاج إليه من جهة كمية ومقدارية فلا جرم
يتحصل أولاً بكونه جسماً تعليمياً وسطحاً وخطاً- فإنها من العوارض الأولية
للمنقسم من حيث هو منقسم إنه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطأ أو في
جهتين فيتحصل سطحاً أو في جهات فيتحصل جسماً وكذلك كل منها إذا
تحصل تحسلاً آخر يجب أن يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي
تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت أو منفصلة كالطول والقصر
كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والأصمية وغير ذلك فاللزام
باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الإشكال الوارد على الوجه الثاني
والثالث جميعاً

فصل (٣) في تقسم الكم إلى المتصل والمنفصل
و تقسيم المتصل إلى أنواعه وإن المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان
القول بأن القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل فنقول يطلق لفظ
المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالإضافة إلى مقدار آخر.
فالأول فصل الكم وله تعريفان أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه
أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة.

و الحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين. و الثاني وهو المعنى الإضافي وهو أيضا على وجهين أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الأبلق وثانيهما كون مقدارين الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤ نهاية أحدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة والمنفصل أيضا يقابله فيهما جميعا.

إذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم إلى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل إما أن يكون ثابتة الذات قارة الأجزاء أو لا يكون الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد وهو الخط أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح ويقال له البسيط أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو أتم المقادير لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث ويقال له الثخين والثخن لأنه حشو ما بين السطوح- والعمق لأنه ثخن نازل من فوق والسمك لأنه ثخن صاعد من أسفل وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرسم من حركة الخط خلاف مأخذ امتداده- والجسم ما يرسم من حركة السطح ارتفاعا وانحطاطا وستعلم أنه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه أما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته وأحكامه موكول إلى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها.

فظهر أن أقسام الكم المتصل أربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن أن المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع إضافة إلى المحوي- عند القائلين بكونه سطحا وسيأتي تحقيق القول بالمكان وأما الكم المنفصل فهو العدد أما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه أو ليس فيه وأما أنه منفصل فلأنه ليس بين أجزائه حد مشترك فإنك إذا قسمت الخمسة إلى ثلاثة واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما وإلا فإن كان منها بقي

الباقى أربعة وإن كان من الخارج كانت الجملة ستة ومن المحال أن يوجد كم منفصل غير العدد لأن المنفصل قوامه من المتفرقات - وقوامها من المفردات وهي آحاد وكل منها واحد فالواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ بأنه شيء معين كإنسان أو مثلث وذلك الشيء واحد - والوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية إذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في أن الوحدات الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥ هي التي يتألف منها لذاتها كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون ما عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض كما أن كلا منها واحد بالعرض.

و بهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن أن القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بأن القول مركب من المقاطع ويتقدر بها وهي أجزاء له وكل ذي جزء مقدر بجزئه وهو كم والخطأ في الكبرى فإنه ليس كلما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز أن يكون له حقيقة أخرى وقد عرض له إما مقدار أو عدد وصار له بسببه جزء يعده والمقطع الحرفي ليس جزئيته إلا لأنه واحد والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما أن للمقطع خاصة الوحدة لكونه ذا وحدة فإذا لم يلتفت إلى العارض - والتفت إلى ذاته من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحده ولا واحدا وإلا لكانت الأشياء كما بالذات وواحدا بالذات وأما الثقل والخفة فالذي غرهم في تكمهما أمران أحدهما قبولهما للمساواة وعدمها والثاني قبولهما للتجزية وكلاهما باطل أما الأول فلأن المساواة في الكم هو أن يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء آخر وينطبق كليته على كلية الآخر فإن انطبق الحدان الآخران قيل له إنه مساو - وإن لم ينطبق قيل لأحدهما إنه زائد وللآخر أنه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لأن الثقل قوة محركة إما طبيعية وهي من باب

الجوهر أو الميل الذي هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومحال أن يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد أن يكون أحدهما بالعرض وأما الثاني فلأن قبول التجزئة كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك « ١ » الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦ هو بسبب أن حركته في الزمان في نصف المسافة التي للآخر أو في المسافة في نصف الزمان للآخر فعروض هذا المعنى بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان فصل (٤) في تقسيم آخر للكم وهو التقسيم إلى ذي وضع وغير ذي وضع الوضع يطلق على معان ثلاثية أحدها كون الشيء مشاراً إليه بالحس

بالفعل أو بالقوة والإشارة تعيين الجهة التي يخص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع- و ثانيها معنى أخص من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه في جهة و ثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع وهو حالة الجسم من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في جهاته وهذا الوضع لا يقال بالحقيقة الأعلى الجواهر المادية والمعنى الثاني فصل الكم وكأنه منقول من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكأنه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند بعض ظن أن ذلك أمر يقارنه إذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم وأن لم يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط يجب له بذاته الجهات والمكان- لكن الجسم التعليمي له أجزاء بالقوة لها اتصال وترصيف « ١ » وإلى كل منها إذا فرض موجوداً إشارة أنه أين هو من صاحبه وكذا السطح والخط فهذه المعنى كالمناسيب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٧

لذلك المعنى فسمى باسمه
و إذا علمت ذلك فنقول الكم إما أن يكون ذا وضع أو لا يكون والكم ذو
الوضع ثلاثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع أما الزمان فظاهر
لعدم الاقتران بين أجزائه وأما العدد فلعدم اتصال أجزائه مع أنها ثابتة وتوهم
بعضهم أن الجسم المتحرك لا وضع له.

و الشيخ أبطل هذا الوهم بأنه إن عنى الوضع الذي من المقولة فربما
أوهم صدقا وليس كذلك فإنه فرق بين أن لا يكون للشيء وضع وبين أن لا
يكون له وضع قار - كما أنه فرق بين أن لا يكون في أين وبين أن لا يكون
في أين قار وكما أن الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن أن يكون
الجسم ذا أين وإن أخرجه عن أن يكون ذا أين قار فكذلك حال الحركة
بالقياس إلى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع
وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم المتحرك وإن تحرك - فإن الحركة لا
يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فإن نسبة أجزائه بعضها
إلى بعض بالقرب والبعد محفوظة وإن كانت الحركة لا تحفظ نسبة الأجزاء -
إلى جهات العالم ومن عادة القوم أن يذكروا هاهنا معاني الطول وهي خمسة
ومعاني العرض وهي أربعة ومعاني العمق وهي أيضا أربعة لكن أخرنا ذكرها
إلى مباحث الجسم الطبيعي لدقيقة وهي أنه إن أريد بالطول والعرض والعمق
المعنى الأول أعني نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط وراجعة
إليه وإن أريد سائر المعاني - فهي كميات مأخوذة مع إضافات لا تخرج
مفهوماتها عن أمور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي أولى
فصل (٥) فيما ليس بكم بالذات وإنما هو بالعرض وهو على وجوه أربعة
فأولها أن يكون أمرا موجودا في الكم
مثلا الأمور التي عدناها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٨
و ثانيها أن يكون الكم موجودا فيه

و ذلك إما متصل أو منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات والماديات
وأما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب
إلى أن في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادي وقد يكون المتصل
بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من
جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه إلى الساعات والأيام إذ لا
امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة وأما
المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف بأوصاف المقادير
من الطول والقصر والمساواة واللامساواة من جهة الزمان وقد يوصف بهذه
الأوصاف من جهة المسافة أيضا
و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم
كما يقال للسواد إنه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل في الكم
و رابعها أن يكون قوى مؤثرة في أشياء يقال عليها الكم بالذات
فيقال لتلك القوى إنها متناهية أو غير متناهية لا لأن نفس القوة كذلك بل
باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة أو عدة أو مدة- والفرق بين اعتبار
الشدة والمدة من وجهين أحدهما أن الزيادة في الشدة يوجب النقصان في
المدة والثاني أن الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة [المدة] ربما لا يتفاوت
فيه بحسب المدة [الشدة].
إذا وقع الفراغ عن تعريف الكم وأقسامه الأولية فلنشرع في ذكر أحكامه
وأقسامه

فصل (٦) في أن الكم لا ضد له أما المنفصل فلوجوه ثلاثة
أحدها أن كل عدد يقوم الأكثر منه ويتقوم بالأقل منه
و الضدان لا يقوم أحدهما الآخر ولا يتقوم به
و ثانيها أنه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف
لكونهما غير واقف إلى حد لا يقبل الزيادة والاثنتان وإن كان في غاية الخلاف
بالقياس إلى الألف مثلا لا يكون ضده لأن التضاد من الجانبين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩
لكن الألف ليس ضدا له لأنه ليس في غاية البعد منه

و ثالثها أن اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين
و ليس العدد كذلك فإن الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها
باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب
بعينه إلا بأن يفسد وإلا فموضوع الاثنينية غير موضوع الثلاثة وأما المتصل
فليس المقادير الثلاثة الأجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادا للآخر
لثلاثة براهين أيضا- الأول أن كلا منها إما قابل للآخر أو مقبول له
والمقبول لا بد وأن يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني أنه لا يوجد مقدار
في غاية البعد عن الآخر والثالث أن موضوعها القريب ليس متحدا.
ش_____كوك وإزالات-

س الزوجية كمية مضادة للفردية
ج إنها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها بل هي من
باب الكيف ولأن الفردية ليست وجودية لأنها عدم الزوجية «١» فالتقابل
بينهما بالعدم والملكة دون التضاد ولأن موضوعهما ليس واحدا.
س الاسـتقامة والانحناء كميتان متضادتان-
ج هما من باب الكيف وأيضا هما فصلان لا يمكن تبديل أحدهما بالآخر إلا
بتبديل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا- إلا بانعدام السطح الذي فيه
فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد.
س المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميتان
ج هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وإن
اندرج تحته بالوجود فلا يكون من أقسام الكم بالذات بل بالعرض على أن
أحدهما عديمي إذ الانفصال عدم الاتصال عما
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠
من شأنه أن يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه «١»

كالفـا_____كـ.

س المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها
كميـا_____ات

ج هذه إضافات في كميات لا أنها في أنفسها وماهياتها كميات على أن
أمثال هذه المعاني يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم في باب
المضـا_____اف.

س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل

ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات وامتنع تعاقبهما على
موضوع واحد نعم الحصول في الفوق والحصول في السفـل متضادان وهما
غير المكان وأيضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت- لأنهما
إضافيان فالفوق بالقياس إلى ما تحته وكذلك العكس والأمور الإضافية-
امتنـع عـروض التضـاد لهـا
فصل (٧) في أن الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف
قالوا الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص بوجهين-
أحدهما أن الزائد على شيء في الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل وزيادة
و الأشد من آخر في الكيف لا يمكن فيه ذلك.
أقول ولأحد أن يجيب عنه بأن هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما- في
حد نفسه فإن الكم في حد نفسه بحيث يمكن أن يشار فيه إلى شيء وشيء
آخر- متباين له في الوجود أو الوضع والكيف ليس كذلك ثم إن فضيلة شيء
على آخر من نوعه أو جنسه يجب أن يكون بشيء من بابيه فلا جرم كان
الأفضل في الكم بأمر متميز في الإشارة بخلاف الأفضل في الكيف لا لأن
طبيـعة الاشـتداد اقتضـت ذلـك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١
الثاني أن التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر
و التفاوت بالأشد والأضعف منحصر بين طرفي الضدين فإن بينهما غاية

الخ_____لاف.

أقول وهذا أيضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا أمر راجع إلى ماهية الكم وماهية الكيف حيث لا ينتهي أحدهما في الزيادة وينتهي الآخر فيها مع أن الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم إلا أن يصطلح بأن يسمى أحد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية.

قال الشيخ في الشفاء بعد أن حقق أن لا تضاد في الكم وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست أعني بهذا أن كمية لا تكون أزيد من كمية أو أنقص - ولكن أعني أن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها ولا خط أشد خطية أي أشد في أنها ذو بعد واحد من آخر وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد من آخر أعني الطول الإض_____افي.

أقول وهكذا حال الكيف عندهم فإن سوادا لا يكون أشد في أنه سواد من آخر لكن وجود هذا أشد وأكمل من وجود ذاك كما أن وجود الخط الطويل أكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الأمور يرجع إلى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا والوجود بذاته أشد وأضعف وأتم وأنقص كما علمت. و اعلم أن هذين الوضعين أعني نفي التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فإن الجوهر لا ضد له وكذا بعض أقسام الكيف لا ضد له وإنما الخواص المساوية للكم هي الثلاثة المذكورة أولا وخاصة رابعة وهي ق_____ول النهاية واللانهاية_____ة فلن_____تكم في_____ه فصل (٨) في إثبات تناهي الأبعاد وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلاثة الأول وهو المعول عليه أنه لو وجد أبعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مس_____تديرة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢

لأننا إذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط فإذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط

وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المفروض أولا- أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمتية وإن لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الآخر يعني أول الآتات الذي حدثت فيه الزاوية وما بإزائها من النقط. البرهان الثاني لو كانت الأبعاد غير متناهية لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدأ واحد

كساقى مثلث لا يزال البعد بتزايد إلى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه أيضا مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية. البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إما من الطرفين أو من طرف واحد و على التقديرين يفرض فيه حد وليكن ج وحد آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب أزيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د- فإذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو إما أن يمتدا معا إلى غير النهاية فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع أو يقصر د ب عنه فيكون متناهي في طرف ب منقطعا- وج ب أزيد من د ب بمقدار ج د المتناهي فيكون المجموع أعني ج ب متناهي في جهة ب- وهو المطلوب قال الإمام الرازي وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو أن تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزائد إنما يمكن على أحد وجوه ثلاثة- أحدها أن يتحرك الناقص بكليته إلى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته أو يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان. و ثانيها أن يزداد الناقص أو ينتقص الزائد حتى يتطابقا في الطرف.

و ثالثها أن يكونا بحالهما ولكنه يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص- وحينئذ يظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجاوفا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤

ثم لا يزال يزيد تلك الفضلة من جانب إلى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر - ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الأول مصادرة على المطلوب لأن الحركة غير ممكن فيما لا يخلو مكان عنه وبالوجه الثاني لا يلزم منه محال إذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للآخر وبالوجه الثالث للخصم أن يقول يبقى تلك الفضلة أبدا مع لا تنتهي الخطين ولا ينتهي إلى حيث تزول فإذا هما يمتدان إلى غير النهاية - ولا يلزم جعل الناقص مساويا للزائد لأن تلك الفضلة موجودة أبدا.

أقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الأنحاء الثلاثة جائز مفيد للمطلوب. أما على الوجه الأول فحركة الكل أي الزائد وإن سلم أنه غير ممكن - لكن حركة الجزء أي الناقص ممكن فإنه يتصور فيه أن يخلو مكانا ويشغل غيره. و أما على الوجه الثاني «١» فلأن التطبيق وإن حصل بعد ازدياد الناقص وانتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لأن تلك الزيادة أو ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهى كـ هـ ان متناهيا لا محالة.

و أما على الثالث فتلك الفضلة المتجافية قدر متناه لأنه بما يقتضيه مقدار ج د - فإذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهى فعلم تنتهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها وههنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الإطناب والإسهاب لأن المطلوب حاصل بما دونها إشكالات وانحلالات فلنذكرها على صورة السؤال والجواب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥

س الإنسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الأوليات.

ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نسلم أن الجزم به كالجزم في الأوليات مثل

ففي أعداد ما يشترك تلك الأجزاء.
ج إن جزء الفلك ليس بفلك إذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقداريا لأنه حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس.
س الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية.
ج لا تنتهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لأن الجسم الواحد قد يتشكل بأشكال مختلفة ففي أحوال مختلفة.
س المقدار كالعدد في قبوله للاتناهي والعظم كالصغر في قبوله للاتناهي.
ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين -
س كما أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى ما لا يوجد أصغر منه وإن كانت الانقسامات كلها لا يخرج إلى الفعل كذلك لا ينتهي إلى العظم إلى ما لا أعظم منه وامتتاع وجود عظم غير متناه.
ج ذكر الشيخ أن هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه أما الصحة فلك أن تقسم ذراعا إلى نصفين ثم تتصف النصف وتضم نصفه إلى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع إلى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تنقص من هذا الناقص وتزيد في ذلك الزائد إلى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع إلى حد كله وأما عدم الصحة فإن وصول الجسم إلى كل حد في العظم والنمو مستحيل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧
و ليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة هاهنا إلى شيء خارج عن المقوم كما هناك فإن التزايد إما بسبب مادة تضم أو بالتدخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناه أو حيز غير متناه وكلاهما محال.

س الحركة القطعية موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم- وكل جزء من أجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم ومسافة فففي الوجود أجسام بلا نهاية. ج هذا غير مستحيل عندهم إنما المحال وجود أجسام غير متناهية في زمان واحد لا فففي أزمنة غير متناهية. س ما ذكرتموه «١» من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنها أقل من المفارقة من هذا الزمان إلى ما مضى مع كونهها غير متناهية. ج قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع أو في الوضع- فدخل اللانهاية فيها ممتنع وأما إذا لم يجتمع كالحركات والأزمنة أو اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد أشكل على كثير من أهل النظر هذا إذا لم يشترطوا في احتمالهما للتناهي إمكان المطابقة فصار ذلك شبهه عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن إذ لو بقيت لكان عددها كعدد الأبدان غير متناهية إذ لا أولوية للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب إلى حقية التناسخ ليكون أعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع إلى أبدانها ومنهم من ذهب إلى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وإن أوجب التعطيل في صنع الله الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٨ وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الأشخاص أو في الأبعاض بوجه من الوجوه كل ذلك لأجل اعتقادهم بأن كل ما يحتمل الزائد والناقص فهو متناه.

و الذي يكشف عن هذه الشبهة أن العلم بأن كل ما يحتمل الزيادة والنقصان- يكون متناهيًا إما من البديهيات أو من النظريات والأول باطل وإلا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم أن أجزاء

الجسم غير متناهية بالفعل - ومنهم من ركب العالم من أجزاء كريبه الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على أن معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب إلى أن أنواع الأكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في أحياز غير متناهية على البدل ومنهم من أثبت في العدم ذواتا غير متناهية وكذلك يعلم بالبديهة أن مراتب العدد غير متناهية مع أن الألوف الغير المتناهية أكثر من الآحاد الغير المتناهية بألف مرة والحركات المستقبلية سيما حركات أهل الجنة غير متناهية مع أن كلا من هذه الأمور قابل للزيادة والنقص

و إذا ضمنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار إجماعا منعقدا بين العقلاء - على أن الغير المتناهي مما يجوز أن يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديها فإذن هذه القضية لا يمكن الجزم بها إلا بالبرهان وذلك البرهان لا يتقرر إلا فيما يحتمل التطبيق.

و بيانه أن الموجب للتناهي هو أنه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء ويبقى من الزائد بعده وهذا إنما يجب أن لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزءين من الزائدة وإلا لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يكون بعده للزائد شيء بإزائه منه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزءين من إحدى الجملتين على جزء واحد من الأخرى كاستحالة وقوع جسمين في حيز

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٩

واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة إحداهما فلا جرم إذا شغل جزء من إحداهما بمماسة جزء من الأخرى استحال اشتغاله بعينه بمماسة جزء آخر من الأخرى- وهذا يوجب انتهاء الناقصة إلى حد ينقطع ويبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار الزائدة أو عدده وأما الأمور التي لا انطباق بينها لا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط- فكلما يجعل الوهم من

إحدى الجملتين بقوته الخيالية بإزاء الآخر من الأخرى يكون عددا متناها
لكن يمكن أن يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره
لأن عقولنا ونحن في هذه الدار لا تقدر على أفعال وانفعالات غير متناهية-
فلم يظهر الخلف في البواقي إلا بهذا الشرط وأما الشرط الآخر وهو الحضور
فسـ_____تعلم.

هداية في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلية
أما الماضية فإذا قلنا للأشخاص الماضية إنها غير متناهية فمعناه إما أن كل
واحد من الأشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان وإما أن الجملة حال
الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا إما بحسب الوجود أو بحسب الوهم وكل
منها إما بمعنى العدول أو بمعنى السلب فهذه أربعة أقسام.
أـ_____الأول

و هو كقولنا جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه فباطل- لأن
موضوع القضية أمر غير موجود وممتنع الوجود لأن جملة أشياء كل منها لا
يثبت مع الآخر استحالة وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت
موجودة فأما في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال أو في كل الأزمنة
وكل هذه الأقسام الأربع باطلـ ضرورة.
و كـ_____ذا القسم الثـ_____اني
و هو أن جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه في الذهن باطل
لأن الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت أن موضوع
هذه القضية ممتنع الوجود في الأذهان وفي الأعيان فيستحيل أن يحكم عليه
بالأحكام الثبوتية والعدولية إلا بأن يقال إن المتوهم من جملة الأشخاص
الماضية بحيث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٠
أي عدد أخذته يجد غيره حاصلًا فيه ولا ينتهي في الحساب إلى واحد غير
مسـ_____بوق بغيرـ_____ره.

ثم إن بعض الأوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدأ العالم وهو باطل أما أولاً فلأنها معنى عديمي لا تحصل له وأما ثانياً فلأن اللانهاية لا يخلو إما أن يكون منقسماً أو لا يكون فإن كان منقسماً وجب أن يكون جزؤه مساوياً لكله لأنه ليس هناك طبيعة أخرى وراء ذلك المفهوم فيجب أن يكون كل واحد من أجزائه غير متناهية أيضاً وهو محال وإن لم يكن قابلاً للقسمة فهو غير متناه على المعنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد. البحث الثاني في أن الموصوف باللانهاية لا بد أن يكون مادة لا صورة لأن الموصوف به طبيعة عدمية وذلك لأنه لا ينتهي إلى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة فيه دائماً وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا أن ما لا نهاية له لا يكون كلاً وجملة لأن الكل صورة تامة أو ذو صورة تامة - واللانهاية طبيعة عدمية ومن هاهنا يتحدث اللبيب أن هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تامة له في نفسه إلا بعالم آخر وهو صورته التامة وفعليته التي لا قوة لها. البحث الثالث أن الجسم الذي لا نهاية له يستحيل أن يتحرك

لأنه إما أن يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر إذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان أو يكون متناهيها في بعضها فذلك إما بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر فالأول محال إذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخلو إما أن إفادة القاسر ذلك الحد بأن قطعه أو جعله محدوداً من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيراً بالتكثيف - وكبيراً بالتلطيف والتسخين فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم إما أن يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهيها بالقاسر وسيأتي بطلانه في البحث الرابع ثم على تقدير صحته إذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهة الفارغة عنه فلا يخلو إما أن يخلو من الجهة المقابلة أو لا يخلو فعلى الثاني لم ينتقل إليه بل ازداد حجماً من هذا الجانب وإن أخلى فالجهة الغير المتناهية ثم هذه الحركة ليست

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٢
طبيعية لأن مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة والمحدود لا ينتقل إليه
ما لا حد له وإذا لم يكن الحركة طبيعية لم تكن قسرية إذ القسر على خلاف
الطبع فحيث لا طبع لا قسر.
البحث الرابع من الحكمة المشرقية أن الجسم الغير المتناهي لا وجود له
فضلا عن أن يكون متحركا أو ساكنا وذلك لأن العلة القريبة لأحوال الجسم
من مقداره وشكله ووضعه وسائر أحواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة
جسمانية وكل قوة جسمانية فهي متناهية التأثير والتأثر فلو كان مقدار الجسم
غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال.
البحث الخامس أن الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا
لا في زمان

و ذلك لأنه لو فعل فعلا زمانيا فمنفعله إما أن يكون متناهيًا أو غير
متناه - فعلى الأول فمن شأن جزئه أن ينفع من جزء من الفاعل فإذا فعل
جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان
إلى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي إلى قوة
المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى وزمان فعلها أقصر
فيجب من ذلك أن يكون فعل «١» غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في
زمان وإن كان ذلك المنفعلة غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال
الكل كنسبة الزمانين فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه «٢» لا في زمان
فيكون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأكبر
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٣
الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه أظهر وأمحل فإذا عرفت ذلك من جهة
الفعل - فكأن تعرف مقابله من جهة الانفعال
فصل (١٠) في أن المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي أحكام أخرى
بين الثلاث

هو جسم لا يقتضي في ذاته أن يكون حيوانا ولا أن يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين حصل له بصورة أخرى محصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لأن حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي للجسم بما هو جسم ————— م.

عقدة وحل عرشي

و لك أن تقول فإنّ يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لأنه مقدار مج ————— رد.

فاعلم أن الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة والذي يوجد في المقادير. ثم اعلم أن كلما يتصوره الإنسان وله معنى محصل في خياله أو في عقله فيمكن وجوده في الخارج إلا لمانع والمانع إنما هي متحققه في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثة من غير أن يلتفت إلى شيء من المادة وأحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ولا يوجد في الخيال إلا متناهيًا وإذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدما والعدمي لا يقع تحت مقوله وذلك السطح باعتبار تجرده عن الأحوال المادية من الألوان والصقالة والخشونة وغيرها هو الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين أن ينظر إلى الشيء لا بشرط أن يكون معه غيره وبين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه ————— هـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٥

غيره فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثة يمكنك أن تتخيله بالاعتبارين جميعا فأما السطح والخط فلا يمكن تخيلهما إلا بالاعتبار الأول دون الثاني وكذا النقطة.

إذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي أما بيان عرضية الجسم فمن وجهين أحدهما أنه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعه وثانيهما أن الجسم البسيط إذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا لكله في الماهية ومخالفا له في المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة وأما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من أنكر كونها وجودية- لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء ء نفاد وفناءؤه. و التحقيق أن لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلاثة فالسطح فيه اعتبار أنه نهاية واعتبار أنه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائي واعتبار أنه يقدر ويمسح ويشكل ويكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه أما أنه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للأبعاد الثلاثة لزمه من هذه الحيثية أن يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وإن [إذا] كان مضافا لا يكون إلا مقدارا. و ستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري وأما أنه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كما بل مقارنته إنما هي باعتبار ما يخالف به سطحا آخر ولا يمكن أن يخالفه بالمعنى الآخر الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض أما كونه نهاية فلما مر أنه ليس عدما بحثا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية أمر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لأنه موجود فيه «١» لا كجزء منه ولا يقوم دونه و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٦

أما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تأمل «١» وأما المعنيان الآخران- فنقول لما ثبت أنه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم أن نسبته إلى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية إلى الصورة

الجسمية بل نسبته إلى ذلك المعنى نسبة الفصل إلى الجنس لا نسبة عارض إلى معروض فكان المجموع عرضا لا أن أحدهما عرض والآخر ليس بعرض وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا وفي كونه مقدارا وأما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات إلا كونها نهاية للخط وإذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لأن كلا منهما يزول ويطرأ على الجسم الطبيعي وهو بحال.

و لك أن تستدل على وجودهما بأنا نجد الأجسام متماسة والتماس أن كان بتمام ذواتها أو ببعضها لزم التداخل فهو يكون بأطرافها وما به التماس يجب أن يكون موجودا- والتماس بالسطح ظاهر والتماس بالخط كما في المسنمات فإن أشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم أن الملاقي والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجهه أن السطح والخط بالاعتبار الذي هما به طرف عديميان فعلى هذا صح القول بأن تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر إذ لا فاصل بينهما و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٣٧

أنه قد وقع بالخط أو السطح لما مر.

و اعلم أن الذي يقال أو ينقل من القدماء أن النقطة ترسم بحركتها الخط والخط ترسم بحركته السطح والسطح الجسم فهذا إن كان منقولا من الحكماء فهو إما من رموزهم وتجزئاتهم كما هو عادة الأوائل أو يكون من باب التخيل بأن تفعل النقطة في الخيال بحركتها خطأ يفعل بحركته في جهة أخرى سطحا يفعل بحركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال وأما في الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهاية

فصل (١١) في مباحث أخرى متعلقة بالمقادير

الأول أن المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة لأنه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها وإلا لاشتريت الأجسام كلها فيه ولما

مر أن الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس أيضا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لأن الفاعل إذا أعطى مقدارا لصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك إما بأن يتمدد إلى جانب أو بأن ينقص من جانب وذلك لا يكون إلا بأن ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب أحوال يعرض المادة ويخصص استعدادها لمقدار دون مقدار والاستعداد أيضا من باب الإمكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها أو بقسر قاسر وكلاهما يرجع إلى صورة نوعية مع مادة قابلة. و اعلم أن المقدار المعين وإن أمكن تجريدها عن المادة ولواحقها إما في الخيال أو في عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة إلا بأن يصير وجودها وجودا آخر أقوى وأتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود. الثاني أن الاستقامة والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن أن يكونا معا. الثالث أن الخط الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٣٨ واحد مورد الاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان له وكذا مراتب التقويسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول متنوعة تلك الفصول من مقولة الكيف كما سيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات. الثالث أنه كما أن النقطة غير منقسمة لأنها نهاية الخط «١» ولو كان لها جزءان كان الآخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور فعلم أن النقطة إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لأن الواسطة إن منعت الطرفين عن التداخل [الملاقاة] فانقسمت وإن لم يمنع فتداخلت الجميع - والمقدار لا يحصل إلا من أجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان يظهر أن لا يحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح.

الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبة عددية أو مقدارية صمتية بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكورة. الخامس رسم أقليدس النقطة بما لا جزء له فقيل غرضه تمييزها عن المقادير - وإلا فالرسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن أراد الرسم لمميز لها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم أو لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا إليه إشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بأنها نهاية للخط. أقول ولا ينتقض بنقطة رأس المخروط ولا بمركز الكرة لأن الأولى ليست نهاية إلا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين والثانية نهاية لإنصاف الأقطار المتقاطعة ولو في الوهم. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٣٩ و اعلم أن كثيرا من أحوال العدد قد ذكرناه في مباحث الوحدة والكثرة - فبقي علينا من مباحث الكم أمر الزاوية وأمر المكان وأما أحوال الزاوية فنؤخرها - إلى الكيفيات المختصة بالكميات وأما أمر المكان فنذكرها الآن فصل (١٢) في المكان وإنيته [حجج المنكرين للمكان والجواب عنها] الشيء قد يكون معلوما من جهة بعض أماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا وإثباتا وتوزيعا وتقسима والمفهوم من المكان ما يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه وأن يسكن فيه وأن يكون مشارا إليه بأن يقال للجسم هنا أو هناك وأن يكون مقدرا له نصف وربع وأن يكون بحيث يتمتع حصول جسمين في واحد منه - فهذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه - فمنهم من أنكر وجوده محتجا بأنه لو كان موجودا لكان إما جوهرًا أو عرضا وكلاهما محال.

أما الأول فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما وهو محال لاستلزامه التسلسل لأن كل جسم فله مكان فإذا كان المكان

جسما كان له مكان ويتسلسل لا إلى نهاية ولأنه يلزم تداخل الأجسام وأما كونه عرضا فلائنة إما أن يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه أو منه بل معه وأيضا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم أو يقوم بغير المتمكن فلم يكن من أحوال الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شيئا آخر لأن المتمكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوي لا المحوي. حجة ثانية لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو إما أن يكون المكان محتاجا إلى الحركة وهو محال لتحقيقه مع عدم الحركة أو الحركة محتاجة إليه وهو أيضا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٠

محال لأن العلة للشيء إحدى العلل الأربع وهو ليس بفاعل للحركة لأن فاعلها طبيعة أو إرادة أو قسر ولا عنصر لأن العلة العنصرية لها هي المتحرك «١» ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لأن العلة التمامية للشيء إنما يجب وجودها في الأعيان عند الوصول إلى الغاية والمكان يجب وجوده قبل الوصول إلى الغاية ولأن الكمال إما خاص وإما مشترك والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشارك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم

خاص.

حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الأجسام النامية في مكان - ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم.

حجة رابعة لهم الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد - فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لأوجب للنقطة مكانا لأنها قد يقع لها الانتقال والتالي محال. والجواب أما عن الأولى فبأن المكان إما جوهر مقداري «٢» ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل وإما عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوي وأما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب

ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الأعراض ثم لا نسلم أن المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٤، ص: ٤١ الكائن في شيء آخر كالمعلوم المشتق من العلم «١» وهو في العالم. و عن الثانية أن الحركة محتاجة إلى المكان ولا نسلم كون المحتاج إليه منحصرًا في أحد الأمور المذكورة فإن الاثنين محتاج إلى الواحد وهو غير العلل الأربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وإن كان شرطًا غير هذه الأربع. و عن الثالثة أن النامي يستبدل بنموه مكانًا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه. و عن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهة وهو أولى وقوم يستدلون عليه بوجوده منها أن الانتقال عبارة عن التغير في الأين لأنه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الأعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الأمور فعلم أن هذا الانتقال هو تغير في الأين أعني في النسبة إلى المكان فثبت وجوده ومنها أن نشاهد سما حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو فالبدية تحكم بأن للمتعاقلين مورد مشترك وليس ذلك إلا المكان لأنه هو الذي كان للأول ثم صار للآخر ومنها أن وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان وفي الكل محل تأمل.

]

وجه الجمع بين الأقوال [

و اعلم أنه ذكر بعض العلماء وجهًا تضبط به المذاهب في أمر المكان وهو أن هذا الأمر المعلوم ببعض الأمارات ليس بخارج عن الجسم وأحواله فهو إما جزء الجسم أو لا فإن كان جزءه فهو إما هيولاه أو صورته وإن لم يكن جزء ولا شك أنه يساويه فهو إما عبارة عن بعد يساوي أقطاره وإما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه- سواء كان حاويا له أو محويا له وإما عبارة عن

السطح الباطن للجسم الحاوي- المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة مـذاهب وإلى كل منها ذاهب. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٤٢ و احـتج الـذاهب بأنـه الهـيـولى بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة يتوارد عليه الصور فيكون هو هي والزاعم بأنه صورة بأن المكان محدود حاصر - والصورة محدودة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان - وإن صحح الأول بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة. و الثاني بأن المكان محدود حاصر وكل محدود حاصر فهو صورة تصوير الكبرى كاذبة والذي دل أيضا على فساد هذين المذهبين أمور أحدها أن المكان يترك بالحركة والهيولى والصورة لا تترك. و ثانيها أن المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة. و ثالثها أن المركب ينسب إلى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب إلى المكان

فصل (١٣) فى تحقيق ماهية المكان
قد علم فى الفصل السابق إنية المكان
[وجود المسكين فى ذلك]

فنقول فى تحقيق ماهيته أن الجسم لا شبهة فى أنه مال للمكان بكليته فلم يجر أن يكون غير منقسم ولا منقسما فى جهة بل إما فى جهتين فيكون سطحاً أو فى الجهات فيكون بعداً وإذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً فى المتمكن وإلا لا تنتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد أن يكون مماساً للمتمكن حاوياً له من جميع الجوانب وإذا كان بعداً لم يجر أن يكون عرضاً لتوارد المتمكنات عليه ولا مادياً «١» وإلا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان إما السطح

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٤٣

المذكور وهو مذهب المعلم الأول وأتباعه كالشيخين وغيرهما وأما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكلية وهو مذهب أفلاطن والرواقيين والأقدمين وتابعهم المحقق الطوسي فكأنه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم أنا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كإحاطة الحاوي بالمحوي- بل كإحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد أيضا بالأمارات كما ستعلم وأصحاب البعد منهم من زعم أن العلم به ضروري لأن الناس كلهم يحكمون أن الماء فيما بين أطراف الإناء وأن مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا لكل جزء جزء منه بأي وجه قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان أحدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح-

[لما يبطل المسلك الأول]

أما المسلك الأول فمن وجهين- الأول أن اختلاط الأمور إذا كان منشأ للاشتباه فإنما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى إلا واحد فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل- فإننا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجودا وهو المطلوب والثاني أن كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثة-

[لما يبطل المسلك الثاني]

و أما المسلك الثاني فلوجه- الأول أنه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فإن الطير الواقف في الهواء والسماك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء عليهما متحركان- فإن الذي فرض مكانا لهما قد تبطل دل عليهما.

و الثاني أن المكان يجب أن يكون أمرا ثابتا ينتقل منه وإليه المتحرك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٤

و نهايات المحيط قد يتحرك من موضع إلى موضع ولو بالتبع فلا يكون

السطح مكانا.
 و الثالث أن المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لا نعت
 السطح.
 و الرابع لو كان المكان سطحاً لم يكن لأجزاء الجسم مكان وهو محال لأن
 جزء الجسم جسم جسم.
 و الخامس أن النار بكميته تطلب مكان الفوق والأرض بكميته تطلب مكان
 السفلى ومحال أن يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدماً ولكونه يستحيل أن
 تحصل ملاقاته الجسم بكميته أي بذاتها لها فإن المطلوب هو البعد على
 الترتيب.

السادس أنه يلزم أن لا يكون للجسم الأقصى مكان وينتقض أيضاً بكثير من
 الأجسام التي لا مكان [مكانية] لمكانها كجسم طبعي له سطحان مستديران
 متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين أو مقعران منطبقان
 على محدبين فيهما وفي تمام « ١ » دوره نقر وتغير مستدير ولا يظهر لهذين
 الجسمين مكاناً ان بتفسيرهم.
 السابع أنه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك
 النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالأول يظهر في الزق المملو
 ماء أو هواء إذا نقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث
 في الشمعة المجمعة إذا انبسط والجسم إذا قسمت أقساماً متوازية لكن
 المساواة بين المكان والمتمكن لازمة هذا خلف.
 [ادلة القول بالسطح]

و للقائلين بالسطح أجوبة عن هذه الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا
 ذكرها لأنها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم أن مكان كل سافل من الكرات
 الكلية الثلاثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح
 باطن مافوقه
 الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٤٥

ظاهر ما تحته الإمكان الأسفل فإنه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما - فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي - ويمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح أن المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلي الماهية من غير امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بأن يكون أحدهما عارضا والآخر غير عارض - أولى من أن يكون كلاهما عارضين أو أحدهما عارضا للآخر فالكل يوجب ترجيحاً بلا مرجح. و الجواب منع اتحادهما بالماهية النوعية وربما احتجوا بأن تجويز أن بين طرفي الإناء شخصان من البعد مع أن الماهية واحدة والإشارة واحدة تجويز كون الشخص الإنساني المشار إليه شخصين بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون أشخاصاً كثيرة بل غير متناهية. و الجواب بعد المنع المذكور أن وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه وأسبابه فإذا كانت واحدة كان واحداً وإذا تعددت كان متعدداً وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فإن الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو بحال - فله فعل - أنهم اثنتان. فإن قلت الامتياز بين البعد الذي بين أطراف الإناء وجسم ما متعذر فإن فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بأن ذلك البعد أمر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له إلا بواحد من المخصوصات فإذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقاً.

حجة أخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الأبعاد المفارقة إما متناهية أو غير متناهية والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية «١» وكل متناه فلـه
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٦
حد أو حدود فيكون مشكلاً وذلك الشكل إما لذاته أو بفعل غيره فإن كان

لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في الماهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلًا لكليه فإن لو كان ذاته تقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلًا له هذا خلف وإن كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك محال فبقي أن يكون بسبب المادة فإذا المقدار مادي فيكون جسما فإذا البعد جسم هذا خلف. حجة أخرى لهم أنا نشاهد الأجسام متمانة من التداخل ومنشأ الممانعة ما يقتضي كونا في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى أو الصورة والأعراض أما الهيولى فلأنها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين في موضعه وأما الصورة فلأن الجسم الواحد قد يتحلى فيشغل حيزا كبيرا ويتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم أنها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز وإلا لما اختلفت الشغل مع اتحادها وأما سائر الصور والأعراض فلا يشغل الأحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا أن المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل.

أقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها إلا الأعراض واردة لاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصورة معه أو هو مع المادة- والذي يؤيد هذا أنا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات والأرضين ونتخيل مقدارا آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلا فيه وهكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمنع فيها ولا تفسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من أهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تتراحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهاديننا ص- أنه رأى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان ورأى في

عرض الحائط جنة عرضها السماوات والأرض ورأى مرة جبرئيل كأنه طبق الخافقين ورأى أُمته ليلة المعراج- وقد انسد الأفق بوجوه أخيارها. و أيضا القائلون بأن الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي- يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا وإن كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله أن المانع من دخول الأجسام- بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة والسر فيه أن معنى كون الشيء ماديا أنه مصحوب بالقوة والاستعداد بما هو استعداد لا يجمع الفعلية إلا أن الكم المتصل في قبول التعدد فإذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فإذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية- فكذا في شأن الجسم أن يحل مكانا ولا يحصل ذلك إلا بزواله مع المكان الأول- وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لإبء المكان عنهما بل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٤٨ لإبء أحدهما عن الاجتماع مع الآخر كإبء أجزاء كل جسم أن يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم أن ذلك من خاصية المادة لا غير.

[دليل كون المكان بعدا ثالثا]

ثم من أمعن النظر في حال كل جسم طبيعي يجد أن في جبلته طلب المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم- لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول- ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذي للحاوي يمتنع الحصول للمحوي ولا المماساة له ممكن الحصول له بما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وإن كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة- إلا أن المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة إلى أن يتصل إلى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع وغيرهما فالمكان إن كان بعدا والأين نسبة الجسم

إليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد في الحركة فرد من الأئين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو المطلوب بالحركة وأما إذا كان المكان سطحاً والأئين عبارة عن نسبة الجسم إليه فلا يتصور فرد تدريجي اتصالي للسطح ولا للنسبة إليه ذا لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات- ولا في زمان الحركة فرد زماني من السطح وهذا أيضا يرشدك إلى كـمـون المـكان بـعدا فصل (١٤) في الرد على القائلين بالخلاء وهم طائفتان و الأكثرون منهم زعموا أن الخلاء أمر غير وجودي أي ليس أمرا وجوديا- قال الإمام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه أمرا وجوديا. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٤٩

فنقول إنا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا أما الذي توهم كون الخلاء وجوديا وأن بين ذينك الجسمين أبعادا فذلك وهم كاذب- كما أن من توهم أن خارج العالم خلاء أو ملأ وهم باطل ومنهم من سلم أن الخلاء أمر وجودي والذي يدل على بطلان القول الأول أن الجسمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما أكثر من ذراع والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون إلا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهريا مقداريا لا محالة وهذا بخلاف الأبعاد المتهومة خارج العام فإنها أمور كاذبة ممتعة الوجود وأما الذي دل على بطلان مذهب الفريق الثاني أمران. الأول الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره كما مر وهو من خواص الكم هو إما كم أو متكمم والكم إما منفصل أو متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لأن حصوله من وحدات غير متجزية وكان يستحيل أن يطابقه الجسم القابل للانقسام لا إلى حد ولأن الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلاء إذا كان كما فهو متصل وإن كان كما متصلا فهو

إما ذو وضع بالذات أو ذو وضع بالعرض فإن كان الأول فهو جسم والمفروض خلافه وإن كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن خـ _____ لاء هـ _____ ذا خـ _____ فـ.

و هذا التقرير أولى مما قيل فإذا كان كما متصلا بالذات فلا شك أنه كم ذو وضع بالذات فإن الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال أن يوجد إلا في المـ _____ ادة فيكـ _____ ون جسمـ _____ ما هـ _____ ذا خـ _____ فـ.

و ذلك لأنه قد مر أن مجرد كون الشيء مقداراً غير مستلزم لكونه ذا وضع وأما إذا كان كما بالعرض فيكون متصلاً بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث إذا فرض مجرداً عن الأجسام والمقادير يكون قابلاً للأبعاد والمفروض خلافه هـ _____ ذا خـ _____ فـ.

و هذا أولى مما يقال فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الخلاء حالاً في المقدار - أو المقدار حالاً فيه أو هما حالان في ثالث فعلى الأول يكون حالاً في المادة لأن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٠
المقدار حال فيها والحال في شيء حال في ذلك الشيء فيكون الخلاء ملاً وكذا على الثاني لأن محل المقدار مادة وعلى الثالث كان الخلأ جسماً إذ لا معنى للجسم إلا الذي فيه قابلية الأبعاد فثبت أن الذي فرض خلاء فهو جسم فـ _____ القول بـ _____ هـ باطـ _____ لـ.

حجة أخرى أن الجسم لو حصل في الخلأ لاستحال أن يكون متحركاً أو ساكناً والتالي محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام أن الخلأ لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها والثاني محال لأن ما به يخالف جزء جزءاً إما أن يكون لازماً لذلك الجزء أو لا فإن لزم فاللزم إما لنفس ماهية الجزء أو لأمر زائـ _____ د عليـ _____ هـ.

الأول باطل لأن الخلاء عبارة عن الأبعاد المفارقة فلا اختلاف بين أجزائه في هذا المفهوم كيف وأجزاء المتصل الواحد متشابه في الماهية.

و الثاني أيضا باطل لأن لوازم الماهية مشتركة بين أفرادها وإن كان وجه التخالف عارضا فالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الأجزاء المفروضة للخلاء وإذا كان كذلك استحال أن يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم - والآخر مهروبا عنه بالطبع وإذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية وبهذا ثبت أن لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لأن القسر فرع الطبع ولا أن يكون له حركة إرادية أو سكون إرادي لاستحالة أن يخص أحد المثلين بحكم دون الآخر.

أقول وهذه الحجة لا تفيد أزيد من أن لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة - فيجوز أن يكون مطلوب المتحرك مكانا مع ترتيب خاص وأيضا لا يلزم إذا كان لشيء واحد أمكنة متشابهة أن يتمتع سكونه في واحد منها فإن أمثال هذه المواضع إن اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال أجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولو لا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من أجزاء العنصر الواحد في حيزه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥١
حجة أخرى وهي المعول عليها أن الجسم إذا تحرك في مسافة فكل ما كانت مسافته أرق كانت الحركة فيها أسرع وبالعكس أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فإذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد أن يكون في زمان لأنها قطع مسافة منقسمة إلى أجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة أخرى لذلك الجسم في ملا على تلك المسافة وزمانه أطول من زمان عديم المعاق على نسبة معينة وليكن زمان الأولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له في ملا أرق من ذلك الملا بنسبة الزمانين فإذا كانت رفته عشرة أضعاف رقة الملا الأول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما قررنا أن زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب أن يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٢

حجة أخرى سيأتي في مباحث الحركة أن الحجر إذا رمي قسرا إلى فوق فهو إنما يتحرك لأن المحرك أفاده قوة تحركه إلى فوق وتلك القوة إنما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للمرمى إلا بعد وصوله إلى سطح الفلك ولما لم يكن

كذلك علم أن المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالاته على وجود الملا في العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على أزيد من وجود الهواء في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز أن يكون في خللها خلاء كثير وبعد ما ينتهي حركتها إلى السماء أيضا خلاء صرف

فصل (١٥) في ذكر أمارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء الأول أن الإناء الضيق الرأس المملو من الماء إذا كان في أسفله ثقبه ضيقة ينزل الماء منها إذا فتح رأسه ولم ينزل إذا سد فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي - لضرورة امتناع الخلاء وأما النقض بنزول الزيتق وبنزول الماء عند اتساع الثقبه وبعد نزوله أيضا إذا كان نصف الإناء فيه هواء فمندفع بأن فرط ثقل الزيتق ربما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٣
أوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك إلى مزاحمة الزيتق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي الثقب وإن تعذر ذلك احتبس الزيتق ولم ينزل لأن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أيضا أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء

الثاني أن الأنبوبة إن أغمس أحد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء إلا لامتناع الخلاء - من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ليس بسبب أن الخلاء للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله ومما يؤيد ذلك أنه إذا أفرط الإنسان في مص القارورة أو المحجمة وكانت رقيقة انكسرت وإذا وضعنا المحجمة على السندان وممصناها فإنه يرتفع السندان بارتفاعها. الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبة في قارورة وسددنا الخل الذي بين عنق القارورة والأنبوب

فإذا جذبنا الأنبوبة المصمتة تنكسر القارورة إلى الداخل- وإن أدخلناها تنكسر إلى الخارج وإن مصصنا المجوفة تنقلب هوائه نارا وربما ينشق- الرابع لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأواني الضيقة الرأس ولا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الإناء فكنا لا نرى النفاخات والبقايا. ولأصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية- أو إيجاب حركة بقية لانتقال السماوات من مواضعها وبأن التخلخل « ١ » والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبأن النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه أجواف خالية وبأن كل جسم لو وجب أن يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحققه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٤

أجسام بلا نهاية وهو محال وإن لم يجب فجاز أن يوجد جسم لا يجاوزه جسم آخر- فجاز الخلاء والكل مندفع بأدنى تأمل وأقوى متشبهاتهم أنا إذا رفعنا سطحاً أملس واقعا أعلى سطح أملس مثله رفعا متساويا دفعة عند الحس فلا يخلو في الحقيقة إما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم- وهو مما يكذبه الحس سيما في الحجر والحديد مثلا أو يرتفع أجزاءه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لأن ذلك الجسم ينتقل من الخارج إلى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها إذ رب جسم لا ثقبه فيه ولو كانت لكان بين كل ثقتين سطح متصل لا محالة فعلم أن انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج أن يمر بالطرف أولا لامتناع أن يكون في الوسط دفعة بلا مادة أو بلا استحالة لأن كل استحالة في زمان أو أن يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فإذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك وهو المطلوب. و جوابه منع إمكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الأملس وما يرفعه من السطوح

فلا يخلو من خشونة وتضاريس وإن خفي ذلك على الحس.
و ربما تمسكوا بعلامات أولها أن القارورة إذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالإصبع ثم كبت الثقب في الماء وأزيل الإصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوءة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله.

و ثانيها لو ألصقنا أحد جانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشدنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فحصل بينهما جوف خال وهو المظلوب.
و ثالثها أن التجربة دلت على إمكان دخول مسيلة في زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٥

و رابعها أنا نرى إناء مملوا من رماد يسعه معه ملء ماء فلو لا أن هناك خلاء لاسـتحال ذلك.
و خامسها أن الدن يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه [في زق] ثم يجعلان معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا أن في الشراب خلاء انعصر فيه مقدار مساحة الزق لاسـتحال ذلك.
و الجواب عما ذكره أولا أنه لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء- لأن الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة أمر ممكن عندهم فهذا بأن يستدل به على بطلان الخلاء أولى.
و التحقيق أن الكيفيات والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعة وقد تكون قسرية والمادة الواحدة يجوز أن تقبل مقدارا عظيما- بعد ما قبلت مقدارا صغيرا وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت شديدة التهيو للعود إلى مقدارها الطبيعي فإذا لقيها برد الماء تكاثف عودا إلى مقداره الطبيعي- فتبعه الماء لضرورة الخلاء.
و عما ذكره ثانيا أن الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل

على وجوب الملا فيكون عليهم لا لهم.
و عن الثالث بإمكان انقباض ما في الزق أو انبساط محيطه أو ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيلة فيه.
و عن الرابع بأنسه كذب محض.
و عن الخامس بأنه يجوز أن لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحب للحس- أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٦
فصل (١٦) في أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للأجسام

زعم محمد بن زكرياء الرازي أن له قوة جاذبة للأجسام ولهذا يحتبس الماء- في الأواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الأواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من أثبت له قوة دافعة لها إلى فوق وبدل على بطلان الأول أن الخلاء متشابه الأجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني «١» إن الخلاء المحرك إما المبتوث في داخل الجسم أو في خارجيه المحيط به.
فعلى الأول إما أن يكون محركاً لأجزائه أو لكليه والأول محال لأن كل واحد من أجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك آخر- فإذا حرك مجموع المحركات مجموع الأجزاء كان الجسم متحركاً لا محالة بسبب ما حركها لا بسبب آخر.
و الثاني أيضاً محال لأن تحريك ما يتركب عن الأجزاء لا يمكن إلا بتحريك أجزائه كما أن علة المركب لا بد أن تكون علة لأجزائه «٢» وأما على الثاني فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده إلى فوق فإن لا يفعل من الخلاء إلا جسم يتخلخل الخلاء بين جزء من أجزائه فرجع إلى أن بعض الأجسام مقتضى طبعه أن يتباعد بعض أجزائه عن بعض فيلزم هرب الأجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو باطل لأن التجانس علة الضم ويلزم هربها إلى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة وأيضاً إن لم يكن هناك مهروب عنه

فالهرب عنه محال وإن كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٥٧
لاتحاد الماهية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم إلى فوق لا بد
وأن يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء إلى مكان طبيعي له حتى
يكون مطلوبا يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل في
حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء إلا في آن وفي الآن الواحد
لا يحرك شيئا وبعد الآن لا يكون ملاقيا له إلا أن يقولوا إن الخلاء
يعطي للجسم قوة محركة يحركه إلى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء.
تذنيب-

زعم المتكلمون أن مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من
النزول ثم لما تأملوا عرفوا أن الجسم الأسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي
فوقه بل سطح الأسفل هو المكان مع أنهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء
مكانا مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسفل لكان سطح منه
ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كما أن سطح الجرة
مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجرة.
و احتجوا بأن الفلك الأعلى ذو مكان لأنه متحرك وليس له نهاية حاوية من
محيط- فمكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لأن حركة الفلك ليست مكانية
بل وضعية ومما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا.
أن الجمهور اتفقوا على أن الجسم الواحد ليس له إلا مكان واحد كما مرت
الإشارة إليه ومن الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيط به من
جهة الإحاطة- ويرد عليه أنه [يلزم] أن يكون المكان من قبيل الإضافات
وأن لا يكون للمحدد مكان- فعلم أن أسلم المذاهب وأتمها القول بالبعد وهذا
البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست إحاطته للأبعاد الجسمانية ولا انطباقه
عليها إحاطة وانطباقا لذي وضع بذوي وضع آخر وعليه براهين تنافي الأبعاد

الوضعية لا يجري في بيان تنهايه لعدم كونه ذا وضع
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٨

لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي إلى أن ينتهي إلى بعد هو
آخر الأبعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج إلى مادة ولا قوة انفعالية
لغلبة أحكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الأشكال
الوضعية ولا أيضا يقابل الإشارة الحسية بل يقبل الإشارة الخيالية ويشبه أن
يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الأبعاد الوضعية
وبالعرش الذي يستوي عليه الرحمة الإلهية هو ما يحيط بجميع المتماديات
الحسية إحاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن أحد
الجانبين وهو الأعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الأسفل
يتصل بالصور الجسمية النوعية وأبعادها المادية كالخيال الذي فينا فإنه
جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية وهو ينفعل عن الحق بالصور المثالية
الفائضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادي لأجل ضعف وجوده ابتداء
فإذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال
كاتب عن كتابته أو قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا
في علم المعاد- وسيأتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله
العصمة والسداد

الفن الثنائي في مقولة الكيف
و هو مشتمل على مقدمة وأربعة أقسام
المقدمة في رسم الكيف وتقسيمه إلى أنواعه الأربعة
أما الرسم

فاعلم أن لا سبيل إلى تعريف الأجناس العالية إلا الرسوم الناقصة إذ
لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لأن التركيب من الأمرين
المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل
إنما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة إلا المركب

من العرضية والمغايرة للكم والأعراض النسبية لكن هذا التعريف لها تعريف
للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لأن الأجناس العالية ليس بعضها
أجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك أولى
لأن الأمور النسبية- لا تعرف إلا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات فعدلوا
عن ذكر كل من الكم والأعراض
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٥٩
النسبية إلى ذكر خاصته التي هي أجلى فقالوا كما هو المشهور أنه هيئة قارة
لا يوجب تصورهما تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة
ولا نسبة في أجزاء حاملها- فكونه قارة يميزها عن أن يفعل وعن أن يفعل
وكونه لا يوجب تصورهما تصور غيرها عن المضاف والأين والمتى والملك
وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم- وغير مقتضية لنسبة في أجزاء
حاملها عن الوضع وفيه موضع أبحاث.
أحدها أن المفهوم «١» من أن يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وذلك الشيء
إما متغير أو ثابت فإن كان ثابتا كانت مؤثرية أيضا ثابتة لأنها من لوازم
ماهية المؤثر ولزم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وإن
كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير
كمؤثرية الثابت أمرا عقليا كسائر الإضافات التابعة للذوات فلا حاجة إلى
الإخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من أن يفعل.
و ثانيها أن قولنا لا يفيد تصورهما تصور شيء خارج عنها وعن حاملها «٢»
يفيد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٠

الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن إلى ذكر القارة حاجة في
الاحتراز عنهما- فإن قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم
القسمة مع سائر الكميات- لأنه يقتضي قسمة حاملة وهو الحركة.
و ثالثها أن الصوت من مقولة كيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت

الحركة- كما هو رأي أهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لأن أجزائه غير مجتمعة في آن وهو بين بنفسه ولأنه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار.

و رابعها أن التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما يوجب تصويره تصور شيء آخر لأن الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط- لأننا نقول إن كان التغير عن الكيف بأنه لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر فلعل أكثر أقسام الكيف يخرج عنه إذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء إلا في المقدار وإن لم نشترط ذلك بل إن لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الإشكال فيهما.

و خامسها أن الإدراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الأخلاق النفسانية لا يمكن تصورها إلا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتهي والمغضوب عليهما.

فإن قيل كل منها لا يقتضي تصويره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والإضافات فلا بد أن يتصور المنسوب والمنسوب إليه أولاً حتى يتصور تلك الأمور النسبية قلنا إن الفرق صحيح إلا أن عبارة التعريف لا تفيد إلا أن يقرأ الأول منصوباً والثاني مرفوعاً وحينئذ لا يلائم هذه القراءة لتمام الرسم.

و سادسها هب أنا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب تصويره غيره على ما لا يكون تصويره معلولاً لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الأشكال كالتربيع والتثليث وخواص الأعداد كالجذرية والمكعبية مع أنها معدودة من أنواع الكيف.

و سابعها أن الهيئة لفظ مشترك بين أمور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٦١

و الاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التأثير والتأثر وليس لها معنى جامع والاجتناب عن

مثـل هـذـه الألفاظ فـي التعريفـات لازمـ.
و يمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات لكن الأقرب أن يقال هو عرض - لا
يتوقف تصويره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله
اقتضاء أوليا - فبالعرض خرج الباري تعالى والجوهر وبالذي لا يتوقف تصويره
على تصور غيره - خرجت الأعراض النسبية فإن تصوراتها متوقفة على
تصور أمور آخر بخلاف الكيفيات فإنه لزم من تصوراتها تصور غيرها إلا
أن تصوراتها معلولة وتصورات غيرها ويدخل فيه الصوت إذ لا يتوقف
تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم
وخرجت الوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء أوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات
التي لا تنقسم فإنه لذاته يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء أوليا بل
بواسطة وحده المعالوم.
و أمـا تقسـيمه إلـى أنـواعه
فينحصر بالاستقراء في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة
بالكميات والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد تبين بصورة
التردد بين النفي والإثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما
له من الخواص طرق متعددة وحاصلها أن الكيف إن كان هو القسم الأول
فهو الأول وإن كان الثاني فالثاني أو الثالث فالثالث وإلا فالرابع والمنع عليه
ظاهر فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أن بعض الخواص
مما فيه خفاء - كتعبير الإمام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير
الشيخ عنها بما لا يتعلق بالأجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من
حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه أي جعل
الغير شبيها كالحرارة لجعل المجاور حارا أو السواد يلقي شبحه أي مثاله على
العين لا كالثقل فإن فعله في الغير التحريك لا الثقل.

قال الرازي وهذا تصريح منه بإخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع
تصريحه في موضعي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٢
آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة أنها من هذا الباب
وذكر في موضع آخر منه أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا
واليس يابس يجعل ل غيـــــل غيـــــره يابســـــا.
أقول وستعلم الجواب عن هذين الإشكاليين وكتعبيره عن المختصة بالكميات-
بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية.
قال الرازي هذا تضيع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة أنها تتعلق
بالمجردات- وبهذا اعترض على قولهم إن البحث عن أحوال العدد ما
يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا- هي الرياضيات بأن من جملتها البحث
عن أحوال العدد وهو ما يستغني عن المادة في الخارج أيضا.
أقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم أن العدد لا
يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس واسطة
الأبدان وربما يدفع بأن العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في
البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الأغراض
كالمساحة والجمع والتفريق والضرب- والقسمة وغير ذلك وفيه نظر.
و ربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وإن لم يختص به وكيفيات
العدد كذلك ويدفع بأنه حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق
بالأجسام أنها لا يتعلق بها أصلا وليس كذلك «١» بل المعنى أنها لا يتعلق
بها خاصة- بحيث يستغني عن النفوس.
أما الذي ذكره في بيان الحصر في الأنواع الأربعة فطرق أربعة.
الأول مـــــا ذكـــــره الـــــرازي
و هو أن الكيفية إما مختصة بالكمية «٢» كالاستدارة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٣

و الترييع والزوجية والفردية أو لا وهو إما أن تكون محسوسة أو لا
والمحسوس هو المسمى بانفعالات إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل

وبالانفعالية إن كانت راسخة وإن لم تكن محسوسة فإما استعداد نحو الكمال أو لا فالأول هو المسمى بالقوة إن كان استعدادا نحو اللانفعال ولا قوة وذهنا طبيعيا إن كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو المسمى «١» بالحال إن كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة إن كانت بطيئة الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بأن ما يكون كمالات لا بد وأن تكون كيفية نفسانية لأنه دعوى بغير دليل إلا الاستقراء. الثاني أن الكيفية إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا والأول مثل الحار يجعل غيره حارا والسود يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك وليس ذلك بثقل والثاني إما أن يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم أو لا يكون والذي لا يكون فإما أن يوجد للأجسام من حيث هي طبيعية أو في النفوس من حيث هي نفسانية. الثالث الكيفية إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا يكون كذلك والذي لا يكون فإما أن يتعلق بالكمية أو لا يتعلق والذي لا يتعلق فإما أن يكون هويتها أنها استعداد أو هويتها أنها فعل فالأول هو الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية- والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات.

الرابع أن الكيفية إما أن تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات أو لا يكون ذلك _____ون ك_____ذلك و حينئذ إما أن لا يتعلق بالأجسام وهي الحال والملكة أو يتعلق وذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٦٤

المتعلق إما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات أو من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكامل ضعيفة متقاربة القسم الأول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة أبواب

الباب الأول في أحكام كلية لهذا القسم وفيه فصول
فصل (١) في خاصيته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسمية
أما الخاصة المساوية التي تعم أفرادها
فهي أنها تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى - فإن الحار يجعل غيره
حارا والبارد يجعل غيره باردا والألوان يقرر أشباحها في البصر قيل هذه
الخاصية غير عامة لخروج الثقل والخفة ولأنه ذكر الشيخ في فصل
الأسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان أنه لم سميت الرطوبة واليبوسة
بالكيفيتين المنفعلتين أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا
واليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان - لا تفيدان ميل
نفس

أقول يمكن الجواب بأنهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة - فعلم
شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في أثناء تقسيم
الكيفيات أن السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فإن فعله في
جسمه التحريك وليس ذلك بثقل معناه أن فعل السواد في البصر لا كفعل
الثقل في جسمه - وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الإدراك وبينه في مادة
الجسم حيث إن الأول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح
بأن الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازي وكذا قوله في
الرطوبة واليبوسة إنه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه نفي
كونهما فاعليين مثل نفسيهما في المواد لا في القوى
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٦٥
الحسية كيف وقد صرح في كثير من المواضع أن كل محسوس مما له صورة
مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالألوان وبين الملموسات
كالثقل والخفة - وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المقدم.

و أما الخاصة الغير الشاملة فكثير
لا يحتاج إلّا إلى البيان.

كثير لكون أجزائه صغارا شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذلك القول في الروائح والملموسات كالحرارة والبرودة. وبالجملّة فاختلف الأشكال يوجب اختلاف الإحساسات والحواس إنما ينفعل من الأشكال لا من كيفية أخرى وهذا المذهب سهل الدفع فإن ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء أيضا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب - ثم الذي يميز اللون عن الشكل أن الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فأحدهما غير الآخر فإن قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز أن يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر أثرا ولآلة اللمس أثرا آخر قلنا الآثار الحاصلة في الحواس إن كانت أشكالا والشكل ملموس فالأثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف وإن لم يكن أشكالا فثبت القول بوجود كيفيات وراء الأشكال لأن صور الشيء ومثاله لا بد وأن يكون مطابقا له ومما يحتج به على إثبات هذه الكيفيات أن الألوان والطعوم والروائح فيها تضاد بخلاف الأشكال إذ لا تضاد فيها. حجة أخرى قالوا إن الإحساس بالشكل متوقف على الإحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه قالوا إن الإنسان الواحد قد يرى جسما واحدا - على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات. وأيضا السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الأشياء إلا انفعال الحواس ولا اختلاف الإحساسات إلا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٧
الأوضاع المختلفة
و الجواب أما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا بل هناك أطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الأخرى بالقياس إلى

القائم الناظر - فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة فيها لأن المرئي هو الوضع وليس الأجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس صدق اختلاف الإحساسات لانفعالات المنفعلات. و اعلم أن جماعة زعموا أن الكيفيات نفس الأمزجة وأن المزاج إذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين وإذا كان على حد آخر وبحال آخر كان لونا وطعما آخر - وليس سائر الكيفيات التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا آخر والذي يدل على بطلانه أن جميع الأمزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة ولا شيء من الألوان ملموسا فليس شيء من المزاج لونا. و أيضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والأمزجة متوسطة ليست بغاية فهي أمور غيـر الأمزجة الباب الثـانـي فـي الكـيفـيات الملموسة و هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والجفاف والبله والثقـل والخـفة وقد أدخل في هذا الباب الخشونة والملامسة والصلابة واللين فلنذكر كلا منها في هذا الباب وفيه فصول فصل (١) في حـد الحـرارة والبرودة قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٦٨

و البرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة أنها كيفية فعلية محركة لما فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيعرض أن يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات أي صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورا أوليا بل ذلك تابع للخاصية الأولى وهي التحريك إلى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود أولى من المذكور في الشفاء فإذا فعلت الحرارة فعلها الأولى يحدث بتخليها الكثيف تخلخلا من

باب الكيف- أي رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيده اللطيف من الأجزاء تكاثفا- من باب الوضع أي اجتماعا للأجزاء الوجدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية في الحرارة جعل الغير سببها لا مجرد أثر ما أعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الإمام. و بالجملة فالخاصية الأولية للحرارة هي إحداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثارا مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك.

و تحقيقه أن ما يتأثر عن الحرارة إن كان بسيطا استحال أولا في الكيف ثم يفضي به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يفرق المتشابهات بأن يميز الأجزاء الهوائية من النارية وبتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائية وإن كان مركبا فإن لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في أن الألفظ أقبل للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفة وبتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وأن أشد التحام البسائط فإن كان اللطيف والكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد- جذبه الكثيف إلى الانحدار وإلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وإن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد وإن كان غالبا جدا كما في الطلق حدثت مجرد سخونة واحتيج في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٦٩ تليينه إلى الاستعانة بأعمال أخر وعدم حصول التصعد والتفريق بناء على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات.

فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل أما أنها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه وأما أنها تفرق المختلفات فليس كذلك- لأنها لا تقوى على تفريق الأجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب- والحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات [المتخالفات] أيضا كما يزيد بياض البيض وصفرتها تلازما.

لأننا نقول أما تفريق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم أن يختلط بذلك أجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارا وأما فعلها في الحطب فلأن أجزاءها الأرضية متماسكة بالمائية فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الأجزاء اليابسة الرمادية وأما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسيلها بإعانة الحيل التي يتولاها أصحاب الإكسير وخصوصا إذا أعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ وأما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولو لا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية- وأما عقد النبض فليس جمعا له بل هو إحالة في قوامه ثم إن النار يفرقه عن قريب بالتقطير- ثم اعلم أن هذا التعريف وكذا نظائرها أعني التي للمحسوسات ليس بحد- فإنه غير مركب من المقومات ولا أيضا برسم لأنه التعريف بل لازم بين ينتقل منه الذهن إلى ماهية الملزوم وهما هنا ليس كذلك فإن من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات- إلى فهم أن المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما أفاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه الـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٠
و اعلم أن من القدماء من أنكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بأن

و اختلفوا في أن الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية أم لا.

قال الشيخ في القانون الحار الخارجي إذا حاول أن يبطل الاعتدال فإن الحار الغريزي أشد الأشياء مقاومة له حتى إن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية- فإنها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليس هذه الخاصية للبرودة فإنها إنما تتنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تتنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن أن يستولي عليها الحرارة الغربية فالحرارة الغريزية للقوى كلها- والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وحكى في حيوان الشفاء عن المعلم الأول أنه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الأسطقي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماوية فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الأسطقي واعتبر ذلك بتأثير حر الشمس في عين الأعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع النارية ويسببها صار الروح جسما إلهيا نسبته من المني والأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل أفضل المجردات والروح أفضل الأجسام. و زعم الإمام الرازي أنها هي النارية فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية إلى إبطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وإنما تدفع حر الغريب لأن الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة أفادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الغربية تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغربية فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغربية جزأ و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٢

الغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية.

أقول يلزم على ما ذكره أن يكون الشي ء عند انكساره وضعفه تفعل أفعالا- لا تقوى على شي ء منها عند كماله وشدته.

و أيضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشي ء عن المفسد المضر وبين أن يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن وأمراضها زمانا ولا شك أن الحرارة الأسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة أخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار أو يتسخن بالأهوية الحرارية أو بالحميات فالتى تقاوم هذه الأشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده إلى الصحة والسلامة بعد إشراقه على الافتراق والفساد ما هي أ هذه الأفاعيل تصدر عن النارية- التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انخلاعها كسائر الصور الأسطقسية كما هو المذهب المنصور أم هي صادرة عن لا شي ء أو عن البرودة التي لا فعل لها إلا القعود والسكون أو عن النفس والنفس لا يعقل إلا بواسطة القوى والكيفيات- فما أبعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما في كل منها من الترتيبات- والتشبيهات والتعديلات إلى الحرارة التي شأنها الإحراق والتفريق.

و أيضا الحار الأسطقسي كباقي الأسطقسات بطبائعها متداعية إلى الانفكاك مجبورة بالقسر على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي- باستخدام النفس أو الطبيعة إياه إذ قد ثبت في موضعه أن هذه الأفاعيل الطبيعية لا يتم إلا بشي ء من هذه الكيفيات الأربع سيما الحرارة ومن نظر حق النظر يعلم أن نسبة الحرارة إلى الطبيعة كنسبة الميل إلى القوى المحركة فكما أن طبيعة النار حارة الجوهر كما أن مفيد الوجود وجودي الجوهر فكذلك مبدأ الحرارة الغريزية نفسا كان أو طبعا طبيعة فلكية أو عنصرية يجب أن يكون حار الذات بذاته لا بحرارة زائدة بل ذاته

بذاته حرارة وحارة إلا أن تلك الحرارة نوع آخر أعلى وأشرف من هذه الحرارة وذاته بالحقيقة نار أخرى أجل من هذه النيرانات وهي محيطة بهذه لا إحاطة وضعية فقط كإحاطة السماء بكرة الأثير بل إحاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس فالتبيعة والنفس عنـدنا الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٣ حارتان غريزيتان ولها طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هي من جنس الأجرام السماوية غير قابلة للموت والبرد لكونها حية بالذات نعم قد تعدم ولا يوجد لا أنها تموت وفرق بين الفساد والعدم كما أنه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن أذهان أكثر المستقلين بالفكر فضلا عن المقالدين

فصل (٣) في ماهية الرطوبة واليبوسة وإنيتهما

ورد في كلام بعض المتقدمين أن رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه- ورده الشيخ بأن الالتصاق لو كان للرطوبة لكان أشد الأجسام التصاقا أشدها رطوبة فما ليس كذلك وإلا لكان العسل أرطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه وقال الإمام الرازي بأن المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم أن العسل أشد التصاقا من الماء إن عنيت به سهولة الالتصاق إذ لا شك أن الشيء كلما كان أرطب كان أسهل التصاقا من الماء وإن عنيت لشدة الالتصاق أو كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمها أن يكون الأدوم التصاقا أرطبا. و أيضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الأدوم أرطب بل

الالتصاق عرض من باب الإضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال.

أقول اعترض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على أن سهولة الالتصاق لا تعارض الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٤ في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال أصلا على أن ما ذكره- من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الاتصال محل منع.

و قد أورد على اعتبار سهولة الالتصاق أنه يوجب أن يكون اليابس المدفوق جدا- كالعظام المحترقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بأنه يجوز أن يكون ذلك لفرط مخالطة الأجزاء الهوائية وهذا إنما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق أعني البلة لو لا مانع فرط اللطافة لا على رأي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الأشكال بوجوه- منها أن النار أرق العناصر وألطفها وأسهلها قبولا للأشكال فيلزم أن يكون أرطبها وبطلانه ظاهر وأجيب بأن لا نسلم سهولة قبول الأشكال الغريبة في النار الصرفة وإنما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء. فإن قيل إذا أوقد التنور شهرا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة أو غالبية مع أن سهولة قبول الأشكال بحالها قلنا لو أوقد ألف سنة فمخالطة الهواء بحالها.

و منها أنه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالنيران ليس كذلك فليس رطباً هـذا خلطاً.

و الجواب أن ذلك إنما هو في الرطب بمعنى البلة فإن إطلاق الرطوبة على البلاء شائع.

و منها أنها توجب أن يكون المعتبر في كون الجسم يابسا صعوبة قبول الأشكال - فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبه لكونها يابسة.

و الجواب أن اللين كيفية تقتضي قبول الغمر في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمر ولا قبوله إلى الرطوبة واليبوسة والحق أن تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصق وتركه أولى. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٥

و أما اليبوسة فربما يقال في تحقيقه إن من الأجسام ما يتفرق أجزاؤه ويتعرك بسهولة إما لضعف تماسك الأجزاء بعضها ببعض وإما لتركيبه من أجزاء صغار مع صلابة كل منهما فالأول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم السريع التفريغ عسير الاجتماع. فظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة وأما بيان إنيتها - فاعلم أنا قد أشرنا إلى أن تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق وتركه أولى فإذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذلك اليبوسة لما مر. و أما إذا قلنا هي التي لأجله يسهل قبول الأشكال فهو كلام مجازي إن أريد به ظاهره فإن السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا منه.

بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الأشكال الغريبة - وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع إمكانه فعلى هذا يشبه أن يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا أيضا محسوسة بالذات بل كان الإحساس بها عبارة عن عدم الإحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه أنهما سواء فسرت بالقابلية أو بعلّة القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية أو وجودية فهي لا

يلزم أن تكون صفة زائدة على الجسم أما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية فظاهر وأما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلأن هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات لأن شأن الجسم قبول التشكلات- ولذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس أيضا وأما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية وجودية فلأنه لما كانت قابلية الجسم للأشكال حكما ثابتا لذاته استحال أن يستدعي علة زائدة وأما على تقدير كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم الحاجة إليه أظهر فنبت أن الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالأشبه أنها غير محسوسة ولهذا لا يقع الإحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حرق فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٦ الإحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء. «١» و اعلم أن الشيخ مال في فصل الأسطوانات إلى أن الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس أنها محسوسة قال بعض العلماء لعله أراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الأشكال ولا بالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق أعني البلة وهذا حسن والله أعلم بالصواب

فصل (٤) في اللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والبلة والجفاف

اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه أن يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الأول مع زيادة معنى فإنه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقّة أيضا تستلزمه إلا أن التخلخل يدل على الكبر بالتضمن وهي بالالتزام- ويقال التخلخل ويراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو ألطف منها وهذا المعنى غيّر مشغلتغل به هاهنا. ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل والانفعال

إلا بالعرض وقال في قاطيغورياس يقال التخلخل الانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما أكبر فالأول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الإضافة في الكم أو كم ذو إضافة وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها. و اعترض عليه بأن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول هناك هو بعينه الرقة المفسر هاهنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بأنه غير نافع في الفعل والانفعال إلا بالعرض مع أنه الذي فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما مع أن إثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعى والأولى أن يقال سهولة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٧ قبول الأشكال هي الرقة واللطافة فأما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الأشكال. و أما اللزوجة فكيفية مزاجيه غير بسيطة المعنى لأن اللزج ما يسهل تشكيله بأي شكل أريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج.

و أما البلة فاعلم أن هاهنا رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية- تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فإن نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابله لالبلة فصل (٥) في الثقيل والخفيف وفيه مباحث أولها أن الشيخ قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على أنه مبدأ المدافعة لا نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فإنه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة

لأنها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ولأن المدافعة تشدد وتضعف والطبيعة بحالها. و ثانيها أن لمن أثبت الميل أمرا غير المدافعة أن يقول الحلقة التي يجذبها الجذب المتساويان حتى وقفت في الوسط لا شك أن كلا منهما أثر فيها فعلا يمنع عن تحريك الآخر إياها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لأن فعلها إلى جانبي العلو والسفل وفعلها لو تم فإلى جانبيين غيرهما فثبت أن لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعة وغير القوة النفسانية. و ثالثها أن الخفة والثقيل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله الثقيل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٧٨ الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل - أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقيل عبارة عن نقطة - يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى أن ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله.

أقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض ولا صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لأن الثقيل لا يتحرك إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازي بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من أن فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور - ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرك إلى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمي إلى الفوق ثم إن قوله قوة [طبيعة] يدل على أن الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة أو ما به المدافعة. و رابعها أقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني و الطبيعي لا يكون إلا إلى جهة من الجهات والجهة الحقيقية اثنتان فالميل

الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الصاعد والقسري على خلاف الطبيعي وأما النفساني فقد يكون مستديرا- وقد يكون مستقيما وقد يختلِف ب_____ اختلاف الإرادات.

و خامسها أن الميل الطبيعي لا يوجد في الأجسام عند ما يكون في أحيائها الطبيعية_____.

قال الإمام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة إقناعية فضلا عن البرهانية. أقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج إلى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ولازمه عند عدم الممانع. و سادسها أن الميل قد يراد به نفس المدافعة و قد يراد به السبب القريب لها- وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها إليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي أو النفس عند الإرادة باستخدام الطبيعة وكما أن من الممتع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لأن الحركة الواحدة تقتضي قربا إلى موضع ما ويلزمه البعد عن خلاف الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٧٩

جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه إلى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء أريد بالميل نفس المدافعة أو سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي أورده الإمام الرازي على كلامي الشيخ في الموضوع _____ عين _____ من الش _____ فاء.

أحدهما ما قال في الفصل الذي تبين فيه أن بين كل حركتين سكونا بالفعل - ولا تصغ إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون في شيء بالفعل مدافعة إلى جهة وفيه بالفعل التثني عنها ولا تظن أن الحجر المرمي إلى فوق - فيه ميل إلى أسفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إليه إذا زال العائق - والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في

الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيد منها المتحرك من المحرك
يثبت فيه مدة إلى أن يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه وينحرق
به وكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي - فقله قوي عليه الميل
الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدأ
المدافعة أو قوتها بمعنى الإمكان الاستعدادي المقابل للفعل وأما الحلقة
السائكة مع أنها المجذوبة إلى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين -
لا وجودهما ولا وجود مبدئيهما القريبين.
و سابعها أن الميل كما يكون إلى الجهات المكانية كذلك يكون إلى المقاصد
الكيفية والكمية والوضعية

بل الجوهرية كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو
السبب القريب للحركة ينقسم إلى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع
المتحرك - فتتقسم إلى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه وإلى ما
يحدثه النفس كميل النبات إلى التزايد في الكم وإلى الاستحالة في الكيف كميل
العنب من الحموضة بل من المرارة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الصفرة
وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر
خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس والكل عندنا بسبب
الطبيعة سواء كانت مستقلة أو مقهورة للنفس أو مقسورة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٠
بأمر خارج لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس إلا الميل المكاني والقسري
منه يختلف الأجسام في قبوله والتعصي عنه بأمور ذاتية أو عرضية
فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالأقوى بحسب
الطبع أكثر تعصيا وامتناعا - من قبول الميل القسري والأضعف أقل امتناعا
والاختلاف العرضي إما لعدم تمكن الفاسد منه كالرملة الصغيرة أو لعدم
تمكنه من دفع الممانع كالتبويه أو لتخلخله الذي لأجله يتطرق إليه الموانع

بسبب هوله كالريشة أو لغاية أو غير ذلك. و ثامنها أنه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد

إحداهما بالذات والأخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة متحركة يحركه بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل أحدهما بالذات والآخر بالعرض كحجر يحمله إنسان يمشي فإنه يحس بتقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للإنسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين أحدهما بالطبع والآخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد ويضعف أما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالأكبر أشد ميلا من الأصغر أو في الكيف كالتكاثر والتخلخل فالأكثف أشد ميلا للهبوط من الألف والآخر وبالعكس للصعود وفي الوضع كاندماج الأجزاء وانتفاشها - وقد يختلف أيضا بأسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه وأما القسري فبحسب ما أشيرنا إليه.

إذا تقرر ذلك فاعلم أنه إذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري - يتقاوم السببان أعني القاسر والطبيعة فإن غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم أخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في إفنائها قليلا قليلا - فيأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الزيادة إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشد بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨١ من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى.

و قد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة - المنبعثة فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبعثة من

طباعه إلى أن تزول تلك الحرارة بأسباب خارجة شيئاً فشيئاً فيعود انبعاث البرودة من طباعه فإنه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون أبداً مكيفاً بكيفية واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه فتسمى حرارة وتارة أميل إلى تلك فتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة مع ما يعاونهما من الأمور الخارجية كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان - بل يكون دائماً ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسري أو طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة - كأنه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسري للماء أن خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي وكما في حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما في الحلقة التي تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن لأن بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها لا يجوز خلوه عنها.

و تاسعها أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهة واحدة

أحدهما طبيعي والآخر غريب أما الجسم الإبداعي الذي وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعي - كالأفلاك في حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء - وهي في غير أحيائها كان ذلك ممتنعاً لأن قاعدة الإمكان الأشرف دلت على أنها في أقصى الممكن من قواها الطبيعية فميولها بالغة إلى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج - وأما في غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فإن الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد أن يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨٢

و عاشرها أن المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتماداً

و يقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقيل إلى السفلى والخفيف إلى فوق وغير الطبيعي مختلفا ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى بأسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى اعتماد واحد بالنسبة إلى السفلى ثقلا وإلى العلو خفة وإن لم يكن له بالنسبة إلى سائر الجهات اسم مخصوص. و ذهب بعض آخر إلى أنها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة إلى جهتين ومنهم كالجبائي على أن الاعتماد لازما كان أو مختلفا غير ————— ر باق.

و قال أبو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الألوان والطعوم وقال الجبائي إن الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وإنما ولدهما الحركة- فإن من فتح بابا أو رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه في المقصد وأبو هاشم على أن المولد للحركة والسكون هو الاعتماد.

و استدلل أيضا بأن حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر المرمي لأنه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي إليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك- لجواز أن يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في أجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الأمر كذلك وإلا لزم الانفصال وإن أريد بالذات فالأمر بالعكس- إذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالأقرب لمن قال بالتوليد أن المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فإنه يولد أشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لأنه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده أوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم إلى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده للألم بشرط توليده تفرق الاتصال والأصوات بشرط توليد ————— ده المص اكة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٣
هذا تقرير مذهبهم في الميل وأما على قوانين الحكماء فقد علمت أن الميل
غير باق في المواضع التي ذكرناها وأنه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف
يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه
وإنما الباقي في كل جسم شخصي هو الطبيعة الجوهرية المقومة له وأما الذي
استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول إلى المطلوب من
أنه يفعل الإيصال لأنه المحرك والمدافع إليه- والمدافع هو بعينه الموصل
إليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل إلى
أن الوصول ولا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي بقاء الحركة بل استحالتهما لأن
المستدعي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعاً كان أو
قسراً أو إرادة وهو غير باق في زمان الوصول إلى المطلوب فلا يمكن الميل
المحرك إليه لاستلزامه تحصيل الحاصل.

و حادي عشرها أن الميل هيئة قارة
و إن وقع في بعض أفرادها تدرج وليس كالحركة التي لا يتصور إلا تدرجاً
لشيء كالأين والكم وغيرهما وذلك لأن الميل لا بد من وجوده عند
الوصلات إلى حدود مطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود في حد غير
منقسم كان موجوداً في آن وإن استمر قبله أو بعده أيضاً.
و ثاني عشرها أن لا تفاعل بين الثقل والخفة
إذ الثقل يوجب حركة الجسم إلى جانب المركز والخفة إلى جانب المحيط فكل
منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد
الجسمين إلى غاية التباعد يستحيل أن يجتمعا حتى يتفاعلا.
و قد علمت أن السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة إنما حصل من
تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل
هما منعلمان جميعاً في ذلك الزمان إلا في الطرفين ففي آن أوله كان آخر
زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى أزالته وفي آن آخره كان أول

زمان الميل الطبيعي وقد أحدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل
القسمي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٤
فصل (٦) فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها
فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وإنما يقع الاشتباه في مثل هذه
الأمر لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الأجزاء
والملاسة استوائها وهما من باب الوضع على أن المحسوس ليس مجرد
الوضع أيضا بل أمر آخر من صلابة أو لين أو حرارة أو برودة أو غيرهما
فليس من هذا الباب.

أما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع
تغير في سطحه منها وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين
نفس هاتين الصفتين لأنه موجود مع عدمهما ولأن اللين غير محسوس
بالبصر وهما محسوسان به- فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار وكذا
الصلب فيه أمور بعضها عدمي وهو عدم الانغمار وبعضها وجودي فمنه
المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها.
أما عدم فظاهر أما الشكل فقد علمت أما المقاومة فلو كانت صلابة كان
الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي
الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال والاستعداد واللاستعداد ليس مما يدرك
بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية.
و أما سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعني الأربع
الفعليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث
الأجسام الطبيعية.

و أما الكيفيات المذوقة وإن ناسب أن تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو
الملموس- لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا إرداف الكيفيات
المبصرة بهذا الموضع- استمدادا من فاعل الخير والجود واستجلابا لإفاضة

العلم وإكماله الوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٥
الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه فصول
فصل (١) في إثبات الألوان
ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقة للون أصلا

بل جميع الألوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة غيرهما
فإن البياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء - للأجسام الشفافة المتصغرة جدا
لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فإنه لا
سبب هناك إلا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار جمدية وكثرة
انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي - وأما
السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج أجزائه.
و الحاصل أن البياض هو راجع إلى النور والسواد إلى الظلمة وباقي الألوان
متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد إلى الماء نظرا
إلى أنه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح ولأجل هذا يميل
الثوب المبلول إلى السواد - والمحققون على أنها كيفيات متحققة لا متخيلة
وإن كانت متخيلة في بعض المواضع أيضا - وظهورها في الصورة المذكورة
بتلك الأسباب لا ينافي تحققها وحدثها بأسباب أخرى - التي هي باستحالات
المواد.

[كلام الشيخ في ذلك]
و اعلم أن الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثمانية الفن الرابع من
الطبيعيات أنه لم يعلم أنه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور أم
لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال إنه لا شك
في أن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكننا ندعي أن البياض قد
يحدث من غير هـذا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٦

الوجه بوجهه- أحدها كما في البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضا مع أن النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل أخرجت الهوائية عنه ولهذا صار أثقل.

و ثانيها كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يختلط الماءان فينقع فيه المنحل الشفاف من المرداسنج وبصير في غاية الإبياض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الإبياض فليس إبياضه لأنه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء وإلا لم يجف بعد الإبياض وكما في الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويك مع أن تفرق الأجزاء ومداخلة الهواء فيه أظهر. و ثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون تارة من البياض إلى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة إلى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة إلى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركيب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد ولم يكن اختلاف إلا بالشدة والضعف لهما. و رابعها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الألوان إذ لو لم يكن اختلافها إلا لاختلاط المشف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر وغيرهما إلا البياض لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربة. هذا تلخيص ما أفاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركيب بين السواد والبياض أقوى من دالتهما على أن سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أن في كل منهما موضع نظر لجواز أن يقع تركيب السواد والبياض على أنحاء مختلفة وأن يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٨٧

و العجب أن صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في

الصورة المذكورة أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض ولرؤية لون البياض أنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبته إلى السفسطة حاشاه عن ذلك. و منهم من نفى البياض وأثبت السواد تمسكا بأن البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ- ودفع بأن قولهم للأسود أنه غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل الاستحالة غير صادق- إذ كذبهم الشيب بعد الشباب وإن عنوا به على سبيل الانصباف فسببه أن الصبغ المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط وينفذ والمبيضات غير نافذة ونقل عن أصحاب الإكسير أنهم ينتقلون نحاسا كثيرا برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بأن مادة البياض تقبل الألوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على أن مادة البياض عارية عن اللون.

و دفع بأنه يجوز أن يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الأول ولزم سبب الثاني. أقول لا شبهة في أن القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن أن يتصف بلون آخر وكذا في السواد وسائر الألوان بلا فرق فإن فرق بأن انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا إلى الوجه الأول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من أضعف الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالأعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي. و ربما احتج بأن محل البياض يقبل جميع الألوان وكل ما يقبل الشيء يجب أن يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب أن يعرى عن الألوان كلها. و الجواب أن الصغرى كاذبة لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذي فيه فلا يلزم إلا عراؤه عن غير ذلك البياض وإن أريد بالقبول المجامع للفعالية منعنا الكبرى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٨٨
و هو ظاهر.

عدمه فعند انسداد الباب عن الإفاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا أو جوهرًا والسر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة- وشركة الهيولى كسائر الجواهر والأعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة- لو فرض حجاب بينها وبين مبدئه الفاعلي إلا بعد زمان وعقيب استحالة. و أما الذي ذكره ثالثا فجوابه أن المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود فإن مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم حين جسميته- فما ذكره مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته وإلا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية- ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم.

و الحل فيهما جميعا أن مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفاهيمات المختلفة قد تكون في الأعيان ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها وأما المذكور رابعا- فلأن مبناه أيضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرى رد الجوهرية والجسمية فصل (٣) في حقيقة النور وأقسامه النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بأنه كيفية هي كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر- تعريف بما هو أخفى وكأن المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعتزفون بأنه كيفية اختلافوا. فمنهم من ذهب إلى أنه عبارة عن ظهور اللون فقط «١» وقالوا إن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلفان مراتبهما بمراتبهما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٢

القرب والبعد عن الطرفين فإذا ألف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الأول وظن أن هناك بريقا وشعاعا وليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه أن ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة. فزعم أنها كيفية زائدة ولذلك إذا قوي البصر بنور السراج لم يراها وكذا نسبة لمعان السراج إلى لمعان القمر ونسبة لمعانه إلى نور الشمس من حيث إن لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه في نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا يحس بها. ثم إذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصير مغلوبا لظهور تلك الألوان فلا جرم يحس بها هــذا بيان مذهبهم. أقول لا بد أولا من تحقيق محل الخلاف في أن النور كيفية زائدة على اللون أو نفس الظهور سـ الظهور. فنقول من قال بأنه نفس الظهور فهو لا يخلو إما أن يريد به الظهور أو مجرد هذه النسبة والثاني باطل وإلا لكان الضوء أمرا عقليا واقعا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا أصلا لكن الحس البصري مما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والأمور الذهنية لا يؤثر مثل هذا التأثير فنثبت أن الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون أمرا وجوديا لكن بقي الكلام في أنه عين اللون أو غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليفنا على ضوابط الإشرافيين عند مقاوماتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الرأي على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم وأما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجـوده علـى وجـود

اللون والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة- الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسبية أو غير نسبية والأول باطل لأن النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد- والأول يقتضي أن لا يكون مستتيرا إلا في آن تجدد والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية. و الثاني أن البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضدا لبعضه وهو محال لأن ضد الضوء الظلمة.

الثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذي لا يكون مضيئا وكذا سائر الألوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور إذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر. الرابع أن الجسم الأحمر مثلا المضيء إذا انعكس منه إلى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معا إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد لغيره لمعانا سادجا. فإن قيل هذا البريق عبارة عن إظهار اللون في ذلك القابل. فنقول فلما ذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه أخفى ضوء المنعكس إليه وأبطله وأعطاه لونه نفسه. أقول أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها أن ينسب ويضاف إلى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد.

و قوله يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران
بالاعتبار كما أن الماهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغايران
بالاعتبار فإن الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام
والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٩٤
الظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا
الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة وقد مرت الإشارة إلى ضعف
الأدلة الموردة على إبطال كون الألوان غير زائدة على مراتب تراكيب الأنوار
فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح أيضا لو قال أحد
إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا
شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة.

و أما الوجه الثاني فهو أيضا مندفع بما مهدنا وبأن الألوان وإن لم
يكن غير النور - إلا أن مراتب الأنوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف
بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع
بين أعداد من النور وإمكانها وفعليتها وقوتها وضعفها وأصلها وعارضها
وأعداد من الظلمة أعني عدم ملكة النور وإمكانها وفعليتها وقوتها وضعفها
وأصلها وفرعها فإن هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها والمادة
منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والأعدام والإمكانات - فليس بعجب أن
يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الألوان التي نراها فيقع تلك
الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير
ومن قال بأن الضوء عين اللون لم يقل بأن كل ضوء عين كل لون كما أن
من قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه
أن لا يطرأ وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام
وبعضها أمور متضادة لكن بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أن
الموجودات متخالفة الأحكام وبعضها أشياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا

بما هي موجودات مع أن الوجود والماهية واحد وكذلك النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكي. و أما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بأدنى أعمال روية فإن عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شي ء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضي ء الملون قد يكون ضوؤه فقط وهذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٥

عند قصور «١» الضوء واللون أو قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس إليه على أن الكلام في مباحث العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضي ء إلى جسم آخر ضوؤه دون لونه ربما كان لأجل صقالته- فإن الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له إليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس إليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أو من أحدهما أيضا

فصل (٤) في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء ضوء المضي ء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياءً وإلا فعرض كالقمر ويسمى نورا آخذاً من قوله تعالى هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا أي ذات ضياءً وذا نور واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو أيضا ذاتي وعرضي والأول يسمى شعاعا والثاني كما للمرآة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضي ء لذاته كنور القمر ونور وجه الأرض الضوء الأول- وإن كان من مقابلة المضي ء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل

البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلاً أولاً وثانياً وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة- إلى أن ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدمي لأننا إذا أغمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئاً فوجب أن لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولأننا لو قدرنا خلو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٩٦

الجسم عن النور من غير انضيااف صفة أخرى ولا إضافة قوة إمكانية لم يكن حاله إلا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن أمراً وجودياً بل سلبياً محضاً _____ ا «١».

و اعلم أن الألوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ وأتباعه- والدليل عليه أنا لا نراها في الظلمة فهو إما لعدمها أو لوجود عائق عن الإبصار والثاني باطل فإن الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما إذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فإذا صار المرئي مستتيراً رأيت أنه لا يمنعك الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا التردد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية. و يدفع بأن اللون إذا كان في نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب أن يكون مدركاً وإلا لم يكن في نفسه مرئياً. و لقائل أن يقول لا شك أن اللون له ماهية في نفسه وله إنه يصح أن يكون مرئياً- فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم. و بالجملة للجسم مراتب ثلاث استعداد أن يكون له لون معين ووجود ذلك اللون وكونه بحيث يصح أن يرى فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا أصل وجود اللون. أقول والأولى أن يجعل هذه المسألة متفرعة على مسألة كون اللون عين الضوء أو غيره فإن كان من مراتب الضوء لم يكن موجوداً حالة الظلمة وإن كان غيره أمكن أن يكون موجوداً في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط

الإبصار _____ ار.

ت _____ ذنوب-

ربما يظن أن الظلمة من شرائط رؤية بعض الأجسام كالأشياء التي تلمع
بالليل _____ ل و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٧

نفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن أن يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع
مبصرة وذلك لأن المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء
كالنار نراها سواء كانت في الضوء أو في الظلمة وأما الشمس فإنما لا يمكننا
أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة وأما الكواكب واللوامع
فإنما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوءها وإذا
انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف وأما في الليل
فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا جرم ترى.
و بالجملة فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر
فظهر أن الظلمة ليست من شرائط هذا الباب
الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه فصول
فصل (١) في عللة حدوث الصوت
علته القريبة تموج «١» الهواء وسبب التموج إمساس عنيف أو تفريق عنيف
كقرع النقارة وقلع الكرياس فيحصل من كلا الأمرين تموج من جهة انقلاب
الهواء من القارع- أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد فيلزم
المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث
انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون إلى أن ينتهي ذلك إلى الهواء الذي
عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٨
الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعمه آخرون فإن التموج محسوس باللمس
لأن الشدائد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده والقلع والقرع محسوسان

بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التمتع بصوت ولا القلع والقرع وأيضا الشيء قد يعلم منه أنه تموج أو قلع أو قرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عند ما يكون الأمور الثلاثة مجهولة فهي غيــــــــــــــــر الصــــــــــــــــوت

فصل (٢) في إثبات وجود الصوت في الخارج

لأحد أن يقول إن الصوت لا وجود له في الخارج بل إنما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بأننا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته أيضا ومعلوم أن أثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب أن لا يدرك جهاتها كما أن اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به إلا حيث تلمس من غير أن يدرك الفرق بين وروده من اليمين أو من الشمال لأنها لا تدرك إلا حين انتهى إليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع التمييز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الأصوات علمنا أننا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ. و اعترض بأننا إنما ندرك الجهة لأن الهواء القارع للصماخ إنما توجه من تلك الجهة وإنما تميز بين القريب والبعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقــــــــــــــــوى وعــــــــــــــــن البــــــــــــــــعيد أضــــــــــــــــعف.

و دفع الأول بأن ذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالإذن الأيسر لانسداد في الإذن الأيمن وله شعور بالجهة والثاني بأنه باطل وإلا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكننا إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب أن يظن اختلافهما بالقرب والبعــــــــــــــــد.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٩٩

أقول لكن الإشكال باق بأن المدرك والمحسوس لا بد وأن يكون أمرا موجودا- عند المدرك حالة إدراكه والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وإن يكون ملاصقا له- وهيئة الصوت وشكل التمتع «١» وإن كانا موجودين عند

السامعة لكن صفتي القرب والبعد غير موجودتين عندها. و التحقيق أن يقال إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شي ء واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض فكما حدث فيه شي ء مما يمكن للنفس إدراكه بشي ء من الحواس من الهيئات ومقادير الأبعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فأدركت النفس له كما هو عليه

فصل (٣) في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصداء والطنين

والحرف

سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الأجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئة- يتأدى إلى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل أضداد هذه الأسباب وهي البمية وكلتاها محتملة للزيادة والنقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس.

و أما الصداء فحصوله لأن الهواء إذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل أو جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف إلى جانب الخلف ويكـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٠
شكله شكل الأول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها إلى الحائط أن يرجع القهقري- فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء وإذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع وأما الحرف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ ومعرضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمفروض في عبارة بعضهم. أقول والكل صحيح وجهه أن نسبة تلك الهيئة إلى أصل الصوت كنسبة الفصل إلى الجنس لا كنسبة العرض إلى الموضوع فهما موجودان بوجود

واحد وإنما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بأن يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل أي الزيرية والبمية احتراز عنهما فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فإن التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لأنها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالأولى به أن يكون احترازا عن مثل الغنة والبحوحة.

بقي الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعا- وفي أن الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة. قال بعض العلماء والحق أن معنى التميز في المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعا بل أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا خفاء في أن هذا التعريف وأمثاله التي للمحسوسات تعريف بالأخفى- بل المقصود مزيد توضيح للماهية الواضحة عند العقل وتنبئ به على خواصها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠١

فصل (٤) في تقسيم الحروف إلى صامت ومصوت وإلى آني وزماني

الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف ويسمى المصوتة المقصورة والألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها أعني الألف من الفتحة- والواو من الضمة والياء من الكسرة يسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لأنها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان إذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة.

و ليست الألف إلا مصوتا وإطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون هاهنا ما هي من خواص الأجسام بل الحركة عبارة

عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجة إلى مخرج إحدى
المدات فالإلى الألف فتحة وإلى الواو ضمة وإلى الياء كسرة ولا خلاف في
امتناع الابتداء بالمصوت.

إنما الخلاف في أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكّن
الصامت أيضا أو لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من إشباع حركة تجانسها
فلا يتصور إلا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لأن كل سليم
الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكّن وإن كان مرفوضا في لغة العرب
وينقسم الحرف باعتبار آخر إلى آني وزماني لأنه إن أمكن تمديده كالفاء
فزماني وإن لم يكن كالطاء فآني.
و إنما يوجد في أول زمان إرسال النفس كما في طلع أو في آخر زمانه كما
في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الأمرين وعروض الآني الصوت
يكون بمعنى أنه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء
والخاء ونحوهما - مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلطف بواحد منها أفراد
متماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا.
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠٢
و اعلم أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا
ومع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا.
الأول مثل ل بالفتح أو الضم أو الكسر.
و الثاني مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع
صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطوع الممدود في الوزن.
و اعلم أن الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة وعشرين في لغة العرب وما
سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي أنواع متخالفة يختلف أفراد كل
منها بعوارض مصنفة أو مشخصة أما التصنيف فكا لاختلاف بكونها ساكنة
أو متحركة مضمومة أو مفتوحة - أو مدغما أو مدغما فيه وغير ذلك وأما
التشخيص فكون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الآن أو في وقت آخر ويتلفظ

به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص وإيراد هذه المسائل أليق
بـ_____العلوم الطبيعىة

الباب الخامس في الكيفية المذوقة والمشمومات وفي إثبات عرضيتهما وفيه
فصل_____ول
فصل (١) في الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمة الطعم أو ذوات طعوم

و الأول هو التفه المشيخ وهو إما عادم الطعم حقيقة وإما عادمه حسا
فقط- فإن النحاس والحديد وأمثالهما مما لا يتحلل منه شيء يغوص في
اللسان فيدركه ولكن إذا احتيل في تحليليه وتلطيفه ينفصل منه أجزاء صغار
يظهر له طعم قوي وأما الذي له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة في أفرادها
تسعة أقسام- الحرافة والملاحه والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة
والقبض والحموضة- وذلك لأن ذا الطعم إما لطيف الجسم القابل أو كثيفة أو
معتدل_____ة والفاء_____ل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٣
في الثلاثة إما حرارة أو برودة أو قوة معتدلة بينهما فالحر إن فعل في
الكثيف حدثت المرارة وإن فعل في اللطيف حدثت الحرافة وإن فعل في
المعتدل حدثت الملوحة- والبارد إن فعل في الكثيف فالعفوصة وفي اللطيف
فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل إن فعل في اللطيف حدثت
الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه- فالحرافه أسخن الطعوم ثم
المرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر
مكسور برطوبة باردة لأن سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة
الطعم أو عديمته أجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة
باعتدال فإنها_____ا إن كثرت_____رت أم_____رت.

و مما يدل على أن المالح دون المر في السخونة أن البورق والملح المر
أسخن من الملح المأكول والعفص أبرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون
الفواكه الحلوة- أولا فيها عفوصة شديدة التبريد فإذا اعتدلت قليلا بإسخان

الشمس المنضج لها مالت إلى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل إلى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه أيضا.

و قد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه في الهندباء ويشبه أن يكون هذه الطعوم إنما يكون بسبب أنها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز. فمن الطعوم المتوسطة بين الأطراف ما يصحبه تفريق وإسخان ويسمى الجملة حرافة وآخر يصحبه تفريق من غير إسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من أحكام الطعوم وأما الزائد على هذا القدر فاللائق بإيرادها فيه علم

الط

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٤
فصل (٢) في الروائح المشمومة ليس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من
جها

أحدها جهة الإضافة إلى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة
الس

و ثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال طيبة ومنتنة من غير تحصيل
معنى

و ثالثها أن يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة
حامضة- كان الروايح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب إليها ويعرف فهذا
آخر الكلام في أحوال الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر في كتب القوم
كالشفاء وغيره.

كامل نحو أمر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الأولى ولا قوة الجواز فإن كل إنسان بالقوة صحيح ومريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي- وافرة من جهة أحد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء أن يقبل المرض أو أن يصرع غيره فقط كيف كان بل أن يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة أو يرجح- لا قبول الصرع على قبول الصرع والمصاحبة والمراضية والهيئة الصارعية والهيئة الانصراعية والصلابة المترجح فيها أن لا ينغمر واللين المترجح فيها أن ينغمر ————— ر م ن هـ ذا الباب انتهى —————.

ثم اعلم أنه لا خلاف في أن القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع وأما أن القوة على الفعل هل هي داخلية تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه والشيخ أخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فإذا أريد تلخيص معنى —————

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٦

جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنه كيفية بها يترجح أحد جانبي القبول واللاقبول لقابليها.

و أما بيان أن القوة على الفعل لا تصلح أن تكون داخلية تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولا إلى أن يعرف أصلا كليا وهو أن جهات الفعل دائما يكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء أثر إذا خلي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج في فعلها إلى قوة زائدة عليها وإذا فرض إضافة قوة أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إياها وإذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئا آخر إن كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولا قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعالية أولا وبالذات وللفاعلية

بالعرض- فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل إنما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا لشيء بعد أن لم يكن

فصل (٢) في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي

قال الشيخ في قاطيقورياس لمشكك أن يتشكك في أنه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث إن لا ينصرع أو من حيث ينصرع فإن كانت من حيث لا ينصرع يكون المثونة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو تأكد أحد طرفي ما عليه القوة الانفعالية في أن يفعل وأن لا يفعل لكنه يعرض أن يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الأقسام- إذ لا يصلح أن يوجد في الأجناس الأخرى أو يصعب وإن كان من حيث ينصرع فإن الشبهة الأولى تتأكد وكأنك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصارعية القوة الأولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الأشد والأضعف بل هذه ككمال لتلك من جهة مواتة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٧

الأعضاء نسبتها إليه نسبة شدة الذكاء والفهم إلى النفس الناطقة.

فنقول الآن المصارعة يجب أن يعلم أنها متعلقة بأمر ثلاثة أمر في البدن وأمر في القوة المحركة وأمر في القوة الدراكة أما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية بحبل المصارعة كمعرفه صناعة الرقص والضرب بالعود.

و بالجملة فهو من أصناف المعرفة بكيفية أفعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة وأما ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف العضل على إدراك الغرض في المصارعة فهاتان إما حالتان إن ضعفتا وإما ملكتان إن قويتا وتمكنتا وليس من الأمور البدنية الصرفة.

و أما الثالث وهو الباقي فهو أمر بدني يقوى وهو كون الأعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهة وتقرر أن هذا

الجنس هو استكمال استعداد أحد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما إذا وجد كان انفعالا بالفعل كالمراضية أو شديد الاستعداد لأن لا يوجد فيه وهذا كالمصاحبة. و بالجملة فإن هذه القوة إما أن يستكمل آخذة نحو التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة وإما أن لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية انتهى. و ربما قيل إن القدرة على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث إنها قدرة واعتبار من حيث إنها قدرة شديدة ومن حيث إنها فاعلة بسهولة فهي من حيث إنها قدرة فهي من الحال أو الملكة ومن حيث إنها شديدة أو فاعلة بسهولة فهي من هـذا النوع.

فأجيب كما في الشفاء بأن الذي فيه قوة أن ينصرع أشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع أشد ففيه قوة الانصرع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الأمرين حاصلة ولكنها في أحدهما أقوى وفي الآخر أضعف فهذا الاختلاف إما أن يكون في الماهية أو في العوارض فإن كان في الماهية وجب أن لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فإن الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج وإذا لم يكن الشدة موجودا آخر بل القوة القوية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٠٨
موجود واحد وهو بماهيته الوجدانية مخالفة للقوة الضعيفة فإذا كانت تلك الحقيقة داخلية في أحد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وإن كان الاختلاف بينهما في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود. و أما وجه بطلانه فلأنه يلزم أن يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة لا لقوة أخرى انضافت إليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصير بها أشد تأثيرا وفعالة وهذا محال وأما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القوة القوية إذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلية في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلية فإن مثل الشيء لا يمكن تحت جنس لم

يكن الشيء أيضا تحت ذلك الجنس. و مما يحتج به أيضا على بطلان مذهبهم أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق- فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومهما بجنسين وهو محال فثبت بهذا أن القوة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس فصل (٣) في تحقيق أن اللين والصلابة من أي جنس من أجناس الكيف قد مرت الإشارة في قسم الكيفيات اللسمية إلى أن أحدهما أعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللانفعال والآخر أعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدما للآخر أولى من العكس فإذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة- فهما إذن كقيمتان وجوديتان ولكن لأحد أن يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلاثة أشياء أحدهما عدمي والآخران وجوديان أما العدمي فهو اللانغمار وأما الوجوديان فأحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدميا لأنه علة الأمرين الوجوديين وعلة الوجودي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٠٩ وجودي فذلك الاستعداد أمر وجودي.

و أيضا فالانغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لأنه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لأنه متكتم وإذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع أن يكون هناك كيفية أخرى تفيد هذه القابلية لأن ما ثبت لذات الشيء لا يكون بعلة أخرى وإذا ثبت إن استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب أن يكون الاستعداد نحو اللانفعال لعله وجودية أو يستحيل أن يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد ولا أيضا زوال وصف عن المادة إذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة الاستعداد للانفعال فالاستعداد للانفعال أمر وجودي فمن هذه المعاني

يغلب على الظن أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة. أقول يمكن حل هذا الإشكال بأن تعريف الأشياء الواقعة تحت الأجناس المحصلة- قد يكون بأمور عدمية أو نسبية أو بشي ء يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه أي كون الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لأمر وجودي بصفة عدمية وكون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقولة أخرى وهي بمقولة أن ينفع فكون اللين والصلابة وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفية أعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف أحدهما بعدمي والآخر بوجودي من مقولة أخرى.

و أما قول القائل أن علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما متكما فممنوع إذ لا نسلم أن مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل وهي الانغمار وإن كفا لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فإذا لم يكف الجسمية مع المادة الأولى والكمية للانغمار فلا بد هاهنا من حالة وجودية أخرى هذا ما سنح لي في دفع الإشكال.

لكن بقي شي ء آخر وهو أن الاستعداد والاستعداد أمور عقلية كالإمكان والامتناع والوجوب ونظيرها فهي إما عدمية أو إضافية والإعدام ليست تحت مقولة والإضافات تحت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٠
مقولة الإضافة.

فبقي الكلام في أمور هي مقتضية لعدم أو إضافة لكن نعلم بالضرورة أنه إذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وإن لم يكن كيفية وجودية أخرى يسمى الاستعدادية وليس المخلص عن هذا إلا بأن يقال إن كون المادة بحيث يكون الإمكان الذي فيه نحو القبول أو اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية أو شدة كيفية حصلت فيها حالة غير الإمكان والجواز العقلي لأن ذلك غير

قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لأحد الطرفين بخلاف هذا الإمكان وغير نفس
الكيفية ولا داخلية فـ في باقي المقولات
القسم الثالث في الكيفيات التي توجد في ذوات الأنفس
و هي على الجملة منقسمة إلى الحال إن لم تكن راسخة وإن كانت راسخة
سميت بالملكة- قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا يجب
تغايرهما بالذات فإن الأمر النفساني في ابتداء تـ يكونه قبل صيرورته مستحكما
يسمى حالا فإذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكة فيكون الشخص الواحد
قد كان حالا ثم تصير ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير
رجـ

أقول من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغي أن ينظر في أمر الحال
والملكة في باب العلم فإن الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الأعراض
التـ في موضعها النفس.
و أما إذا صار العلم ملكة فلا بد أن يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير
جوهرًا فعالًا لمثل تلك الصور وأمثالها والفاعل كيف يكون متحد الهوية مع
المفعول كيف وهذا الاستحكام كمالية لما كان أولا حالا غير مستحكم وعندهم
أن الأشد والأضعف مختلفان نوعا فهما بأن يختلفا شخصا كان أولى.
و اعلم أنه إذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما أو قدرة ما فحصول
الصورة العلمية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١١

الثابتة لنفوس الأفلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والإرادة التي لها
وكذا علوم العقول- كما اشتهر عند متأخري الحكماء وقوم ممن قبلهم أنها
صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لأنها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة
الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد لصور حاصلة وليست أيضا
داخلة في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة ولا التي في الكميات
فيشكل الأمر فيها على قانونهم في تقسيم كيف إلى أنواع محصورة في

الأربعة فإذا أريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بكمال غير محسوس - ولا يؤخذ في حد الملكة القوة والقدرة بل هيئة ثابتة لا يحسن جنسها أو يؤخذ لها قسم آخر. —————

فيقال إما حال أو ملكة أو أمر آخر غيرهما لتدخل فيها الإرادة الكلية لنفوس الأفلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كمالات غير استعدادي يوجب ثابت لا يزول ويكسبون قسم الحيات والملكاة.

و اعلم أنه يندرج تحت هذا النوع أعني الحال والملكة « ١ » أنواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل وأما في كتب الصوفية فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمئة ونحوها فلنذكر من الأنواع التي جرت العادة بذكرها هاهنا كلا في مقالة إلا العلم فإنه لشرفه وغموض مسأله أفردنا للبحث عن أحكامه وأحواله بابا على حدة وأما سائر الكيفيات كالقوي والأخلاق فها نذكرها في فصول فصل (١) في القدرة القوية

قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من أنها حالة نفسانية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١١٢

للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقا أن يصح منه صدور كل ما يشاء وإلا لم يصح إطلاق القادر على غير الباري « ١ » جل اسمه من الحيوانات وغيرها فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة إمكانية - متساو نسبتها إلى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن إذا ضمنت المشية أي الإرادة « ٢ » إليها خرجت نسبتها عن صرف الإمكان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين إما واجبا إن بلغت الإرادة إلى حد الإجماع أو راجحا إن بقي التردد.

و أما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام

الآتم- فهي خارجة عن حدود الإمكان بالغة إلى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي إذا قيسَت إلى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها- ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية والمسببية بينها وليست نسبة قدرة الله تعالى إلى الموجودات كلها هذه النسبة أي الإمكان فقط لأنها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت- فقدرته تامة الفعل لأنها عين العلم والإرادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين إدراكه وإرادته لفعل أو ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت حينئذ فعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت أن نسبة القدرة التي هي في الحيوان إلى القدرة التي معها العلم والإرادة نسبة النقص إلى الكمال وكل ما يوجب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٣
في الناقص يوجد في التام إلا ما يرجع إلى القصور والفتور من الأمور
العدمية والإمكانية.

فلهذا يصح إطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وإن كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الآتم الأحكم بمعنى أن وجودا واحدا علم وإرادة وقدرة وكلها موجودة بوجود وحداني صمدي ولو كان الشرط في القدرة أن لا يكون عين الإرادة ولا مستلزمة إياها حتى يلزم أن يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية لمقدور لا لوجود ولا لعدم أو لا بد أن يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه أو بعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة فإن التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا وإذا شرط فيها كونها مع عدم الإرادة أو إرادة العدم لزم كونها ناقصة فإن القدرة إذا كملت جهات مؤثرته ومبدئيته وجب أن يقترن بالإرادة ووجب أن يوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة

فصل (٢) في الإرادة

و هي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه أن يكون معناها واضحا عند الفعل [العقل] غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما أن مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهي كشرب دواء كريهة ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيق يضره وفسرها المتكلمون بأنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متأكد إلى حصول المراد وقيل إنها مغايرة للشوق المتأكد فإن الإرادة هي الإجماع وتصميم العزم إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهي كما ذكرنا والفرق بينهما بأن الإرادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي.

قيل ولهذا يعاقب الإنسان المكلف بإرادة المعاصي ولا يعاقب باشتهاؤها و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٤

هؤلاء جعلوا مبادي الأفعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع أو دفع الضرر والشوق والإجماع المسمى بالإرادة والقوة المحركة.

و الأولون إنما أسقطوا الإجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد وفي جعل القصد والإرادة من الأفعال الاختيارية نظر إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بأن البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان - بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضرورة ومبادي الأفعال الاختيارية ينتهي إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطبعه القوة المحركة اضطرارا فهذه أمور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التي للأعضاء وأما إرادة الله فعند الحكماء - هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل.

فإن هذا العلم من حيث إنه كاف في وجود النظام الأتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها إرادة والعلم فينا أيضا إذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب وأخبار المخبر الصادق فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سببا لوجود الكائنات

فصل (٣) في حـد الخلق وأقسامه
الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الأفعال لأن القدرة نسبتها إلى الضدين واحدة كما سبق- وليس أيضا عبارة عن نفس الفعل لأنه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة- من غير روية كمن يكتب شيئا ولا يروي في كتابة حرف حرف أو يضرب بالعود ولا يروي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٥

في كل نقرة نقرة بل ربما يتبدل في فعله إذا روى لأن مبدأ فعله هذا بعد أحكام الملكة ليس روية بل شيء نسبته إلى الروية كنسبة الطبيعة إلى الفكر والطبيعة شيء مخالف للروية وإن لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبائع كالطبائع الفلكية إذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا روية والخلق كأنه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الإرادة الفكرية وكأنه أمر حاصل عقيب تعمل واكتساب فليس للأفلاك والمبادي خلق بل مبادي أفاعيلها كلها طبيعة أو عقل وليس الخلق أيضا يلزمه المبدئية للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكذلك ملكة العلم للعالم ليس أن يحضر المعلومات بل أن يكون مقتدرا على إحضار معلوماته من غير روية.
و اعلم أن كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية فهي من حيث إنها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف أو الاصطلاح أو الشرع أو رذيلة لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال

كمالات أخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي الفضائل للقوة العاقلة التي للإنسان وأضدادها هي الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الإنسانية كالشره والفجور والتهور والجريزة إلا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة فإن إفراط الشهوة كمال للبهائم رذيلة للإنسان لمكان نفسه الناطقة. و اعلم أن الحكمة بمعنى إدراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل. و أما غيرها من الملكات فلها طرفا إفراط وتقریط ومتوسط بينهما والفضيلة فـ في المتوسط ط لا فـ في الطـ رفين. أما الإفراط فلأن حصولها ضار لغيرها أعني ملكة العلم الذي هو أصل الفضائل- وأما تقریطها فلأن عدمها بالكلية أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي. و اعلم أن رعوس الفضائل النفسانية والأخلاق الإنسانية التي هي مبادي الأعمال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٦
الحسنة ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الأول التي إفراطها أفضل ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان همـ ا رذيلةـ ان.
أما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التهـ ور والجـ بن- وهـ اذان الطرفـ ان رذيلةـ ان.
و أما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخمـ ود وهـ اذان الطرفـ ان رذيلةـ ان.
و أما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه على بعض الناس وظن أن الحكمة العملية المذكورة هاهنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث

المنـافـي.

و زعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازي أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والآلام وجود دائمى والتجربة أيضا يقوي هذا الظن فإننا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرت زالت اللذة « ١ » فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتتهى لطيف لا يكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته وكذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنونين بالجراحات والمصائب والأمراض أفراح في كثير من أوقات اتصافهم بها فلا بد لحل الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٨ هذا الإشكال.

فنقول إما سبب هذا الظن فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات - وذلك لأن اللذة لا تحصل إلا بإدراك فهذه اللذات الحسية لا تتم إلا بإدراكات حسية - والإدراك الحسى سيما للمسي منه لا يكون إلا بانفعال الآلة عن ورود الضد وإذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسية وغيرها - إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعى فلأجل ذلك ظن أن اللذة نفسها هي ذلك الانفعال - وأما بيان بطلان هذا الظن فلأن الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنة - التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا إليها سابقا حتى يقال بأن النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق وألم الفراق وكذلك ربما يدرك مسألة علمية من غير طلب وشوق إليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشككة التي قد تعب في حلها حتى يقال بأن الاستلذاد لها لأجل زوال أذى الانزعاج الفكري وكذلك إذا أعطي له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا

طالباً لحصوله حتى يقال بأن حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب والشوق مع أن كل هذه الأمور لذية فبطل هذا المذهب. قال الشيخ في رسالة في الأدوية القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الإحساس بالحلو للحاسة الذوقية وبالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور «١» بالمتوقع النافع- وهو الأمل للقوة الظانة أو المتوهمة وكل كمال فهو أمر طبيعي وينعكس وكل شعور بأمر طبيعي للقوة فهو التذاذها له وربما يتفق في بعض القوى أن لا يلتذ إلا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذياً وإنما وقع هذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرف في كتاب سوفسطيا أن هذا أحد المغالطات.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١١٩

أما بيان هذا في مسألتنا هذه فهو أن من المدركات ما لا يدرك إلا عند الاستحالة- وهو مثل الملموسات فإن الكيفية إنما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها في الكيفية وينفعل عنها فإذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به إذ كل حس فهو باستحالة ما والشئ لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي أشد من حرارة الحمى المحرقة ويتأذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لأن حرارة الدق متمكنة من الأعضاء كالمزاج لها ومزاج الأعضاء يخالفها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والأطباء يخصون ما يجري مجرى الدق- باسم سوء المزاج المستوي وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف- وقد تبين أن السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الإدراك- وسبب اللذة عند ابتداء الخروج إلى الحالة الطبيعية هو حصول الإدراك ولما عرض أن كان حصول الإدراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض أن كان اللذة مع الخروج عنها فظن

أن ذلك سببها وليس الأمر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى.

و ذكر في القانون أن الوجدع الإحساس بالمنافي.

و قال في الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء أن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم.

و قال في فصل المعاد من المقالة التاسعة إن القوى تشترك في أن شعورها بموافقها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة- هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل قال فخر المناظرين اللذة والألم حقيقتان غنيتان عن التعريف.

إذ كما أن التصديقات المكتسبة يجب أن تنتهي إلى تصديق غني عن البرهان - وكذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها إلى تصورات غنية عن التعريف وكما أن القضايا الحسية لا يحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الإنسان بألمه ولذته فتصور هذه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٠

الأمر المتقدم على التصديق بها أولى بأن يكون غنيا عن التعريف بل هاهنا بحث لا بد منه وهو أن معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة أهي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك وبتقدير كونه مغايرا لذلك الإدراك أ هو معلول له- أو لشيء آخر وإن لم يوجد إلا مع ذلك الإدراك.

فهذه أمور لا بد من البحث عنها وإلى الآن لم يتضح عندي شيء من هذه الأقسام بالبرهان ولكن الأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافي لأن التجارب الطبية شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس ولو كان الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم وبه ثبت أيضا أن إدراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الألم انتهى أقول دعواه أولا بأن اللذة والألم والعلم أمور غنية عن التعريف كما أن علمنا بأن

لنا لذة أو ألما غني عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافي والملائم أو اتحادهما مع ذلك العلم. ثم استدلاله ثالثا على أن الألم ليس نفس الإدراك بالمنافي ولا مستلزما له أيضا- فهذا عجيب من مثله في الفضل والبراعة.

و أما البرهان على أن اللذة هي عين الإدراك بوجود الكمال وكذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والإنارة بعد تحقيق الإدراك والوجود والكمال أما الوجود فليس الأمر فيه كما توهمه هو ومن في طبقته وأتباعه من المتأخرين- من أنه أمر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وأمثالهما بل هو أمر عيني حقيقي يطرد به العدم فهو نفس هوية الشيء وبه يتشخص كل ذي ماهية والوجود مختلف في الأشياء ذوات الماهيات لأن وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس ووجود السماء غير وجود الأرض والوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت في أنواع الماهيات كذلك مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخيال الذي هو زوال الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٢١ ذلك الوجود منه شر له ووبال زوال كماله أيضا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فإن الوجود أو الكمال شيء وإدراك ذلك الوجود أو الكمال شيء آخر.

و أما العلم والإدراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير عبارة عن إضافة محضة بين العالم ومعلومه من غير حاجة إلى وجود صورة وإلا فلم يكن منقسما إلى التصور والتصديق ولا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه ولا أيضا حصل علم الشيء بنفسه إذ لا إضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من

التجرد للذات المجردة أيضا ضربا من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسة عن أصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار أيضا.

و هذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم الإنسان بذاته إذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فإن تلك الصورة علم ومعلوم وعالم أيضا لصدق مفهوماتها الثلاثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الإنسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالألوان الملمعة والأصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة- وقد يكون الصورة مضادة للعالم أو لبعض قواه فالأول كشعور الإنسان بصورة جهله وحمقه ورذائله. و أما الثاني فكاحساسه بالألوان الكدرة المظلمة والأصوات الكريهة والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة. فإذا تقررت هذه المعاني فعلم أن الوجود في نفسه خير وبهاء كما أن العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة وإذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون أيضا كمالاته إلا أن يكون مضرا ومضادا لكمال آخر له فإن وجود الحرارة لو أمكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٢٢

لأن كمالاتها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا إليها بالعدم لذاتها وكل صفة يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالاته بل شر وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدوم لوجوده فالشر بالذات هو العدم.

فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذة- لما مر أن الوجود خير سواء أدرك أو لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراك- كان إدراكا هو محض الخير كان لذة وبهجة إذ كل

أحد يعلم أنه إذا كان لشيء كمال وقوة كما يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة إذن عين الشعور بالكمال. و قولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا إثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات أن الوجود خير وإدراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكل إدراك يكون ذلك الإدراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك أو لبعض قواه وأجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته أو لأجل بعض قواه ولذلك إذا حصل للشيء أمر وجودي يؤدي إلى زواله أو زوال شيء من كماله أو كمال قواه وكان ذلك الأمر صورة إدراكية له فإدراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد لشيء إذا حصل كان ضارا له والإدراك الضار بالشيء ألم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار إدراكا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين أجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا وخيرا له وليس بألم. و أما إذا وقع تفرق اتصال في العضو اللمس وحصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الإدراكية عين التفرق كانت بعينها شرا وألما. و اعلم أن صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه إذ لو كانت نفس التفرق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٣

لم يكن ألما إذ لا ألم للهوى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في المعنى «١» لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا أيضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون ألما له ولا لذة لأن ما خرج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضد كمال له. و بالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال والألم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضد.

فثبت بالبرهان أن اللذة نفس الإدراك بالملائم والألم نفس الإدراك بالمنافي.
و أما استدلاله على أن الألم غير الإدراك بالمنافي بأن سوء المزاج الرطب
غير مؤلم مع أنه مؤلم مع أنه منافي.
فجوابه بعد تسليم أنه غير مؤلم أنا لا نسلم أن إدراكه حاصل لما هو منافي
له- فإن الألم إدراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الإنسان قوى متعددة
ربما كان منافي بعضها مدركا للآخر من غير أن يكون منافيا له ومدرك
بعضها منافيا للآخر من غير أن يكون مدركا له فلم يحصل فيه ألم ولأن
سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس للمسّي وإذا لم يكن حس لم يكن
ألم له وإن كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل أو التعقل فإن
تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مولما للخيال والعقل بل إنما المؤلم هو الإدراك
الذي لحامل ذلك المزاج اعنى القوة للمسّي التي له إن كانت موجودة غير
متبلدة ولا متخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متألما ذا
وجع لعدم الحس للمسّي الذي له هذه الآفة.
و بما ذكرنا ظهر اندفاع إشكال آخر وهو أن المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي
مما لا يلائمه بل يمرضه ويتنفّر عن الأدوية وهي مما يلائمه وينفعه فدل
على أن اللذة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٤
غير إدراك الملائم والألم غير إدراك المنافي.

و وجه الدفع أن الحلو ملائم لقوته الذوقية وليس آفة لها بالفعل بل قوة
وكمالاتها وكذا الأدوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وإنما عدم
ملائمة الحلو ووجود ملائمة البشع لأن ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافي
لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا نفع لا
لأجل إدراكيهما ولو فرض الإدراك للحلو حاصلا ولم يعرض أمر آخر كان
خيرا محضاً وليس آفة.
و لو أدرك البشاعة والمرارة ولم يعرض أمر آخر كان شرا محضاً وألما

والأمر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطاً موزياً أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوي البدن فلهذين الأمرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الإدراك————بين الأول————ين

فصل (٥) في إبطال القول بأن المؤلم الموجد في الجميع هو تفرق الاتصال قال إمام الأطباء جالينوس إن السبب الذاتي للوجع وهو الألم الحسي هو تفرق الاتصال فإن الحار إنما يوجع لأنه تفرق الاتصال والبارد إنما يوجع أيضاً إذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والأسود في المبصرات يؤلم لشدة جمعه والأبيض لشدة تفريقه والمر والحامض يؤلم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقييضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الأصوات القوية يؤلم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ. و بالجملة فالأطباء اتفقوا على أن تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع. أقول لا شك أن لفظه اللذة والألم عند العامة لا يطلقان إلا للحسي فقط بناء على عدم تفتنهم بنحو آخر من الوجود ولا شبهة في أن موضوع كل حس جسم لطيف - متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله أيضاً كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الألم إما زوال اتصاله بورود الانفصال أو زوال مزاجه بورود ض————د الم————زاج.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٥

فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس وأكثر الأطباء على أن السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف «١» سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتأخرين - منهم الإمام الرازي على العكس والشيخ على أن كلا منهما يصلح سبباً بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات واستدلالات أعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجودة في شرح العلامة الش————يرازي للقيانون. و استدلل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الأطباء بوجوه الأول أن تفرق الاتصال يرادف الانفصال

و هو عـدمي فلا يصلح علـة للوجـع لأنه وجـودي.
الثاني أنه لو كان سببا للوجع لكان الإنسان دائماً الوجع
لأنه دائماً في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لأن الاغتذاء والنمو
إنما يكونان بنفوذ الغذاء في الأعضاء والتحلل إنما يكون بانفصال شي ء من
الأعضاء_____اء.

لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم إذ لا يحس بألمه سيما وقد
صـار مألوف_____ا بدوامه.

لأننا نقول كل تفرق وإن كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لأن التغذية والنمو
شي ء غير مختص بجزء دون جزء وإذا كان كذلك فلو كان تفرق أجزاء البدن
غير مؤلم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لأن حكم الأمثال واحد ولما لم
يكن كذلك علمنا أن التفرق غير مؤلم لذاته بل إذا كان معه سوء مزاج.
الثالث أن التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الأثر متأخرا عنه بحسب
الزمن_____ان وال_____لازم باط_____ل
لأن قطع العضو متى حصل بآلة في غاية الحدة وبأسرع زمان لا يحس
بالألم إلا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٦
الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة أشد إيلا ما من
لس_____عة العق_____رب
لك_____ون التف_____رق في الجراحة أكثر_____ر.

و الجواب

أما عن الأول فبأن الانفصال ونظائره من الأمور التي تحدث- في
المواد القابلة عقيب استعداداتها بأسباب وشرائط ليست أعداما صرفة لا حظ
لها من الوجود- بل لها قسط من الوجود ولما هيأتها تحصل في الخارج كسائر
الماهيات الضعيفة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع
منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية- من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص

وقصورات واستصحابها إياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بأنفسها من الشرور « ١ » بالذات وكذا العلم بها - لأن كل علم متحد مع المعلوم به ولأجل ذلك صح عد الألم من الشرور بالذات. و من هاهنا يندفع الشبهة التي أوردها بعض المتأخرين على الحكماء - حيث حكموا بأن الشرور بالذات هي الأعدام لا غير مع أنا نعلم بالضرورة أن الألم وهو إدراك المنافي شر بالذات والإدراك أمر وجودي وذلك لأن الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء إن ذهنا فذهنا وإن خارجا فخارجا فكما أن وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان في الخارج وكذلك وجودات الأعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الأعدام فكذا إدراكات تلك الأعدام اعنى حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والإدراك من أفراد العدم بالذات - ولهذا يكون الألم شرابا لذات وإن كان من أفراد الوجود. و الحاصل أن حقيقة الوجود في هذه الأمور العدمية التي هي أعدام الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع ماهياتها في الخارج وكذا حكم شرية الآلام التي هي بعينها حضورها للمشاعر وخيريتها في كونهما متحدتين بالذات - متغايرتين بحسب المفهوم كالماهية والوجود فافهم ذلك واغتنم به فإنه كسائر نظائره

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٧

لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عما ذكره بأن الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو زوال الاتصال - ووجودي هو حدوث كثرة الاتصالات والمتصلات وهذا هو المؤلم دون ذلك العدم. أو نقول المراد من التفرق حركة بعض الأجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزمه لا محالة كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وأمكن إدراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج وإن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد أي الفاعل

لإعداد العضو لقبول الوجد لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الألم كسوء المزاج وهذا أجوبة جدلية. والتحقيق ما ذكرناه أولا وأما عن الثاني والثالث فبأننا لا نعني بكون تفرق الاتصال مؤلما أن نفسه مؤلم أو هو تمام علة الألم بحيث لا يتخلف عنه الوجد بل نعني أن الصورة الحسية من التفرق إن كانت في عضو حساس مع التفات النفس إليه والشعور به من غير أن يصير تلك الصورة مستمرة مألوفة لما مر من أن الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع- وكون التفرق أليما بشرط أن يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو أو اتصاله فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو أو مادته كماله اللائق به وحينئذ يجوز أن لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء- والتحلل صورة مدركية للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصورة مألوف لا يضر ولا يؤلم- أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقيّة الصحة والقوة وتبقيّة البدن عن الفضول.

و ما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الأحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في أجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على أن التحقيق عندنا أن التغذية والتنمية ليستا مسـ_____تلتزمتين لمداخلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٢٨
أجزاء الغذاء بين أجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث إثبات القوى النفسانية في علم النفس.
و أقول أيضا إن الإنسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته إلى هذا الحد الذي بلغ إليه عمره إلا هذا الوجود التحليلي فيمكن أن يكون دائم الألم لكن لما لم يدرك نحواً آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن أن لا ألم له ولذلك لو فرض إنسان قد أدرك ما لأهل النشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الأعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم

أثر التفرق الحاصل من ذلك السـمـ.
و اعلم أن لكل من هذه المذاهب وجه صحيح- أما الذي ذكره الأطباء فيمكن
تصحيحه بأن المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لأن هذه
الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين الوحدة فوجودها يتقوم
بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي للألم لأن إدراكه كما
مـر هـو الألسـمـ.
و أما مذهب مخالفيهم وهو أن المؤلم هو سوء المزاج فلأن نسبة الكيفية
المزاجية إلى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة إلى المادة والشئ شئ
بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده إلا بالعرض
حتى لو أمكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان حيوانا ف ضد كل
حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه ومن
حيث المادة اتصال آخر يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الأصل فالمضاد
المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.
و أما مذهب الشيخ ومن تبعه وهو الأصح الأحق فلأن التركيب بين المادة
والصورة اتحادي فصلاح كل منهما صلاح الآخر وفساده فساده

فصل (٦) في أن المؤلم أي نوع من سوء المزاج
اشتراط الشيخ في سوء المزاج المؤلم أن يكون حارا أو باردا لا رطبا ويابسا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٠
و أن يكون مختلفا لا متفقا.
أما الأول فلأن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية
دون الفعلية وأورد عليه بأنه إن أريد أنهما ليستا فاعلتين والمؤلم بالذات فاعل
فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال أو كليهما لكثير من الأمراض
فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر
السبب فيه وفي سوء المزاج الحار أو البارد وأما السبب بالذات بمعنى المؤثر
بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وإن أريد أن

الوجع إحساس ما والإحساس انفعال والانفعال لا يكون إلا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه بل إطلاق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملموسات- وعند خروجهما عن الاعتدال يكونا متنافيين فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون أَلْمُ.

ثم ذكر الشيخ أن سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لأنه قد يتبعه لشدة القبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات واعترض بأن الرطب أيضا قد يستتبعه بواسطة التحديد [التمديد] اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة إلى مكان أَوْسَ.

و أجيب بأن ذلك إنما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المــــادة لا الرطوبة نفســــة ها. و أما الثاني فالأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم و لذلك سمي بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الأصلي في عدم الإيلام وذلك لأنه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وأبطل المقاومة وصار في حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا إحساس فلا ألم وأيضا المنافات إنما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب لتحقق إدراك كيفية متنافية لكيفية العضو فيتحقق الألم.

و أيضا الدق أشد حرارة من الغب لأن الجسم الصلب لا يتسخن إلا عن حرارة قوية ولأنها تستعمل فيه مبردات أقوى مما يستعمل في الغب ولأنها تــــؤدي إلــــى ذوبــــان مــــفــــرط الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣١ من الأعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده صاحب الغب- وما ذلك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وأيضا المستحم في الشتاء يشمنز بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به ثم إنه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم إذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعده يستلذه ثم إذا

استعمل الماء الأول استبرده وتآلم به وذلك لما ذكرنا. و توضيح ذلك أن المنافاة وصف لا يتحقق إلا عند ثبوت أمرين ليكون أحدهما منافيا للآخر فإذا كان لعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كفيته فلا يخلو إما أن يكون الوارد عليه قد أبطل كيفية ذلك العضو أو لم يبطل فإن أبطل فلم يكن هناك كفيته بل هناك كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة فلا يكون الألم حاصلًا وأما إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفية العضو فحينئذ يكون المنافاة حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافاة حينئذ فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب في أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم وسوء المزاج المختلف يؤلم هذا ما قيل.

أقول في هذه شك وتحيق.

أما الشك فهو أن قوام العضو الشخصي بالكيفية الشخصية المزاجية فإذا ورد شخص آخر مناف لها في التشخص مساو لها في النوع وجب أن يبطل الأولى - وإلا لزم اجتماع المثليين بل المتنافيين في محل واحد فإذا بطلت الأولى فبأي قوة أدركت الثانية.

و أما التحقيق فهو أن الأولى وإن بطلت فصورته « ١ » المحسوسة حاضرة عند النفس وكانت مألوفة للنفس فيتأدى بورود الثانية الموجب لزوال المألوفة وقوام العضو في كل وقت بكيفية أخرى من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو .

و اعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك أصلاً وذلك إذا كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٢

حدوثه بالتدريج فإن الحادث منه أولاً يكون قليلاً جداً فلا يشعر به وبمناطاته وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعه فإنه لكثرتة يكون مدركاً ثم يستمر إدراكه

فصل (٧) في تفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض
كل من اللذة والألم ينقسم بحسب القوة المدركة إلى العقلي والوهمي والخيالي
والحسي وينحصر في هذه الأربعة عند البحث والتحقيق أما الحسي فظاهر
كتكيف العضو اللمس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة.
و أما الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام.
و أما الوهمي فكالظنون النافعة والأمانى المرغوبة كما قيل
أمانى إن تحصل تكن غاية المنى وإلا فقد عشنا بها زمنا رغدا
و أما العقلي فلأن للجوهر العاقل أيضا كمالات وأن يتمثل فيه ما يتعقله من
الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابتة
المتربة أعني نظام الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون
والأوهام بحيث يصير عقلا مستقادا وعند من تصير النفس بعينها متحدة
بالعقل الذي هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا ولذة وملتذا في باب
اللذة العقلية لا ذا لـ ذة فقط.
و بالجملة لا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهو مدرك لهذا الكمال
عند ذلك فإذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية وأما الألم العقلي فهو أن
يحصل لما من شأنه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو
ضده وأما من ليس من شأنه أن يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الألم.
ثم إذا قايستنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر القوى سيما الحس فالعقلية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٣٣
أكثر كمية وأقوى كيفية.

أما الأول فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يتناهى
وجوده—أدوم ف—لا ينقط—ع.
و أما الثاني فلأن العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول والحس لا يدرك إلا
ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية أكثر وأدوم وأتم وإدراكاتها
كذلك فاللذات التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند

التنبه لفقه د تل ك الكمالات.
و اعلم أن اللذة العقلية إذا كملت فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية-
لأنها حينئذ جوهر عقلي لا كيفية نفسانية.
فإن قيل الحسي من اللذة والألم أيضا ينبغي عدهما من الكيفيات المحسوسة-
دون الكيفيات النفسانية.
أجيب بأن المدرك بآلة الحس هو الكيفية التي يلتذ بها أو يتألم منها كالحلاوة
والمرارة وأما نفس اللذة والألم التي هي الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس
الظاهرة إلى إدراكها.
أقول هذا مما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لأن المراد باللذة والألم
ليس المعنى العقلي النسبي وإلا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه
النفس أو يتألم به وهما من جنس الإدراك والإدراك كما هو التحقيق هو
الصورة لا النسبة.
فالتحقيق أن يقال إن ما يعد من جنس الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في
مواد الأجسام لا الموجودة في آلات الإدراك من حيث هي آلات الإدراك وهذه
الموجودة في الحواس إنما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة
من باب إطلاق ماهية المعلوم على العلم كما يقال في العلم بالجواهر إنه
جوهر معناه أنه معقول من ماهية جوهرية مع أنه من الكيفيات النفسانية
فالعلم بالجواهر جوهر ذهني عرض خارجي نفساني كما سنبين في باب العقل
والمعقول فذلك إطلاق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٤

المحسوس على الحس أي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك
الصور كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوسا لأحد بإحدى
الحواس ولا يمكن إدراكها إلا بالنفس لا بالحس إذ لا توسط للحس في الحس
بل في المحسوس الخارج عنه.
فإن قلت فما قولك في اللذة البصرية فإن المحسوس بالبصر هو الأمر

الخارجي- إذ لو كان الإبصار بانطباع صورة المرئي في العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المفاسد. قلت مذهبنا في الإبصار أمر آخر غير المذاهب المشهورة فإنه يتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة أيضا ليست من جنس هذه الكيفيات- المسماة بالحسيات بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك غور هذا التحقيق فإنه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعد بيانه غير هـذا الموضوع.

و مما ينبغي أن يعلم هاهنا أنه نقل عن جالينوس أنه قال إن اللذة والألم يحدثان في الحواس كلها وكلما كان الحس أكثف كانت مقاومته مع الوارد «١» أكثر فكان الألم واللذة أقوى وألطف الحواس البصر لأنه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي ألطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والأذى في البصر إلا قليلا والسمع أقل لطافة من البصر لأن آتته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والأذى في هذه الحاسة أكثر منها في البصر ثم الشم أقل لطافة من السمع لأن محسوسه البخار وهو أغلظ من الهواء- فلا جرم اللذة والأذى في الشم أكثر منها في البصر والسمع والذوق أغلظ من الشم لأن آتته الرطوبة العذبة في درجة الماء فلا جرم اللذة والأذى في الذوق أكثر واللمس أغلظ من جميع الحواس لأنه في قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى وأبطأ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٥
فلا جرم صارت اللذة والأذى فيه أقوى.

أقول إن جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم منه أن يكون لذة الخيال أضعف من اللذات الحسية كلها إذ لا يتصور هناك مقاومة- وكذا اللذة العقلية وكأنه لم يدركها. ثم المقاومة وعدمها مما لا مدخل لها في أصل اللذة والألم بل لو كان ففي

دوامها- إذ لذة كل قوة بإدراك صورة ملائمة لها وألمها بصورة ضدها نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها أقوى وبعضها أضعف وبعضها ألطف وبعضها أكثف وأقوى الوجودات أقواها لـلـلذة. و لا نسلم أن ما هو أكثف فهو أقوى وما هو ألطف فهو أضعف ولا نسلم أيضا أن النار أضعف العناصر والأرض أقوى بل العكس في الجميع أولى وأحق عند التحقيق- فإن وجود الجن والشياطين أقوى من وجود الحيوان والإنسان ولهما أفاعيل شاقة وأعمال قوية لا يقدر على عشر من أعشارها البشر كما هو متواتر الصدق إجمالا وإن كانت الخصوصيات آحاديا وأيضا الفلك وما فيه لا شبهة في أنها ألطف من العناصر- وهي مع ذلك أقوى وأقوم منها من غير شبهة فإدراكها أقوى فيكون ألد فعلم أن الألفف أقوى إدراكا فيكون أشد إلـلـلذاذا. و أما حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت إدراكاتها لمدرجاتها أن المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه. ثم الغالب على بدنه الأرض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار وبعدها ابتدئ الأرواح والأفلاك والأماك فلهذا الغالب على أكثر الأفراد بحكم المناسبة الجنسية إدراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونيات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم التابعة لمدرجاتهم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٣٦ فصل (٨) في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشـفاء

الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا ألم.

و منها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فأما التي لا لذة لها ولا ألم فمثل البصر- فإنه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك ويلتذ

وكذا الحال في الأذن - فإن تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع أو يبصر بل من حيث يلمس فإنه يحدث فيه ألم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية. و أما الشم والذوق فإنهما يتألمان ويلتذنان إذا تكيفا بكيفية منافرة أو ملائمة. و أما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد تلتذ ويتألم بغير توسط كيفية من المحسوس الأول بل بتفريق الاتصال والتياحه انتهى ما قال الشيخ واعترض عليه بعض شارحي القانون وهو المسيحي بقوله هذا في غاية الإشكال.

أما أولا فإنه كان يرى ويعتقد أن المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس - فمذهبه في هذا الموضوع إما أن يكون هو ذاك أو لا يكون فإن كان الأول فيكون ناقض كلامه في البصر والسمع وإن كان الثاني فيكون قوله في غير السمع والبصر قسولا فاسدا. و أما ثانيا فلأن كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل أن يدركه غيره وبديهية العقل حاكمة بهذا وحينئذ نقول كيف يتصور أن يقال إن القوة اللامسة الحاصلة في الأذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون المذوق.

و أما ثالثا فلأن ذلك مناقض لحدة اللذة والألم فإنه حد اللذة على ما عرفت - بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات الحسنة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٧ لا اللسمية.

و أما رابعا فلأن إدراك هذه المحسوسات إما أن يكون لذة وألما للحواس أو لا يكون فإن قال بالأول يكون إدراك البصر للألوان الحسنة لذة وإدراكه للألوان الموزنية ألما وإن قال بالثاني فلا يكون لللمس لذة ولا ألم ولا للشم والذوق وإن كان لذة وألما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير

مرجح وهو محال لأن هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في إدراك المحسوسات الجزئية.

ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسألة أن يقال الملائم للقوة الباصرة الألوان الحسنة والقوة السامعة الأصوات الطيبة وكذلك في باقي الحواس وإن إدراكها لهذه الأمور لذة بناء على أن الإدراك حضور صورة المدرك للمدرك- وإذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له اللذة إذ لا معنى للذة إلا إدراك الملائم من حيث هو ملائم وكذا الألم وقال الإمام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق. فإن قيل لا شك أن الملائم للبصر هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حد اللذة بأنها إدراك الملائم. فنقول أما نحن فلا نساعده على أن في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الأعضاء آلات لها في هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال.

و أما على مذهب الشيخ فالعذر أن الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان بل إدراك الألوان أمر يلائم للقوة الباصرة- والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل إدراكه لذة والباصرة إذا أبصرت حصل لها الملائم الذي هو إدراك الألوان ولم يحصل له إدراك هذه الملائم فإنها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الأشياء وتدرك أنها أدركت تلك الأشياء فلا جرم يحصل لها اللذة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٣٨

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرك هي النفس لا الحواس- وفي هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه أنه ادعى أولاً حقيقة كلام الشيخ فقال ما حاصله أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلم كون المحسوس ملائماً للحواس كان إدراكها إدراكاً

و منها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فإن الإنسان يدرك لذة
الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس - ولا
يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت
في العصابة المستقرشة وإن كانت آلتا السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات
المسموعة والمبصرة لا لما قيل إن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها
بمحسوسها زمني وانفعال آلات البعض آني فالأول كاللامسة والذائقة
والشامة وأما الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم إلا على طريق الندرة كما إذا
نظرنا إلى ضوء قوي أو خضرة شديدة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه إلى غيره
فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية - وكذا في آلة السمع قد يبقى تكيفها زمانا
يسيرا كما يقال الصوت بعد في أذني.
فمراد الشيخ أن آلة الثلاث الأول تتفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث
يدركها النفس وتلتذ أو تتألم وآلة الأخيرين لا تتفعل عن محسوسها ولا يتكيف
بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ أو تتألم.
هذا ما قالوه وهو كلام رخو سخي لا شتراك الحواس في كون إدراكها أنيا -
وأما أن بعضها آني وبعضها زمني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل.
ثم إن الشيخ لم يذهب إلى أن آلتا السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسها بل
يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقي بمحسوساتها إلا أن السمع والبصر لا
يلتذنان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فإن
الذائقة تلتذ من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس
والسبب فيه ما ذكرنا من أن النفس تدرك لذة الثلاث من حيث يتكيف آلاتها
بمحسوساتها ولا يدرك لذة الأخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٠
و على هذا فالجواب الحق أن يقال لا نسلم أن مذهبه ذلك وسنده ما ذكرناه.
و أما فيما ذكره ثانيا فلأن الشيخ لا يقول إن المدرك للصوت العظيم واللون
المفرط لامسة الأذن والعين بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة

لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الأذن واللون المـــــــوذي فـــــــي لامسة العـــــــين.

و أما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما لا لأن إدراكهما آني لا زمني على ما قيل لبطلان ذلك بل لأنهما لا يتألمان من حيث يسمع ويبصر.

و أما فيما ذكره ثالثا فلأنه مبني على أن الملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات- وعلى أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لأن الملائم والموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون الموزي هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق.

و أما فيما ذكره رابعا فلأننا لا نسلم أنه إن كان ألما ولذة في البعض دون البعض- كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو إدراك النفس لذة الحواس حيث ينفع لآلاتها عن محسوساتها.

و أما الحق الذي اختاره فباطل لأن الملائم والموافق إنما يكونان للنفس لا للقوى- وأن القوة لا تدرك شيئاً ليقال إن إدراكها لهذه الأمور هي اللذة فهذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي أقول وفيه أبعث

أما أولاً فلأن ما ذكره من أن لا ملتذ ولا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فإن النفس ذات نشأت متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس وإذا اتحدت بالعقل يفعل فعله وإذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم أن فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة وإدراك المناسب بـــــــل لـــــــذة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤١

فيجب أن يكون لذة السمع والبصر بإدراك المسموع والمبصر كما أن لذة الثلاث البواقي بإدراك محسوساتها من غير فرق.

و أما ثانياً فلأن الفرق الذي ذكره من أن إدراك النفس للمحسوسين الأولين-

لا يكون حيث ينفعل الآلة وإدراكها للمحسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث ينفعل الآلة على تقدير تسليمه لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في إثبات اللذة لبعض الحواس وعدمها للبعض الآخر فإن كلام الشيخ ناص في وجود اللذة وعدمها للثنتين وكون محل الإدراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته فأى مدخلية لهما في كون أحدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ لذة النفس دون الحواس.

و أما ثالثا فلأن إدراك الحواس ليس إلا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بأن آلتى السمع والبصر قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في أن التكيف بصورة المدرك الملائم إذا كان إدراكا كان لذة لا محالة لأنه إدراك الكمال وإدراك كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك أن يكون إدراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما فما السبب فيما حكم بأن السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر - بخلاف البواقى. فإن قال السبب أن النفس تدرك لذة هذه الثلاث من حيث يتكيف الآلة ولا يدرك لذة الآخرين حيث يتكيف الآلة. قلنا لا نسلم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فإن حيث وحيث لا مدخل له فيما نحن بصدده إذ اللذة تابع الإدراك فالإدراك إن كان للنفس كانت اللذة لها وإن كان للحس كانت اللذة له. و أما رابعا فلأن منعه لكون الملائم لقوة الباصرة إدراك المبصرات غير وارد فإن الملائم لكل قوة إدراك ما يناسبها ولا شبهة في أن اللون والضوء كمال للمشرف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٢
و اللطيفة الجليدية مشقة وإدراكها كمال ملائم لها.

فالصواب في جواب المسيحي عما أورده ثالثا على الشيخ أن يقال للعين قوة لمسية وقوة بصرية لأن في جرمها ما يكون من باب الملموسات وفيه أيضا ما يكون من باب الألوان والأضواء وما يدرك بالعين كذا اللون المفرط وكذا الضوء الشديد أيضا فيه جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة فالإبصار بالباصرة واللمس باللامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والإدراك_____ين والم_____دركين.

و أما خامسا فالذي ذكره أخيرا في إبطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حقه والباطل إبطال ذلك الحق وكلام الشيخ أيضا حق لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الإشكال الوارد عليه وإني لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلاثة أعني المسيحي والرازي والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر أحد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من عليهِ_____من فضله وحكمته_____.

فنقول لتحقيق هذا المقام إن الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسماني تكيف بكيفية مزاجية من باب أوائل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالي من حدود تلك اللسمية وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا أو شخصا وبعدمه وله في هذه الكيفية كمال ونفس وله قوة مدركة لهذه الكيفية يسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه وأجزائه إلا ما شد والأعضاء الحسية كالعين والأذن واللسان والخيشوم أيضا داخلة فيما يسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما يسري تلك الكيفية اللسمية.

و لا شك أن اللذة هي إدراك الملائم من حيث هو ملائم والألم إدراك ضده من حيث هو ضده وقد مر أن الملائم لكل شيء ما يكون كمالا وقوة له وكمال الشيء يجب أن يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فإدراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللسمية التي في سائر الأعضاء

فيكون لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وإدراك ضدها يكون ألما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٣ إنما هما من جنس الملموسات وإدراكهما لذة ألم للقوة الحيوانية اللمسية التي لا يخلو منها ————— وممن ————— دركها حيوان. ثم بعد هذه الكيفية اللمسية وقوة إدراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة إدراكها ينحفظ بدنه ويبقى إلى غاية نشوه وكما أن بدنه من جنس الملموسات وكماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التي يغتذي بها- فللقوة الذوقية كمال ذوقي وبإزائه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب ولأجله ألم- وبعد هاتين الكيفيتين درجة كمالية من مدركات الشامة لم يحتج إليها أعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام إلا أنها مما يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخارية فلأن الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في إدراك الروائح الطيبة وألم في إدراك الشوائب المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلاث- مما يتصف به البدن الحيواني وأعضاؤه —————. و أما مدركات الباصرة والسماعة فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها ولا شيء من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لأن كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلماني وإنما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه وأطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر وماهيته.

و كذا الصوت الذي هو أبعد الأعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني ولا عضو من أعضائه ذا كيفية مبصرة أو مسموعة حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وإدراك ضده إدراكا للمنافي نعم إدراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة النفسانية الباصرة لا للعين وإدراك

الأصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للأذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين غير الملائم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف الملائم والمنافي للقوى الثلاثة الشمية والذوقية واللمسية فإنهما بينهما ملائم ومناف للأعضاء.

و بالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم ولـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٤
الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات والألوان ولهذا إذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك- والمطعوم يوما أو يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا أو طويلا يتضرر به ولا كذلك إذا بقي في غار مظلم قطع عنه الأنوار والألوان والأصوات إذ لا يتفاوت حاله اللهم إلا الحيوان الإنساني لمكان نفسه التي هي من عالم الأنوار وعالم النسب الشريفة العديدة فيلتذ عن رؤية الأنوار واستماع النغمات الموزونة ويتألم عن الظلمات والألوان الكدرة الموحشة وأما تضرر العين عن الضوء الشديد أو اللون المفرط- فمن جهة لامسة العين إذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد- أو برد شديد في الصورتين يتضرر بها العين وكذا كضرر الصماخ عن الصوت الشديد- فلأجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح إليه الشيخ لا أن اللامسة أدركت الضوء والصوت ولا أن الباصرة وأدركت الهواء الملموس أو السامعة لمست القارع من الهواء- فالملخص أن الملائم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية وآلاتها ومحالها التي هي أجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة.

و أما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع إدراكتهما- ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والأذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لذات وآلام ولا تثبت لهاتين لذة ولا ألم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندي في هذا المقام والله ولي الفضل

والعضو بهـا تعريف الشـي ء بنفسـهـ.
و لهذا ذكر بعضهم أن الصحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس- وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.
و اعترض بأن قوله تصدر عنه الأفعال مشعر بأن المبدأ تلك الملكة أو الحال- وقوله من الموضوع مشعر بأن الموضوع أعني البدن أو العضو هو المبدأ وأجيب بوجهين- أحدهما أن الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صـحيحة سـليمة.

و ثانيهما أن الموضوع فاعل واسطة بمنزله آلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصـدر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٦
لأجلها وبواسطتها الأفعال من الموضوع ولكن جعل البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير مرضي فإن البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا. و التحقيق أن القوى الجسمانية لا يصدر عنها أفعالها إلا بشركة موضوعاتها- لأن أفعالها كذواتها متقومة بالموضوع والمادة فالمسخن مثلا هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد أن الصحة علة لكون البدن مصدر الفعل السليم- وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني وأوضح منه في عبارة الشفاء لأن اللام في التعليل أوضح من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الوضوح.

و أما المرض فقد عرفه الشيخ بأنه هيئة مضادة للصحة أي ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة وهو عدم لست أعني من حيث هو مزاج أو ألم وهذا مشعر بأن بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه بعض الفضلاء.
و هو أن الحصة عنده هيئة هي مبدأ سلامة الأفعال وعند المرض تزول تلك

الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الأفعال فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وإن جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وإلا فالإشكال باق. و قيل المراد أن بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد ولا يمكن أن يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٧ و أن الشيخ قد صرح بذلك حيث قال إن أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة- ربما يشعر بأن المرض أيضا وجودي كالصحة ولا خفاء في أن بينهما غاية الخلاف- فجاز أن يجعلنا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة- سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة.

أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة- وإما اتصاف البدن بها فهو من مقولة أن ينفعل. و أما سوء التركيب فلأنه عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مغل بالأفعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لأن المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة أن

ينفع_____ل.

و أما تفرق الاتصال فلأنه عديمي لا يدخل تحت مقولة وإذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكره في المواقف- من أن سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال إما من المحسوسات أو الوضع أو عدمه [أو العدم] فإنه اختصار مخل كما قيل والعذر بأنه لم يعتد بباقي الاحتمالات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لأن قولنا سوء التركيب إما مقدار مخل بالأفعال أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للأقسام كما لا يخفى. و أما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة وهو أن تقسيمهم المرض بكذا وكذا فيه مسامحة والمراد منه منشأ المرض إما سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فالمقصود أنه كيفية نفسانية تحصل عند أحد هـ_____هذه الأمـور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٤٨
و تنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج أو المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع أن المزاج من الكيفيات المحسوسة
فصل (١٠) في الوسطة بين الصحة والمرض

ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الوسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحياة إلى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض- بل يصدق أنه ليس بصحيح ولا مريض فأثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ والأطفال ومن ببعض أعضائه أف_____ة دون البعض.

و رد عليه الشيخ أن الذي رأى أن بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحته ولا مرضه وإنما ظن ذلك لأنه نسي الشرائط التي ينبغي أن تراعى في

حال ما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشروط أن يفرض الموضوع واحد بعينه في زمان واحد بعينه وأن يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فإذا فرض كذلك وجاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطة فإن فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينة في زمان واحد وجاز أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال - التي يتم بذلك العضو والأعضاء سليمة وأن لا يكون كذلك فهناك واسطة وإن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب - إما لأنه أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس ولا واحد بينهما واسطة انتهى كلامه وهو قد اعتبر في المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمة إما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الأفعال أو عن هيئة لها يكون شيء من الأفعال الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٤٩ مؤثفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ.

و أما إذا اعتبر في المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمة بأن يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع أفعال العضو أعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مؤثفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بأن يكون بعض أفعال العضو سليما دون البعض وإن اعتبرت آفة جميع الأعضاء فثبوت الواسطة أظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض. و لأجل ذلك قال صاحب المباحثات ويشبه أن يكون النزاع لفظيا فمن نفي الواسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة في وقت واحد أو أوقات كثيرة - بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة وبالمريض أن لا يكون كذلك ومن أثبتتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة وبالمريض كون كل الأعضاء بحيث يكون أفعاله مؤثفة وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتناؤه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في أول

القانون أنه لا يثبت الحالة الثانية إلا لأن يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم إليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الأفعال سليمة دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض أعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والأطفال والنساء قهين فصل (١١) في الفرح والغم وغيرهما قد يعرض للنفس كفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من الأمور النافعة والضارة. فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى خارج البدن طلبا للوصول إلى المذاق والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى داخل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٥٠. البدن خوفا من موذ واقع عليها [عليه]. و منها الشهوة و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ. و منها الغضب

و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعا للمنافر طلبا للابتغاء. و منها الفزع و هو ما يتبعها حركة الروح «١» إلى الداخل خوفا من الموزي واقعا كان أو متخايلا. و الحزن و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلا قليلا. و منها الهيام

على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل إذا شبه بمرة
مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب إذا كانت صورها شبيهة بصور أجسام
مستقرة وكذلك الشيء الذي يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل
فلا يبقى شوق إلى تحصيله وأما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية
العسر بل يكون في محل الطبع فلأن الموزي إذا كان عظيما مثل الملوك
فإن اليأس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق إلى الانتقام في
النفس فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين
الشدة والفتور

فصل (١٢) في أسباب الفرح والغم
اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الأجسام الكثيفة
الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السماوات وهو
المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلاث في
اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والأجسام المادية مطية للقوى
النفسانية تسري بها في الأعضاء الجسدانية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٢

و جعل التعلق الأول من القوى النفسانية مختصا بهذا الروح وفائضا
ثانيا بتوسطه في الأعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الأخلط وبخاريتها كما
أن مادة خلقة الجسد من كثيف الأخلط وأرضيتها فنسبة الروح إلى صفوة
الأخلط كنسبة الجسد إلى كدرها وكما أن الأخلط إنما يتجوهر منها
الأعضاء لامتزاج بينها يؤدي إلى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول
الأحوال التي لم يستفد من العناصر كذلك الصفوة من الأخلط إنما يتجوهر
منها الأرواح لقبول القوى النفسانية التي لم يستفد من البسائط.
ثم إنك ستعلم أن المبدأ الإلهي عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه
وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما يقع
التخصيص بواحد أو وقت دون واحد ووقت آخرين من جهة تخصيص المواد

والأسباب الناشئة من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية- لأن لا يعترينا شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الأولية أعاذنا الله من ذلك- فاتفق الحكماء والأطباء على أن الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب ويسري صاعدا لطيفه إلى الدماغ وهابطا كثيفه إلى الكبد وسائر الأعضاء. ثم إن كلا من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل وإنما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد واستعداد جوهر المنفعل وضعفه. و الفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الإشارة إليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها أن القوة تكون بعيدة والاستعداد قريبا وأن القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح ويحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح.

فنقول إن الذي يعد النفس للفرح أمور ثلاثة

كما ذكره الشيخ في رسالته في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٣

الأدوية القلبية.

الأول كون الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف أما في الكم فهو أن يكون كثير المقدار وذلك لأمرين. أحدهما أن زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الأصول الطبيعية.

و الثاني أنه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه في المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لأن القليل ينحل به الطبيعة وتضبطه عند المبدأ أو لا يمكنه من الانبساط وأما في الكيف فأن

يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وأن يكون شديد النورانية وافرة جدا فيكون مشابقتها لجوهر السماء شديدة فهذه هي أسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب إذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح وإذا عرفت ذلك ظهر أن المعد للغم إما قلة الروح كما للناقهين - والمنهوكين بالأمراض والمشايخ وأما غلظته كما للسوداويين والمشايخ فلا يبسط لكثافتها وأما رقيقته كما للنساء والمنهوكين فلا يفي بالانبساط وأما ظلمته كما للسوداويين. الثاني أمور خارجية وهي كثيرة- قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة وأيضا منها معروفة ومنها غير معروفة ومما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور به والأسباب المفرحة والغامة ما كان منها قويا وظاهرا فلا حاجة إلى ذكره وأما الأخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم والدليل على إلذائه إيحاش ضده وهو الإقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريحه غم الوحدة. و في هذا الاستدلال نظر إذ لا يلزم من كون الشيء على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فإن الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل أن هذه قضية مشهورة وهي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٤

باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة أن يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيفا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالأمانى والمحادثات والاستغراب والاغتراب والتعجب والإعجاب ومصادفة حسن الإصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في أدنى شيء وغير ذلك. و أما الأسباب العامة الخارجة فمقابلات هذه الأمور المذكورة وهي مثل تذكر الأخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والأحقاد وما غاظ من المعاملات

والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الواجب عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الآخروية التي يجب السعي فيها ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه وأمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه- ثم التخيل بفوته في السوداوي مما يعين ذلك بإيراد الأشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم وإنما يقوى التخيل في السوداوي ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولإعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفية الرديئة المظلمة.

الثالث أن تكرر الفرح يعد النفس للفرح و تكرر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ أن كل فعل ذي ضد إذا تكرر فإن القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد يصير استعداده أشد. و بيانه بوجهين أحدهما الاستقراء فإن الجسم إذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا إذا أبرد وكذا إذا تخلخل وكذا إذا تكثف والقوى الباطنة تصير لها عند تكرر أفعالها وانفعالاتها ملكة قوية ما كان حالا وبمثل هذا تكتسب الأخلاق.

و ثانيهما القياس المأخوذ عن المشهودات فإن كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد إذا تمكن

مرارا نقص

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٥

استعداد القوة عليه للقابل له فيزداد في استعداد ضده الذي هو مناسبه. فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء والقياس المقبولي.

و أما التحقيق البرهاني فالكلام فيه أرفع من هذا النمط إذ المقصد أيضا ليس في الجلالة بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللامي الدائمي وإن كان ذلك أيضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ

فقال على طريقة البحث الطبيعي وهو أن الفرح يلزمه أمران - أحدهما تقوية
القوة الطبيعية.
و الثاني تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لأنه كيفية نفسانية والنفس متصرفة
في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط ويتبع [منبع] تقوي القوة
الطبيعية أمـــــة أور ثلاثـــــة.
أحـــــدها اعتـــــدال مـــــزاج الـــــروح.
و ثانيها كـــــثرة توليـــــدها بـــــدل مـــــا يتحلـــــل.
و ثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه أما تخلخل الروح فيتبعه أمران -
أحدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة
العادية إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه
الصفة أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجرام وامتتاع الخلاء.
و بالجملة انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذلك المياه -
فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح وأما الغم إذا تكرر اشتدت القوة عليه لأن
الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح.
أحـــــدهما ضـــــعف القـــــوة الطـــــبيعية.
و الثاني تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة
الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك أصداد ما ذكرنا فثبت أن تواتر
الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان
لا يعمل فيه من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٦
الغامات إلا القوى ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضد
مـــــمـــــا ذكـــــر
فصل (١٣) في ضعف القلب وقوته والفرق بين الأول وبين التوحش وكذا
بـــــين الثـــــانـــــي وبـــــين النـــــشـــــاط
و اعلم أن هاهنا حالة هي ضعف القلب وأخرى هي التوحش وضيق الصدر

و أما الرابع

فلأن اللوازم البدنية متخالفة لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول الموزني الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول الموزني الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية_____ة.

و أمــــا الخــــا مــــس
فلأن الأسباب الاستعدادية متخالفة فإن ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بإفراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه فصل (١٤) في سبب عروض هذه العوارض البدنية لأجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية_____انية

اعلم أن العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كل ما يعرض في أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه «١» ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الإنسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب أعلاها النفس وأدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم وأوسطها الروح فكما سنج في النفس كيفية نفسانية يتعدى أثر منه إلى الروح وبواسطته ينزل في البدن وكلما يسبح حالة جسمانية للبدن يرتقي أثر منه بواسطة الروح إلى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية بينهما بوجه- وكما أن جوهر أحدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفه لكيفها وانفعاله لانفعالها واستحالتها لاستحالتها وهكذا حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فإذا طرأت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية أو خيالية مثلا وهو كما علمت صورة كمالية علمية أو خيالية يطرأ بسببها انبساط في الروح الدماغ المعتمد ويتوسطه للبدن اهتزاز الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٨ و ظهور للدم الصافي واحمرار للوجه.

و إذا طرأ على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل ويتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما أن الروح مطية

للقوى النفسانية فالدم أيضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة إلى الخارج وتارة إلى الداخل وذلك إما دفعة وإما قليلا قليلا والحركة إلى الخارج قد يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة إلى الداخل قد يكون للألم والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر ومما يجــــري مجــــراه.

ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطء وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلهما وكذا متفاوت الحركة في هذه المعاني بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة إياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم إلى الخــــارج دفعــــة.

و ربما ينقطع مدده أو ينطفئ بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا إذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح المفرط وإن كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما وربما يؤدي إفراطه إلى زوال الروح بالكلية وكذا الحال في الحركة إلى الداخل ففي الفزع الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيهما أيضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق أن يتحرك إلى الجهتين في وقت واحد إذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب وحزن فيختلف الحركتان ومثل الخجل فإنه ينقبض أولا إلى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى الخــــارج ويحمر اللون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٥٩ فصل (١٥) في مناسبة ما بين شي ء من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات

قال الشيخ الدم الكثير الصافي إن كان معتدل القوام والمزاج أعد للفرح- لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع وأما إن كان كثيرا وصافيا ومعتدل القوام- لكنه زائد في السخونة أعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة

حركته فأما إن كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام بارد مائي أعد للجبن ولضعف القلب لأن الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة إلى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل أما الغم فلما يتولد من الروح الكدر وأما الغضب فليسرعة اشتعاله لحرارته وأما ثبات الغضب فلأنه كثيف إذا تسخن لم يبرده.

و أما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون أسرع هيجانا وأسرع انحلالا لأن الروح المتولدة عن ذلك الدم أشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف وإذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر إذا كان زائدا في الحرارة وهو في النواذر كان صاحبه غير محزان ويكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه أقل لأن المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لأن الغضب حركة إلى الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب- وهذا الإنسان يكون غضبه في الأمور عظيما ويكون شديدا لتسخن روحه ولذلك بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد غضبه ويكون جنبه إلى حد ويكون بليدا في كل أمر سالما لأن روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر والزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٠

محزانا ساكن الغضب إلا في أمر عظيم وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله في سائر الأوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقودا.

قال الشيخ في سبب شدة الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في
السوداوي
أما الأول

فلأن الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ شديدة النورانية وذلك هو السبب الأول وسببته للفرح أن الروح إذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من أدنى سبب من المفرحات فإن المستعد للشيء يكفيه أضعف أسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فإنه يشتعل بأدنى نار لا يشتعل الحطب بأضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به أنه يفرح لذاته- وليس كذلك لأن حدوث أثر لا عن مؤثر محال.

و السبب الثاني

أن تلك الأرواح يكون الدماغية منها شديدة الرطب وشديد التموج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا يذعن للتحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا يذعن للتشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل- أن يستعمله في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها إعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها. و إذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغولة بما يرد عليها- من الأسباب الخارجية ولذلك تأثرها من الأسباب النافعة في اللذة أكثر من تأثرها من الأسباب النافعة في الجميل ومن النافعة في الحال أكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي بحسب الظن أكثر من الذي بحسب العقل.

و السبب الثالث

أن الحس الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فإن العقل إذا استصغت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما في العلوم الهندسية وإذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبلية- والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تأثر المفرحات اللذيذة والعاجلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦١
و الحسية ولأن استعداده شديد فيكفيه منها أدنى سبب كما للصبي فيظن أنه يفرح بلا سبب وذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثة.
أحدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف.

و ثانيها اندفاع الأفكار العقلية عنه التي ربما يكون أسبابا للغم.
و ثالثها استعمال تخيله وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي أسباب
اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه.
أقول هذه الأمور المذكورة إذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لإقدامه
على فعل الشرب وأما إذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الأسباب بل
كلها باعثا لإعراضه عنه وإن لم يصل إليه حكم الشريعة الإلهية سيما وقد
نص على تحريمه وتقبيحه بأبلغ تأكيد فإن الإنسان مخلوق للنشأة الثانية
وكماله العقلي إنما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة ورجوعه عنها إلى جوار
الله وعالم ملكوته وذلك بمطالعة العقليات الدائمت والابتهاج بها دون
الحسيات والذاتيات والتلذذ بها.
و أما الثاني فهو غم السوداوي فلأن حاله بالضد من ذلك والأسباب في حقه
أضداد لتلك الأسباب فإن جوهر روجه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفع
من الأسباب المؤذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوي التخيل مصروفا في
الأمور البعيدة المستقبلية لأن روجه التي في البطن الأوسط من الدماغ تخفف
حركتها بجفافها لما يفيد السوءاء من اليأس.
ثم إنه لقوة تخيله تصور الأشباه والمحاكيات للأمور الموحشة والغامة فكأنه
يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه وأكثر ما في هذه الفصول
إنما نقلناها عن المقالة التي جمعها الشيخ في الأدوية القلبية.
و هذه المسائل وإن كانت أنسب بالطبيعيات إذ كان المنظور إليه فيها ما
يعرض الجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها إلى نحو الوجود لأنواع
الكيفيات النفسانية وأحوالها وعوارضها وما يطابقها وما يوازيها من أحوال
الجسم وعوارضه وهذا هو المقصود.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦٢
آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات
القسم الرابع في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه ثلاث مقالات

و قبل الشروع فيه ————— نورد بحثين
الأول في معرفة حقيقة هذا النوع

و هي أنه كيفية تعرض أولا للكمية وبواسطتها للجسم.
فإن قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض أولا للجسم
الطبيعي فإنه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة قيل الأمور العارضة
لكمية- منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي
كمية لشيء مخصوص- كالقطوسة وهي التعيير العارض لمقدار جسم
مخصوص هو الأنف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية
عند كثير من العلماء.

و أما أنا فأقول أما الكيفيات النفسانية فمعلوم أنها ليست من عوارض الكم-
وأما الاستعدادية والاستعدادية فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل
يحملها المادة المنفصلة بتوسط صورة توجبها وأما المحسوسة فهي أيضا مما
يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل فلا بد أن يكون
المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلا.
فيرد الإشكال علينا في أمرين أحدهما الخلقة أنها من أي الكيفيات فأقول
الخلقة يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقية لأنها ملتزمة من أمرين من الشكل
وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة
وثانيهما اللون فإن حامله هو السطح كما عرفت فإن الجسم بنفسه غير ملون
بل معنى كونه ملونا أن سطحه ملون فإذا يتوجه هاهنا أن يكون اللون وكذا
الضوء داخلين في هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان
تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلية
تحت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦٣
جنسين وهو محال وهذا الإشكال مما استصعبه بعض.
فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه

المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئاً
ولـ_____يس ك_____ذلك.

و البحث الثاني في أقسامه وهي أربعة

في المشهور الأول الشكل وهو ما أحاط به حد أو حدود إحاطة تامة
والزاوية وهي ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطة أو ما أحاط به سطح أو
سطوح ينتهي بنقطة أو يتلاقى عند نقطة إحاطة غير تامة.
الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاستدارة.
و الثالث هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون
والشـ_____كل.

و الرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير
والتكعيـ_____ب.

ثم المسائل المهمة التي يجب أن يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه
أحدها أن يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من الرسم
المشهور وثالثها تحقيق الحال في أن الشكل من الكيف وليس من الوضع
ورابعها حال الزاوية أنها في أي مقولة هي واقعة وخامسها حال الخلقة وأنها
كيف وقوعها في جنس واحد- من أنواع عند القائلين به وسادسها حال ما
يجري مجراه إذا اتفق إن كان يصدق عليه مقولتان فإلى أيهما ينسب الواحد
الحاصـ_____ل من الجملـ_____ة.

أما البحث عن المعرفة فقد أشرنا إليه فیدخل في التعريف الشكل والاستقامة
والانحناء والتسطيح والتحديد والتكعيب والتقعير والزوجية والفردية وأما
الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه وكذا أشرنا إلى وجه الدفع في انتقاض
التعريف بالخلقة- من أنها ليست ذات وحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة
حقيقية فلا بأس باندراجها تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك وإلا
لزم كون الخلقة بالذات من هذا النوع وإن كان أحد جزئيه من نوع آخر.
فقال إن الأمور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية نفسها لا بشرط

أنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٤

كمية لشيء ومنها ما يعرض للكمية في نفسها بشرط أنها كمية لشيء
فيكون الكمية هي المعروض الأولى له في ذلك الشيء ثم الشيء فيليس
إذا كان لا يعرض له أمر - إلا وهو كمية شيء يجب أن يكون إذا عرض له
الأمر لم يكن عروضه أولياً فإنه لا سواء قولنا إن الكمية يعرض له الأمر
عند ما يكون في شيء وقولنا إن الكمية إنما يعرض لها الأمر لأنها في
الشيء الذي عرض له الأمر كما لو قال أحد في النفس لا يعرض لها
النسيان إلا وهي في البدن لم يدل ذلك على أن النسيان إنما يعرض للبدن
وبتوسطه للنفس كما أن الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى
النفس ثم اللون حامله الأول هو السطح كما هو المشهور.
و تحقق في العلم الطبيعي أن الجسم في نفسه غير ملون بل معنى أنه ملون
أن سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته أو ما يحيط به
السطح وهذا الشيء هو الشكل وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية
لجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فإذا الخلقة تلتئم من أمرين حاملهما
الأول هو الكم ويسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ.
وقد عرفت ما فيه وأما سائر الأبحاث فيجيء في بعض الفصول
المقالة الأولى في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول
فصل (١) في حقيقتهم
قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث أي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على
سمت واحد أي لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض وهذا التعريف منسوب
إلى أقليدوس - وقد عرفت أيضاً بكونه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وهذا منسوب إلى أرشميدس - ويرد الإشكال إما على تعريف أقليدوس فللزم
الدور فإن كان النقطة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٥

المفروضة أو الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو معنى الخط المستقيم بعينه وإما على تعريف أرشميدس فبأن المستدير يمتنع أن يصير مستقيماً فإذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما وإذا امتنع التطابق امتنع الحكم بأن أحدهما أقصر أو أزيد وسيأتي ما فيه. و الحق أن المطلوب بديهي والتعريفات للتبنيه على بعض الخصوصيات وقد عرفت أيضاً المستقيم بأنه الذي يطابق أجزاءه بعضها بعضاً على جميع الأوضاع فإن المستدير إذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه في بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما في غير جانب محدب الآخر. و قد عرفت بوجه رابع وهو أنه الذي إذا ثبت نهايته وأدير لم يتغير وضعه - يعني أنه إذا قُتل لم يتغير وضعه وأما القوس فعند القتل يتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها وبوجه خامس هو ما يمكن أن يستر طرفه وسطه إذا وقع طرفه في مقابلة إحدى العينين بعد ضم الأخرى والمناقشة في كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي

فصل (٢) في معرفة الدائرة وإثبات وجودها

اعلم أن هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفعَل وبعضها للمتصل أما التي للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج إلى حجة كالزوجية والفردية وغير ذلك وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب وأما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض أولى بأن يكون عرضاً وأما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضرورياً بينا وليس للمهندس أن يبرهن على وجودها جميعاً بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم ويبرهن على وجود الباقي كما في القياسات الاستثنائية التي مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٦٦

موضع آخر فإن سائر الأشكال إنما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها فإن المثلث الذي هو أول أشكالها المسطحة يصح وجوده إن صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الأشكال المسطحة والمجسمة.

و أما الكـ
فإنما يصح وجودها على طريق المهندسين إذا أدير دائرة في دائرة والأسطواناني إذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها في أول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط إذا حرك مثلثا قائم الزاوية على أحد ضلعي القائمة حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة.

أما تعريف الدائرة
فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف فإنه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن أن يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها إليه متساوية لكان صحيحا. و اعلم أنه لا شك في وجود الخط المستقيم وأما الدائرة فقد أنكرها أكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بأن يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في إثبات الدائرة حجج ثلاث - الأولى أنا إذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا إحدى نقطتيه ثابتة والأخرى متحركة حولها إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدئت منه فإنه يحدث دائرة لأن ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي إذن خط مستدير والأبعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة إلى ذلك المستدير متساوية لأنها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة. و ثانيها أن الأجسام البسيطة أشكالها الطبيعة كما ستعرفه هي كرات وإذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة. و ثالثها أنا إذا فرضنا جسما ثقيلا ونجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر - ونجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماسا له بطرف الأخف فلا شك أن

منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح إذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن يثبت تلك النقطة التي منه بمنزله رأس المخروط موضعها أو لا يثبت- فإن ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في رأس المتحرك قد فعلت ربع دائرة وإن لم يثبت فلا يخلو إما أن يكون مع حركة هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالأخرى- ومركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط أو يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير وهذا الشق محال لأن هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا أيضا قسريا لأن القاسر ليس إلا أن الطرف العالي لتقله يحرك إلى الأسفل وليس يدفع هذا الطرف إلى تلك الجهة بل إن دفعه على حفظ الاتصال ودفعه على خلاف جهة حركة العالي- كان ذلك لتقل العالي واتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرًا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر وإذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وبإثباتها يثبت المجسمات.

أما الكرة فمن الدائر كما وصفنا وأما المخروط بأقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن أقسام المثلث وأما المكعب فمن المربع وأما الأسطوانة فمن المستطيل- وإذا ثبت الدائرة ثبت المنحني أيضا وذلك إذا قطع المخروط أو الأسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة ولا قائم عليها وقد علمت في بيان اتصال الجسم إلزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهم وإذا ثبت الدائرة على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بإقامة الحجج الهندسية عليهم بإلزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه

فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالإلزامهم قسمة الخط على أي وجه أريد مثل أن يكون بحيث الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٦٨ ضرب مجموعة في أحد قسميه كمربع القسم الآخر ولا يمكن تلك في كل عدد بل في بعض الأعداد إلى غير ذلك فصل (٣) في أن المستقيم والمستدير يتخالفان نوعا وتحقيق أن الكيفية بأي معنى يكــــون فصــــلا للكميــــة أما [المطلب الأول]

فنقول لا شبهة في أن بين أفراد المستقيم والمستدير تخالفا فهو إما بالعوارض الخارجية أو بالفصول الذاتية لكن الأول باطل وذلك لأن الموصوف بالاستقامة أعني الخط لا يخلو إما أن يجوز عند العقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة- وجريان وصف الانحناء عليه أو لا يجوز إذ لا واسطة بينهما لا جائز أن يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لأن الخط نهاية السطح وعارضة كما أن السطح نهاية الجسم وعارضة ولا يمكن أن يتغير حال النهاية إلا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدل حال الخط من الاستقامة إلى الاستدارة أو بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدل حال السطح فإن الكري من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح غير المربع وإذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامة فعلم أن الاستقامة إما فصله أو لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدراته إلى الاستقامة أو إلى استدارة أخرى مع بقاءه بعينه.

فعلم أن الاستدارة وكذا أفرادها المتخالفة في شدة التقويس وضعفها فصول ذاتية أو لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا

بالحقيقة للكم المنفصل بل إنما هي لوازم فصول وعلامات لها أقيمت مقامها فلا يلزم هاهنا كون ماهية واحدة تحت مقولتين بالذات والآخر بالعرض.

تقريباً ————— ع.

الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة لما علمت أنه يستحيل أن ينتقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٧٠

الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف آخر مع بقاءه في الحالين - فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم ماهية النوعية فما قاله المهندسون إن وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور ومقداره تسعون درجة وكذا مقدار نصفه دائماً خمس وأربعون درجة وهو وتر نصف القائمة من القسي ليس مما يوجب أن يكون أرباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متساوية بل يلزم أن تكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي أوتارها أو في النسبة إلى كل الدور فالإتحاد بين تلك القسي ليس في الماهية ولوازمها بل في أمر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة أو متناسبة وكذا الحكم في سائر أجزاء الدوائر المتناسبة من القسي فصل (٤) في أن المستقيم والمستدير ليسا متضادين و ذلك لوجهين أحدهما أن الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحداً بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين أمرين والوجه الآخر أن بين المتضادين غاية التخالف فالمستقيم وإن كان في غاية التخالف عن المستدير لكن ليس كل مستدير في غاية التخالف عن المستقيم وأحد الشئيين إذا كان ضداً للآخر يكون الآخر ضداً له فلو كان مطلق الاستقامة مضاداً لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فإن ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما أن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الأمر هاهنا كذلك - فإن كل خط مستقيم مشار إليه أمكن أن يصير وتراً لقسي غير متناهية لا تشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون إلا واحداً كما مر فلم يكن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧١
بطريق أولى

قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بأن المستقيم لما امتنع أن يصير مستديرا فامتنع أن يصير منطبقا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع أن يوصف أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو أنقص فلا يوصف بأنه نصفه أو ثلثه أو عا دله أو مشارك له.

فأجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر الأجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة- كما يعلم يقينا أن كل زاوية مستقيمة الخطين أعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم مماس له وأصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه لكن يستحيل أن يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفهما.

أقول لقائل أن يقول هم صرحوا بأن التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم - وإن

محـدودا بنقطـتين لا يسمـى شـكلا ولا الخـط
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٣
باعتباره وإن كانت إحاطتهما بالخط تامة لا كما زعمه بعضهم أنه يخرج بقيد
كون الإحاطة تامة أما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة وأما كونه
حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة إذا
كانت الحدود مختلفة.

فإذا تقرر ذلك فنقول فى كل شكل أمور ثلاثه أحدها الموضوع-
والثاني حده أو حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه.
فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود أربعة وهيئة مخصوصة يسمى
بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه وعليها ولا
شـي ء منهمـا يحمـل عليـه.
فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح
ولا العكس لأن المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا شك أن السطح
وإن أخذ مع ألف قيد فإنه لا يخرج من كونه سطحا فظهر أن هذه المقادير
المحدودة ليست من باب الكيف ولا يجوز أن يكون المركب من المقدار
والهيئة المخصوصة من باب الكيف وإن لم يكن من باب الكم أيضا لما
علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين أو جنسين متباينين وقد
علمت أيضا أن ما يعد من الفصول الذاتية لأنواع المقادير والأعداد ليست
هذه الكيفيات بل هي أمور مجهولة تعرف بهذه اللوازم ولا استحالة فى كون
بعض المقولات لازما لبعض أخرى فى الوجود فإذن قد وضح أن الذي يمكن
أن يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فإذا ثبت هذا فيشبه أن الرسوم
المذكورة فى الأشكال غير محققة للأمور التي هي من باب الكيف بل لما
يستعمله المهندسون وكذا الأحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر أو
أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه كما يقولون أن المسدس على الدائرة أعظم
منها والذي فى الدائرة أصغر منها وأن الزاوية القائمة فى المثلث المتساوي

الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منها نصفها وإنما يعنون بذلك المقدار المشكل لا شكله لأن الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات والشكل كيف وكيف والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٧٤ ليس بكم فإن المربع غير التربيع والمدور غير التدوير.

أقول بقي هاهنا شيء آخر وهو أنه كما أن الواحد قد يعنى به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعنى به شيء آخر هو واحد وكذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا مقولة أخرى كالجوهر أو الكم أو غيرهما هو المضاف وقد يعنى به شيء آخر هو ذو إضافة- كذات الأب الموصوفة بأنه أب فكذا الحكم هاهنا فالمثلث يمكن أن يراد به نفس المثلث لا شيء آخر ذو تثليث كما يقال أبيض ويعنى به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل والمشكل فرق وأيضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخيل لا يحتاج في كونه مثلثا إلى كيفية عارضة له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث وتثليث أي ما به يكون الشيء مثلثا. و أما إن أريد بهذه الأشكال نفس المعاني المصدرة الانتزاعية فليست حينئذ إلا أمرا عقليا اعتباريا من باب النسب الإضافية العقلية كالشيئية والجوهرية وأمثالها- فالمهندس يريد بالإشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي إشكال ومشكلات كما وصفنا وأما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ مفهومه من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقـداره.

هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني تلك الأبحاث المشكلة لكننا نقول يشتهر أمر هذه الهيئة الشكلية بأمر الوضع وهو ثالث الأبحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلنتكلم فيه فصل (٢) في أن الهيئة المذكورة هل هي من الكيف أو من الوضع أما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلأن الشكل هيئة «١» حاصلة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٥
فى المقدار أو المتقدر من جهة إحاطة حده أو حدوده به وأن الوضع باعتبار
أحد معانيه- هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى
بعض ولا شك أن التوزيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة أطرافه
وحدوده إليه فهو من الوضع.

و أما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم
فى معاني الوضع فيقال وضع لحصول الشيء فى موضعه وهذا هو نفس
مقولة الأين ويقال لكون الشيء مجاورا لشيء من جهة مخصوصة كما
يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل
هو نفس المجاورة «١» ولا شك أن ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره ويقال
وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض فى
الجهات بسبب حصول الوضع الإضافي لأجزائه حتى إذا وجدت أجزاؤه على
إضافي ما لبعضها إلى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع.
فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للأجزاء من باب
الإضافة- والوضع صفة للمجموع فإن الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس
بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر هي صفة
للأعضاء ومع ذلك لا بد أن يكون لها نسبة إلى ما يخرج عنها إذ لو ثبت
نسب الأعضاء وبقية الأجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين
الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا.
فإذا تقرر هذا فمن قال إن الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه.
أحدها أنه أخذ الحدود مكان الأجزاء وإنما الاعتبار فى الوضع بالأجزاء وفى
الشكل بالحدود.

و ثانيها أنه زعم أن هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٦
المضاف والذي من المقولة هو وضع أجزاء الشيء عند شيء خارج أو

مبـاين لا وضـاع أجزائـه فـي نفسـه.
و ثالثـها أنه زعم أن الشـي ء إذا كان متعلقـا بمقولة فهو منها وليس كذلك فإن
المربع لا يحصل إلا بعدد الخطوط وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وإن
حصل من وضع بين حدوده لا يلزم أن يكون من الوضع فلم يكن الشكل
داخلا في مقولة الوضع.

فإن قلت أ ليسوا جعلوا الكيف ما لا يوجب تصويره تصور غيره وهيئة
التربيع يوجب تصويرها تصور غيرها فإن تلك الهيئة لا يمكن تصويرها إلا عند
تصور النسب بين أطراف المربع التي لا يعقل إلا بعد تعقل السطح وأطرافه.
قلنا هذه الكيفية أعني الشكل ليس أن تصويرها مما يتضمن تصور غيرها وإن
كان تصويرها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق فإن الشكل هيئة تحصل
للشي ء بسبب هيئة نسبية تحصل بين أطرافه لا أنه بعينه تلك الهيئة النسبية
بل الشكل صفة قارة- وما بين الحدود إضافات كالميمنية والميسرية والفوقية
والتحتية وغيرها من صفات المجاورة.
فقد علم أن الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من
الإضافة على وجه السببية لا الدخول.
ثم إن الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع أيضا بل يتم حقيقتها بأن لحددها هيئة
خاصة في الانحناء وأما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة وأمثالها فهي هيئات
بسيطة من هذا الباب وإن لم يسم إشكالا لعدم صدق الرسوم عليها إلا أن
يعمم فـي التعريـف.
و قيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد أو من جهة
كونه حـدا للمحدود
فصل (٣) في حال الزاوية وأنها من أي مقولة هي وهو البحث الرابع
أما الفرق بينهما وبين الشـكل
فبأن الزاوية إنما هي زاوية لأجل كون المقدار
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٧

محدودا بين حدين أو حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا يحيط فإن لم يحط معهما ثالث - فلا يخلو أيضا حداه يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما أو لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا إذا مدا أو لم يلتقيا ولو مدا في الوهم إلى غير النهاية فإن التقيا فيكون كمحيطي الإهليلجي والهلالي والنعلي وغير ذلك.

فالسطح الذي لا يتحدد بثالث

فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين أو هو من تلك الحثية زاوية والذي يتحدد بحد أو حدود غيرهما أو يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فحاله تلك أو هو من تلك الحثية شكل فإن لم يعتبر كون السطح وإن أحيط به في جميع الجوانب الإحالة من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة أو بخطين كنصفها والإهليلجي. فالأول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما أن المهندس إذا قال شكل ذهب إلى المشكل فكذا إذا قال زاوية كان المراد السطح ذا الزاوية. وكذا إذا قيل منصفة أو مضعفة أو عظمية أو صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبار المذكورة فإن يمكن أن يظن أحد أن الخلاف في أن الزاوية كم أو كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما أو كيف حتى يرجع إلى تخالف اصطلاحي المهندسين وغيرهم لو لا شيء يمنع عن ذلك وهو أن ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم إلا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة الأخرى التي بين الرأس والقاعدة. وكذا المجسمة لا تنقسم إلا في جهتين دون الثالثة التي بين رأس المخروط وقاعدته فهذا مما يوجب الشك في أمر الزاوية هل المسطحة منها هي عين

السطح

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٧٨
و المجسمة عين الجسم عند المهندس أو غيرهما.
و كذا الهيئة العارضة

هل عرضت للسطح في المسطحة وللجسم في المجسمة أو لغيرهما
ولأجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس بما لا يعنيه وهو أن الزاوية جنس
آخر من الكم متوسط بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم
ظانا أن الخط يتكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه
وكليته على عمود عرضا فإذا ثبت أحد طرفيه ويحرك فعل شيء بين الخط
والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فإن المقدار الذي بين
الخطين سطح بالضرورة لانقسامه إلى جهتين من حيث هو سطح وكذا
المقدار الذي عند تلاقي السطوح إلى نقطة تقبل القسمة إلى ثلاث جهات
بالضرورة فهو جسم بالضرورة وإن كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية
أو زاوية لا يقبل الانقسام إلا في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية أو
زاوية لا ينقسم إلا في جهتين دون أخرى.
فالحق أن الزاوية المسطحة عند المهندس سطح محدود في الواقع اعتبر
تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له وعند الطبيعي نفس
تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار المذكور.
و كذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الأبحاث وهاهنا شيء
آخر وهو أن الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين
يلتقيان عند خط سواء كان أحدهما قائما على آخر قياما معتدلا أو مائلا إليه
أو عنده هل يسمى زاوية مجسمة أم لا.
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري أن يكون هاهنا معنى جامع للزاوية
التي عن خطين والتي عن سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط
ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحدة ينتهي عند حد

و ا ح ت ج م ن ق ا ل إ ن ه ا م ن الك ي ف
بأنها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم
فإذن ذلك لك لها بالذات فيكون كيفاً.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٠
و أما قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما أن
الأشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

و يرد عليه أن اتصاف الشيء بصفة إذا لم يكن بالذات كان إما
بواسطة معروضة أو بواسطة عارضة فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية
بالمشابهة بواسطة أمر عارض لم يظهر بمجرد إبطال كون الاتصاف بها
بواسطة المقدار المعروض إن قول المشابهة عليها قول بالذات وهم ما أبطلوا
ذلك فلم يظهر مما ادعوه.
و الإنصاف أن وزان الزاوية كوزان الشكل في أن فيها مقداراً قابلاً للقسمة
والمساواة واللامساواة وغيرها في ذاته ومقداراً من حيث كونه معروضاً لهيئة
خاصة- تحصل لأجل تلاقي خطية عند نقطة كما في المسطحة مثلاً ونفس
تلك الهيئة العارضة.
فالأول أي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر
عن عارضة خارج عن كونه زاوية.
و المعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين.
و المعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم ولا اشتباه في هذه المعاني إنما
الإشكال فيما مر أن السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحاً لأجل كونه ذا
هيئة مخصوصة فلما لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة
بالكيفيات الأخـر كاللون وأمثاله.
و الحل ما أشرنا إليه ونوضح ذلك فنقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفية
الانفعالية بأن تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من
حيث ذاته المنقسمة- فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأي قسمة وقعت.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٢

و أما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي من الأمور التي لا أشدية ولا أضعفية لها فلا أضداد لها كالمرعب والمخمس وغير ذلك فإنها لا تقبل الأشد والأضعف ولا الأزيد والأنقص فإذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع ولم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا شبيها به قد خفي عند الحس تخالفه له فيكون تربيع أصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا فإنها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقة فيقال فلان أعـدل من فلان.

و أما كون حرارة أشد من حرارة أخرى أو سواد أشد من سواد آخر فليس ذلك

بحسب الحس فقط بل بالحقيقة وليس حال الحرارتين في أن أحدهما أشد-
كحال التربيعةين في أن أحدهما أصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا
بحسب الحس كالعديتين فالمرجع الحسي كالعادل الحسي يقبل الأشد
والأضعف حسا لا حقيقة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٣

و قد علمت أن الاستقامة والاستدارة لا يقبل التضاد وكذا التحديق
والتقعر ليسا بمتضادين لأن محل هذه الكيفيات إما الخطوط وإما السطوح
فيستحيل أن يصير السطح المقتب مستويا أو مقعرا مع بقاءه في الحالين
فسقط ظن من توهم أن في الأمور السماوية تضادا لأجل ما فيها من التقريب
والتقعر لأن موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بمثل ما
يتصف به الآخر.

و أما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الأمر أنهما متضادتان وليس كذلك-
لعدم تعاقبهما على الموضوع ولأن كل معنيين «١» وإن سميا باسمين
محصلين لا يكفي في كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فإن
الفرد وإن كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد
المنقسم إلى متساويين والفرد هو الذي ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا
يوجب إلا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فإن فهم
للفردية معنى محصل فذلك المعنى أكثر أحواله أنه معنى مباين لا يشارك في
الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام
المقالة الثالثة في حال الخلقة وكيفيات الأعداد وفيه فصول
فصل (١) في حال الخلقة وهو البحث الخامس
إنك علمت مما ذكر مرارا أن وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقائق في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٤
كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم إلى الأنواع يعتبر الوحدة النوعية
وفي الأشخاص الشخصية وإلا فلم يكن شي ء من التقسيمات منحصرًا عقلا

في أقسامه كالكلمة إذا قسمت إلى أنواعه لم تكن منحصرة في الاسم والفعل والحرف بل يلزم أنواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها إلى بعض أنحاء من التركيب فإذن لقائل أن يقول إن الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الأنواع إلى حد اللانهاية- لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية.

فالجواب إما بما أشرنا إليه سابقا إذ لا داعي يلجئنا إلى القول بكون الخلقة كيفية وحدانية أو حقيقة واحدة وإن كان الاسم واحدا إذ كثيرا ما يكون الاسم واحدا محصلا والمسمى كثيرا أو غير محصل. وإما بأن نقول إن الشكل إذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفية أخرى بها- يصح أن يقال إنه حسن الصورة أو قبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين لماهيته- فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده أو للون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة- فلما حصل للخلقة خاصة لم يحصل لواحد منهما ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم أنه يحصل هاهنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت هاهنا هيئة منفردة سميت بالخلقة- موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه إنما يتم إن لو ثبت أن الحسن اللازم لخلقة ما ليس أمرا تأليفيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تأمل وليس البحث من المهمات فلا بأس بإغفاله فصل (٢) في أنه هل يجوز تركيب في الأعراض من أجناس وفصول أو مادة وصورة عقلية

المشهور عند الجمهور عدم تجويز أن يكون لأنواع من الأعراض «١» تركيب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٥
من جنس وفصل تجويزهم في الجواهر ولأجل ذلك استشكلوا حال الخلقة في

أن يكون نوعاً واحداً من الكيفيات.
و الشيخ أجاب عنهم بأننا لا نمنع أن يكون أعراض مركبة من أعراض كيف
والعشرة عرض لأنه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض
وهو ملتبس من أن يكون هناك محدود وحدود أربعة بل نعني أن الجواهر قد
يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وإن لم يكن
أحدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل والأعراض لا يوجد فيها ذلك
وإن وجدت لها أجزاء فلا يكون جزء منها جنساً والآخر فصلاً.

أقول وفي كلامه بعض مؤاخذه فأولاً أنه قد صرح في الإلهيات أن
العدد كالعشرة ليس مركباً من الأعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الأربعة
والسبعة ولا غيرهما بل من الأحاد فالحق أن ماهية العدد أمر بسيط لا اختلاف
أجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لأنها عين الكثرة فاختلف أنواعها بمجرد
زيادة الكثرة ونقصها فلأجل ذلك لا تمامية لأنواعها.
و ثانياً أن المربع سواء أريد الهيئة العارضة أو الذي رامه المهندسون فهي
ماهية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٨٦
بسيطة بحسب الخارج وإن كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فإن
السطح والخطوط الأربعة والنقاط ليست أجزاء لحقيقة المربع أو التريبع وإلا
لزم تركيب حقيقة واحدة من أجناس مختلفة وهو محال كما أفاده هو وغيره
من الحكماء المحصلين - بل الأمور المذكورة من الشرائط الخارجية دون
المقوم

و أما تحقيق البحث السادس وهو أن يعرف ما يتركب وجوده من مبدئي
أثرين - إلى أيهما أميل فقد أشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور
النوعية إلى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصوري في أنه جوهر أو
عرض بها يعرف أن المشكوك فيه جوهر أو عرض فقد وضع هاهنا نظير
تلك اللقاء

فقال الشيخ لا يخلو إما أن أحدهما أولى بأن يكون موصوفا والآخر صفة-
كالمربع الذي يعنى به سطح ذو هيئة فإن السطح هو الموصوف والهيئة
عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف فإن السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة
والمجموع يحق عليه أنه سطح.
و أما إذا اختلفا وليس أحدهما أولا للشيء والآخر ثانيا بسبب الأول وبعده-
فإن ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل أمر له
اتحاد في طبعه- ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول
اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل في المجموع
والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضا مركبة من مقولات.

أقول التحقيق أن الواقع تحت شيء من المقولات أو الأجناس لا
يكون إلا أمرا وحدانيا والتركيب لا يكون إلا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة
المربع ليست إلا مقدارا فقط مع تعيين خاص وذلك التعيين هو فصله المتحد
مع جنسه في الوجود والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم
ذلك الفصل لا من أجزائه وهكذا الأمر في جميع الأشكال المسطحة
والمجسمة الكثيرة الأضلاع وغيرها فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا
مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له إلا
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٨٧
باعتبار اللوازم ولو سألت الحق فالأمر فيما يسمى بالمركبات الجوهرية أيضا
يجري مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشيء باعتبار معنى
يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا المعنيين في ذاته من حيث هي مصداق لهما
وقد يؤخذ من أمور مكتتفة- فالجنس من مادته والفصل من صورته وإن
كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها
المقومة بتلك الصورة وسنرجع إلى زيادة إمعان لهذا المطلب إن شاء الله
تعالى

فصل (٣) في خواص الأعداد وكيفياتها

البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئية مثل الأرثماطيقى والمساحة وغيرها والذي نختار أن نذكره هاهنا أمور - أحدها أن لا تضاد بين أحوال العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصمم والتشارك والقسمة والضرب فإن هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط في التضاد والجمع مشترك في أن لا اشتراك لاثنتين متخالفين منها في موضوع واحد قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون أحدهما عدما وبعضها كالقلة والكثرة وإن فرضا وجوديين ليس في كل منهما غاية التخالف عن الآخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في أصل الأعداد.

و ثانيها أن لا اشتداد وتضعف ولا ازدياد وتنقص في تلك الخواص لما مر من أن الموضوع لا يستحيل من فرد إلى فرد فكما أن القوس الواحد لا يشتد في تقوسه وانحنائه إلى انحناء أشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته أو تكعبه وتجذيره إلى زوجية أخرى أتم زوجية كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب إلا بأن يبطل موضوعة إلى موضوع آخر. و ثالثها أن الزوجية والفردية ليستا من الأمور الذاتية لأنهما مقولتان على ما الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٨ تحتها من الأعداد المتخالفة الأنواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل مما يدخل فيهما إذ لا مزية للبعض على البعض في نفس شيء من هذين المعنيين فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الأزواج- وكذا الفرد في جميع الأفراد وإذا كان كذلك لكننا لا نعرف عددا إلا ونعرف بالبداهة أنه زوج أو فرد وليس كذلك فإن العدد الكثير لا يعرف زوجيته وفرديته إلا بالتأمل فعرفنا أنهما ليسا بذاتيتين «١» وإلا لكانا بين الثبوت لما تحتها وليكن هذا آخر ما قصدنا إيراده من الكلام في مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله وآله صلاة لا تحصى الفن الثالث فى بقية المقولات العرضية وفيه مقالات

المقالة الأولى في المضاف وفيه فصول
فصل (١) في ابتداء الكلام في المضاف
اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا
الموجود البحت وقد يراد به المنعوت به وقد يراد به الشيء الموجود
كالإنسان مان مع صفة الوجود.
فالأول كالكلي المنطقي.
والثاني كالكلي الطبيعي.
والثالث كالكلي العقلي وهو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٨٩

و المعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الأبيض في إطلاقه تارة
على العارض- وتارة على المعروض وتارة على المجموع إلا أن ظرف
العروض ونحوه مختلفان في هذه الأقسام الثلاثة.
ففي الأبيض وأشباهه كان العروض في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود
الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بأنه أبيض مثلا خارجية مفاد
الحكم ومطابقة فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الخارج وهو فرع
على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الكلي وكذا الجزئي
أو النوع أو الجنس أو ما يجري مجراها- يكون العروض في الذهن.
و الموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شيء
بأنه كلي أو جزئي أو نوع أو ذاتي أو عرضي أو قضية أو قياس مثلا ذهنية
مفاد الحكم ومطابقة فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو
فرع على ثبوت المحكوم عليه- والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود
والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل- والموضوع اعتبر فيه حال ذاته
من حيث هي هي مجردة عن الوجودين.
و القضية التي حكم فيها على الماهية بأنها موجودة أو واحدة أو علة أو
معلول أو واجبة أو ممكنة ليست خارجية صرفة وإن كان المحمول وجودا

خارجيا كقولنا الإنسان موجود ولا ذهنية صرفة وإن كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الإنسان معقول بل حقيقة واقعية مفاد الحكم ومطابقة فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع وماهيته من حيث هي في ظرف التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهيته كنفس الوجود والإمكان والمجولية ونظائرها. فإذا تقرر هذا فنقول فذلك حكم المضاف في الاعتبار الثلاثة فإنه قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها وقد يراد به الأمر الذي عرضت له الإضافة وقد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٠
يراد به مجموع الأمورين.
و أما الاعتبار الثاني فهو خارج عن غرضنا.
و أما الاعتبار الأول فهو المقولة وأما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين.
و لما كان الوقوف على المجمل أسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه- لا جرم عرفت الحكماء المضاف في أوائل المنطق أعني فن قاطيغورياس بأنه الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الإضافات والمضافات والمعنى بكون ماهية الشيء معقولة بالقياس إلى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء آخر كيف كان وإلا لكان كل ماهية بالقياس إلى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فإن كثيرا من الملزومات واللوازم لها ماهيات مستقلة في معقوليتها وهي في حدود أنفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه أنه لا يتقرر ماهيته في الذهن ولا في العين- إلا ويكون الآخر كذلك مثل الأبوة لا يتقرر لشيء في أحد الوجوهين إلا ويكون البنوة متفرعة للآخر
فصل (٢) في تحقيق المضاف الحقيقي

و لك أن تقول هذا الرسم فاسد فإن قولهم معقولة بالقياس إلى غيرها يرجع حاصل القياس فيه إلى الإضافة أو إلى نوع من الإضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه أو بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس إلى غيرها. و أما مفهوم كون الشيء معقولا بالقياس إلى غيره أنه يحوج تصورهما إلى تصور أمر خارج عنه فربما قيل لهم إن عنيتم به أنه يحوج تصورهما إلى تصور أمر خارج أنه يعلم به فيلزم الدور في المتضايقين وإن عني أنه يكون معه فكثير من غير المتضايقين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط وليس ماهيتهما ماهية المضافين قالوا ينبغي أن يعقل معه من جهة ما هو بإزاءه فإذا بوحث وفتش عن هذه الموازنة يرجع إلى معنى الإضافة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩١

و قريب من هذا قول من قال إن المضاف هو الذي وجوده أنه مضاف وقد اعتذر «١» بأن المضاف الذي أخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي في الحد هو المضاف المركب وهو أشهر من المضاف البسيط.

و قد أورد في كتب الفن ما حاصله أنه يجوز أن يكون للشيء جنس أو ما يشبه الجنس أشهر منه ويرى الخاصة اسم الأمر العام لما هو نوع له أو يشبه النوع أليق به- فينقلون الاسم إليه كما في الإمكان العام. و نقل الاسم العامي إلى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالأبوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالأب فهو يعمها والخاصة نقلوا اسم المضاف إلى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما أشار إليه بعض العلماء إذ لا عموم ولا خصوص هاهنا وليس للمضاف معنى يجمعهما وليس نسبة الإمكان العامي إلى الخاصي كنسبة المضاف المركب إلى المضاف البسيط ولا يصح أن يكون للعام زيادة معنى لا يوجد في الخاص. أقول والأولى أن يعتذر من جهة الرسم الأول أن المضاف الذي يؤخذ في الرسم أو يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثاني أعني ما يصدق عليه

مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع له ولا فساد في كون المعرف «٢» للشيء مشتقاً على فرد منه إذ التعريف إنما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٤، ص: ١٩٢

و عن الثاني وهو قولهم أن المضاف هو الذي وجوده أنه مضاف بأن التعريف للتبنيه فإن معرفة المضاف بسيطاً كان أو مركباً فطرية وقد يحتاج إلى تذكير وتبنيه في الفرق بين البسيط والمركب فينسب به بأن للمركب جزء من مقولة أخرى كالأب فإنه جوهر في نفسه لحقته الأبوة وكالمساواة فإنه كم لحقه الاتفاق وكالمشابهة فإنه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا كيف الموافق بسيطاً - بل مركباً من حيث هو كذا.

و الثاني كالعالم فإنه المضاف إليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على

و أما العلم وهو المضاف فإنما يدل على ما له من الإضافة حرف يقترب به وهو كاللام في قولك العلم علم للعالم فصل (٣) في خواص طرفي الإضافة فمنها التكافؤ في تلازم الوجود خارجا وذهنا بالقوة أو بالفعل وفي العدم أيضا كذلك وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وتأخر الآخر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٣ عنه فهما متضايفان مع أنهما ليسا متكافئين معين وأيضا إنا نعلم أن القيامة ستكون - والعلم والمعلوم متضايفان فبينهما إضافة بالفعل مع أن القيامة معدومة والعلم بهما موجود. و أجاب الشيخ عن الأول بأن المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين - أحدهما بحسب الذهن مطلقا وهو أن يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما متقدما والآخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا في الذهن.

و الثاني بحسب الوجود مستندا إلى الذهن وهو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس بموجود هو ويمكن أن يوجد إمكانا يؤدي إلى وجوده وهذا كونه متأخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود « ١ » الزمان المتقدم وإذا وجد المتأخر فإنه موجود في الذهن حينئذ أن الزمان الثاني [الأول ظ] ليس موجودا ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجودا ففقد وهذا أيضا موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبة المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الأمور لكن في الذهن. أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال فإن الإضافات بين أجزاء الزمان وإن لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل منقسمة بالأيام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة ويحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن - لكن بحسب الخارج فإضافة التقدم والتأخر بين أجزائه كإضافة الفوقية والتحتية بين أجزاء الفلك فإن الأجزاء وإن كانت بالقوة وكذا

الخارج- وجب أن يكون الآخر أيضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس ماهية المعلوم بما هي ماهية معلومة من الموجودات العينية. و الثاني أن العلم في الحقيقة نفس وجود ماهية المعلوم عند العاقل وليس بين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٥ الوجود والماهية تغاير حتى يقع بينهما إضافة العلم والمعلوم. و الجواب عن الأول أن العلم وإن كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات الخارجية لكن من حيث كونه حكاية عن ماهية شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم وماهية المعلوم كلاهما ذهنيان.

و عن الثاني أن الإضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالإضافة بين الوجود والماهية الموجودة به بالذات أمر اعتباري حاصلة بين أمرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما أن الموجود في الخارج أمر واحد إذا حلله العقل إلى ماهية ووجود- عرضت لهما إضافة الوجود وذي الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني إذا حلله العقل إلى ماهية ووجود ذهني عرضت لهما إضافة العلم والمعلوم- إذ العلم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس أي الصورة الموجودة في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات. و قد عدوا من أحكام المضاف أن المتضايفين قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة أخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر [و يصح وجود الآخر مع عدم الأول ظ] كما في العلم والحس أعني الإدراكيين لا القوتين المتشاركتين لهما في الاسم فإن ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس- ولكن ذات المعلوم وذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس- وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك والمملوك- فإنه يجوز وجود

ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك - ومنه ما يتمتع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون أعم من علته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره.

و أقول هاهنا موضع بحث وتحقيق فإنك إذا نظرت حق النظر لوجدت أن الذات التي حكموا عليها بأنها معروض المضاف فهي في أكثر الأمر ليست كذلك.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٦
فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالإضافة لا من جهة إضافيتهما مثالين أحدهما ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس.

فقال ذات العلم في جوهره قد لزمه دائما أن يكون مضافا إلى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فإنه قد يوجد غير مضاف إليه العلم وكذلك حال هذا الحس فإن ذاته لا ينفك عن لزوم الإضافة إياه وذات المحسوس تنفك - ولا يجب أن لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا إذ يجوز أن لا يكون حيوان حساس موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هـ ذا حاصل كلامه.

و لأحد أن يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومة لا يمكن غير هذا والتي لم يتعلق بها العلم فهي غير معلومة بهذا العلم أبدا لا في هذا الوقت ولا في سائر الأوقات فإن الوجود الصوري العلمي دائما معلومة والوجود المادي المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشي أبي أبجد مجهول.

و كذا الكلام في ذات الحس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك إحداهما عن الآخر كما لا ينفك العارضان البسيطان أحدهما عن الآخر.

فكما أن مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافئان في الوجود العقلي ويعقلان معا- فكذا الذاتان المعروضتان لذينك الإضافتين متكافئتين في الوجود الحسي. و كذا الكلام في كل ما هو معروض الإضافة أولا وبالذات وأما الذات التي هي موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهي أيضا عند البحث والتفتيش يظهر أنها مقارنة في الوجود لوجود ذات الحس وذات العلم فإن الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهي مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الإدراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات ولا بالعرض فلا إضافة إليها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ١٩٧

في وقت من الأوقات أصلا لا بالذات ولا بالعرض.

و كذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آلة اللمس صح أن يقال إنها ملموسة بالعرض لا بالذات لأن الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية- محاكية للحرارة الخارجية كما مرت الإشارة إليه وأما التي هي خارجة عن التصور- وعن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا إضافة إليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت أن التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وإن قطع النظر عن وصف الإضافة.

فإن قلت الحس البصري لا يدرك به إلا الأمر الخارجي بعينه عند من أبطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وأبطل خروج الشعاع أيضا فيكون الإبصار عنده مجرد إضافة إدراكية إلى الموجود الخارجي بعينه.

أقول أما أولا فقد كان كلامنا في إضافة الحس الذي بمعنى الصورة الإدراكية- وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا انفكاك بينهما وأما الإضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس وذات الأمر الخارجي الذي قيل وقع إليه إضافة الإبصار فطرفاها بالحقيقة كطرفا سائر الإضافات الوضعية

التي عند البحث والتحقيق لا يكونان إلا معاً. و أما ثانياً فإن المبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهي الحس والمحسوس أي البصر والمبصر وهما معلومان إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب الاعتبار. و مما عد أيضاً من خواص المتضايقين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس أن يحكم بإضافة كل منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً إليه فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للأب وهذا الانعكاس إنما يجب إذا أضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر. و أما إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٨
أب للصبي أو للإنسان أو للأسود لم يجب الانعكاس.

فلا يقال الصبي صبي للأب أو الإنسان إنسان للأب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه أن يجمع أوصاف الشيء فإن تلك الأوصاف إذا وضعت ورفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعت ووضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذي إليه الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فإنك إذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو كاتب أو غير ذلك واستبقيت كونه ابناً بقيت إضافة الأب إليه وإن رفعت كونه ابناً واستبقيت هذه الأوصاف كلها لم يبق الإضافة. فعلمت بهذا أن التعادل الحقيقي في الإضافة هو بين الأب والابن فهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر وإذا اختلف التعادل لا يجب الانعكاس فإذا قيل السكان سكان للسفينة والرأس رأس للحيوان لا يصح أن ينعكس فيقال السفينة سفينة للسكان - والحيوان حيوان للرأس وإنما يجب التعادل إذا قيل الرأس رأس لذي الرأس والسكان سكان لذي السكان. و قالوا إن هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبة وذلك إذا كان

للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج إلى ذلك وإما أن يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وإما أن لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم

فصل (٤) في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي هو أحد الأجناس العشرة العالِيَّة
ف نقول إن الرسم المذكور الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم أي نفس أنها معقولة بالقياس إلى غيرها وقد يعنى به ماهية أخرى يصدق عليها بالذات أن ماهيته معقولة بالقياس إلى غيرها وقد يعنى به ما له ماهية أخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة وذلك كالأب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٩

فإنه وإن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه وراء هذه المعقولة ووراء أبوته- ماهية غير معقولة بالقياس إلى الابن وهي كونه إنسانا وفرسا أو شئنا آخر.
و أما الأبوة فليس لها ماهية إلا هذه الماهية المعقولة بالقياس فها هنا ثلاثة أمور- أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا أوليا لا صدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي إحدى المقولات العشر. و ثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان في نفسه جنسا أو نوعا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على أفرادها الذاتية.

و ثالثها ماهية أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها مقولة المضاف أو نوعه حملا بالعرض كحمل الأبيض على الإنسان فهكذا ينبغي أن يحقق الفرق وفي أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو

الإضافة ومعروضها.

و لذلك قال الشيخ ثم المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو أيضا شيء ذو إضافة لأنه شيء معقول الماهية بالقياس إلى غيره وإذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذي هو المقولة المضاف الذي ليس هو المقولة فلا يكون بينهم فارق.

أقول الفرق ما أشرنا إليه وهو أن الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنه معقول الماهية بالقياس كما أن الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بأنه الماهية التي إذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف. و أما الشئئية فهو أمر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن أن يسلب عنه لكن الشئئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست إلا شئئية عامة لا يتحصل إلا بكونها إضافة ومضافا لا كالأبيض إذا أريد به شيء غير البياض وصف بالبياض.

فإننا لو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض وأردنا بالشئئية الشئئية المفهومة في المشتق من حرف اللام أو ذي أو الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقولة بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠٠. فلو قال أحد إن الإضافة أيضا شيء معقولة ماهيته بالقياس إلى الغير فوجب أن لا تجعله مقولة. قلنا إن الشئئية المحمولة على المضاف الحقيقي أعني المقولة أو نوعا منها لا تخصص لها إلا بكونها مضافا. و أما الشئئية التي تحمل على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بأمر آخر وهو كونه إنسانا أو دارا أو شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافة- فالأب في غير المقولة جوهر يلحقه الأبوة والأب

الذي هو من المقولة شي ء هو بعينه الأبوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما أن الناطق أيضا شي ء هو نفس الصورة الجوهرية فصل (٥) في أن الإضافة هل تكون موجودة في الخارج أم لا و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض وماهية الجنس والفصل في البسيط «١» فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الإضافات والنسب فإن وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي- إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط وكذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه ماهية السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها وهو معنى الفوقية- ومعنى كون الشي ء موجودا أن حده ومعناه يصدق على شي ء موجود في الخارج الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠١

صدقا «١» خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض وزيد أب وهذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والإنسان نوع فإن الجنسية والنوعية وما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان. و بهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أن الإضافة غير موجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية. واحتج عليه [الإضافة غير موجودة] بأمور الأول أن الإضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لأنها تكون لا محالة موجودة حينئذ في محل فكونها في المحل شي ء وكونها في نفسها شي ء آخر فإن الأبوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون إضافتها إلى المحل إضافة أخرى والكلام فيها كالكلام في الأول ويلزم منه

التسلسل فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع في حل هذه الشبهة إلى
حـد المضاف المطـلـق.

فنقول المضاف هو الذي له ماهية معقولة بالقياس إلى غيره فكل شي ء في
الأعيان- يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشي ء من
المضاف لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان
موجـود.

ثم إن كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرى ما له من المعنى
المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس
إلى غيره وغيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا
المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شي ء غير نفسه بل هو مضاف
لذاته فليس هناك ذات وشي ء هو الإضافة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٢

بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينتهي من هذا الطريق
الإضافات وأما كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر
مثلا وجود الأبوة في الأب وذلك الوجود أيضا مضاف فليكن هذا عارضا من
المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف
إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون أبوة مضاف لذاته.
هذا ما قاله في إلهيات الشفاء وهو كلام واضح رفع الشبهة لوجهين
بالمعارضة والحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئات
الموجودة في الأعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي أمكن إيراد من لزوم
التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك
من أنها تنتهي إلى ما هو مضاف بذاته- لا بإضافة أخرى عارضة.
و أما الإضافات المختلفة المعاني فلا يلزم أن يكون لكل إضافة إضافة
مخالفة لها بالماهية لازمة إياها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع فإن إضافة الأبوة
وإن لزمها في الوجود إضافة الحالية والعروض لكن لا يجب أن يلزم إضافة

أخـرى مخالفة لهـا .
و كذا ثالثة ورابعة وهكذا إلى لا نهاية اللهم إلا بحسب اعتبارات عقلية
متماثلة- أو متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.
الحجـة الثانية
ما مر من كون إضافة التقدم والتأخر لو كانت موجودة لكان الماضي
والمستقبل من الزمان موجـودين معـاً .
و الجواب ما أشرنا إليه في مباحث التقابل وموضع آخر أن معية أجزاء
الزمان لا يمكن أن يكون آنية بأن يكون السابق واللاحق موجودين في آن
واحد إنما ذلك شأن معية الآتات والآنيات بل معيتها اتصالها في الوجود
الوحداني التدريجي- الذي معيتها فيه عين التقدم والتأخر فيه كما أن وحدة
العدد عين كثرتـه لشـيء من الأشياء
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٣
فصل (٦) في نحو وجود المضاف في الخارج
و اعلم أن في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعيينها إشكالا من
وجه-

منها أن الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات
فـي الوجود
و متميزة عنها بخصوصية وما لم يقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد
الإضافة في الأعيان فيكون ذلك القيد [التقيد] سابقا على وجود الإضافة لكن
التقيد هو نفس الإضافة فإذا لم يوجد الإضافة إلا بوجود إضافة قبلها وهكذا
الكلام في وجود الإضافة السابقة فيكون تحقق الإضافة الواحدة مشروطا
بإضافات غير متناهية من أمثالهـا .
و منها أن الوجود من حيث هو وجود إما أن يكون مضافا أو لا يكون مضافا
فإن كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وإن لم يكن مضافا فالإضافة
لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافة من حيث إنها تكون موجودة فالموجود

من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير
موجود وهو المطلق المضاف. وبـ
و منها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم أن يكون الباري جل مجده
محلا للحوادث لا للحوادث
لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه وتلك المعية «١» ما كانت
حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب أن يكون الباري محلا
للحوادث فيكون جسما أو جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا.
و تحقيق القول في وجود المضاف
بحيث يدفع هذه الشكوك وأشباهاها - هو أن وجود الإضافة ليس وجودا مباينا
لوجود سائر الأشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهرًا أو عرضا
بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر هو نحو وجود الإضافة
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠٤
فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر
عقلي وكون ذلك الوجود بحيث له تأثير في وجود الغير هو وجود العلة بما
هي علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات
وإلى المضاف بالعرض.

و إنما قلنا بالعرض لأن مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود
إذا قطع النظر إليها عما سواها وكذا وجود المضاف من حيث هو مضاف
مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهية الجوهر
الذي هو العلة وبين عليته وإضافته بالماهية والحد فإن حد الجوهر غير حد
المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى إذا أخذ في نفسه
كان جوهرًا وإذا قيس إلى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل
على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو وجود
المضاف.

و بالجملة أن المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج

مستقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايضة إلى غيرها- فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات. و كذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن لذاته أن يصير مساويا لشيء أو أعظم أو أصغر منه وأما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي غير وجود الكم لأن المساوي لم يبق مساويا إذا قيس إلى ما هو أعظم منه أو أصغر. و أما النوع من الكم فهو أبدا بحال واحد في نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لأن يصير وجودا لإضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته- وذلك الوجود يصدق عليه أنه نصف الاثنين وثالث الثلاثة وربيع الأربعة وهكذا إلى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركيب في الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتتويعه يتصور من وجهين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠٥ أحدهما أن يعتبر معه معروضة كمجموع الجسم والأبيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوي أو كيف الموافق.

و ثانيهما أن يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به ويوجدان معا في العقل كعارض واحد وهذا هو تتويع الإضافة وتحصيلها فإن كون المساوي مضافا ليس ككون الكم مساويا أو مضافا فالمساواة موافقة في الكم [اتفاق الكم] وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في كيف وهي غير كيف الموافق. و بالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة [المضاف البسيط] وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه أي في ذلك النوع أمـــــــرا واحدا.

فإن قيل إن المساواة والمشابهة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص

بالكم أو بالكيف فيكون المساواة والمثابرة إما من نوع واحد وقد قلت أنهما نوعان متباينان أو هما متمايزان بالكلم والكيف أو بإضافتين أخريين فإن كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا خلف وأيضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين أو تحصيل مقولة بنوع من مقولة أخرى والكل محال أو يكون فصل الإضافة التي هي الموافقة إضافة أخرى إلى الكمية أو إلى الكيفية لا نفس الكمية والكيفية فيكون فصل الإضافة إضافة وهو أيضا ممتنع مع أنه يرجع الكلام إلى أن الإضافة الثانية بما ذا يمتاز عن الإضافة الأولى فيعود المحذورات جذعا. أقول الاتفاق معنى جنسي لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمنى نسبته إليه نسبة التعيين إلى الإبهام فإن الاتفاق إذا تحصل بأنه في الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة أخرى ولا أيضا بإضافة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٦

أخرى إلى الكم حتى يلزم تحصل إضافة بإضافة أخرى بل تحصل وتتنوع بأنه في الكم لا بالكم ولا بإضافة إليه.

و هذا كسائر فصول الأجناس فإن فصل الحيوان وهو الجسم النامي الدراك- هو عبارة عن تعيين الدراك بأنه ناطق لا أن الناطق ينضم إلى الدراك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك إلى النامي والنامي إلى الجسم والجسم إلى الجوهر والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة. وإذا تقرر هذه المعاني فلنرجع إلى حل الشكوك. أما الأول فسلمنا أن وجود الإضافة مشترك لسائر الوجودات في الوجود وسلمنا أنه يجب أن يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم أن ذلك الامتياز لا بد أن يكون بقيد زائد فإن كثيرا من الوجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها- إذ الاشتراك في الوجود المطلق اشتراك في أمر انتزاعي عقلي إذ ليس لحقائق

الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لأفراده حتى يحتاج في تمايزها إلى قيسى قيود زائـدة. ثم القيود قد يكون نسبتها إلى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بأمر زائد عليه جعلاً ووجوداً حتى يقع بينهما إضافة هي نفس التقييد أو إضافة أخرى بل ربما كان أعم وأخص بحسب المعنى والمفهوم موجوداً بوجود واحد بسيط في الخارج. و أما الثاني فنقول إن الموجود في نفسه إما ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض وكونه بحال ونحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو من المضاف فكل وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافاً بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فإن الحيوان في نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجـود آخـر. فالأول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة المضاف. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٠٧

و أما الثالث فنقول ليس للإضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا وتغيراً في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقية فإن تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإن صيرورة أحد في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلاثة ورابع الأربعة وهكذا لا يوجب تغيراً في ذاته ولا في صفاته المتضررة فكذلك تغير الإضافات لا يوجب واجب الوجود تغيراً لا في ذاته ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الإحاطة بما قدمنا غير صعب فصل (٧) في أن تحصل كل من المتضايقين كتحصل الآخر إن كان جنساً فجنس وإن نوعاً فنوع وإن صنفاً فصنف وإن شخصاً فشخص فالأبوة إذا أخذت مطلقة فبإزائه البنوة المطلقة وإذا أخذت أبوة نوعية فبإزائه

بنوة كذلك وإذا حصلت الأبوة حتى صارت شخصية صار الجانب الآخر بنوة شخصية- ولكن يجب أن يعلم أن ذلك إنما يطرد إذا كان التحصيل تحصيلًا للإضافة أما إذا كان تحصيلًا لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له فإن من الموضوعات الشخصية ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فإن ابن الشخص يصح أن يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل أبوة زيد لعمره يتعين بتعيينهما جميعًا وجانب الأبوة وإن كان قد يتوهم أنه يخالف ما قلناه- لكن هو مثله وإن كان لا يصح أن يقال لزيد أبوان أو أمان لأن ذلك بسبب خارجي- لا أن الإضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر بل في بعض يحتاج الإضافة في التعيين الشخصي إلى اعتبار أكثر من تعيين اللذين بينهما الإضافة ولا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الأبوة التي هي لعمره بالنسبة إلى زيد بتعيينهما كجواز زيد لعمره «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٨

فإنه لا يتشخص بتعيينهما بل يحتاج إلى تعيين داريهما مع تعيينهما فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وأدنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده ما في المثلثين القائم الزاوية وأخص منه إذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية.

و أما التحصيل الصنفي فهو أن يتحصل الإضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد أن يبقى تلك الطبيعة من الإضافة كأبوة الرجل العادل وأبوة الرجل الجائر

فصل (٨) في تقسيم المضاف من وجوه

منها أن من المضاف ما هو مختلف في الجانبين كالأب والابن والضعف والنصف والجزء والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والأخ والأخ والجار والجار.

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا وغير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الأضعاف والقليل الأضعاف والكل والجزء منه ومنه ما ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثنى ل الزائد والنقص. و منها أن المضافين إما شيان غير محتاجين في عروض الإضافة إلى اتصافهما بصفة أخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتأخر. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٩ و إما أن يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق فإن في العاشق هيئة إدراكية هي إضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لأجلها صار معشوقا لعاشقه وإما أن يكون في أحدهما مثل العالم والمعلوم- فإن العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلوما. هذا ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه.

و منها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة- والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة. فأما التي بالزيادة فإما من الكم وهو ظاهر وأما من القوة فكالغالب والقاهر والممنوع. و أما التي بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة كالعالم والمعلوم والحس والمحسوس فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبة. و منها أن المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالأب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم أما المتصل فكالعظيم والصغير وأما المنفصل فالكثير والقليل وفي كيف كالأحر والأبرد وفي

المضاف كالأقرب والأبعد وفي الأين كالعالي والسافل وفي المتى كالأقدم والأحدث وفي النسبة كالأشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالأكسى والأعزى وفي الفعل كالأقطع والأصرم وفي الانفعال كالأشد تسخنا وتقطعا والأضعف فصل (٩) في أن المضاف هل يقبل التضاد والأشد والأضعف أم لا و اعلم أن المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٠ فهي تابعة في جميع الأحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتأخر والقوة والفعل وأشباهها من أحوال الوجود يعرض للموضوعات الإضافية بالذات ولإضافاتها بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فإذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي كان بين إضافتيهما أي الأحر والأبرد تضاد بالتبع وأما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه أن العظيم لا يضاد الصغير - ما يشعر بأن التضاد لا يعرض للإضافات ويبين ذلك بوجهين - أحدهما أن تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما إضافة التضاد وذلك لأننا قد نجد طبائع الأضداد لا يتضايف ونجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجوار والجار. ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب أن يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقي أن يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت أن المضادة لا يوجد إلا في موضوعات غير متضايفة.

و الثاني أن الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد - لأن أقل درجات العروض أن يكون مستقلا بتلك المعروضية.

ثم إنه قال في باب الإضافة أن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولاته ولما كانت الضعفية تعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز أن يعرض لهذه الإضافة تضاد وكذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الأحر ضدا للأبرد ولا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتأخرين لما أشرنا إليه. فيحمل كلامه على أن نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالاً وإثباته لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقائدية الاربعه، ج ٤، ص: ٢١١
 جهة اتباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ أطلق القول في باب الكم أن
 الإضافات لا تتضاد وعنى بذلك أنها لا تتضاد استقلالاً لا أنها لا تضاد تبعاً
 في مواضع أخرى غير أنواع الكم وأفـرادـه.
 فإذا تبين هذا فنقول وهكذا القياس في قبول المضاف الأشد والأضعف والأزيد
 والأنقص فكل مقولة يقبل شيئاً من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية
 موضوعه فهذه أحكام وأحوال كلية للمضاف ولا بأس بذكر أحكام لبعض
 أقسامها

1

المــنــانــي الثلاثــة للكاــي [

هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعرض. العارض يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا « ١ » والأول أي المفهوم الكلي مضاف بسيط والثاني مقولة والثالث مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه الإضافات كلها ذهنيات. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢١٢ إذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الإضافي جنس لخمس أنواع - الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ويراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية ولأجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس إليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها وإن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعة موضوعة كذلك بل كان جنسا أو فصلا أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصين تحت أعم واحد.

و إذا قيل إن النوع مندرج تحت الجنس وإن الفصل والجنس داخلان في ماهية- ما عني به أن وصف النوعية تحت وصف الجنسية ولا أن مفهوم الفصل والجنس داخل في ماهية النوع أو في وصف النوعية بل عنوا بذلك أن موضوع النوعية أي النوع الطبيعي- مندرج تحت معروض الجنسية أو يدخل في ماهيته إذا كانت مركبة طبيعية جنسية أي ماهية موصوفة بأنه جنس. وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع وأما الأوصاف الخمسة فكلها أنواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض إضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مقسوم جنسي على مقسوم به.

فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من تفتن لها لأن الجهل بها والإغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فإن الكلي مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التي من شأنها أن

يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية وقد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت نفسها لا هذه المادة والأعراض بل تلك المادة والأعراض لكان ذلك الشخص الآخر وهذه المعاني كلها غير الكلي ————— بالمعنى المنطقي.

و القوم اتفقوا على وجود المعنى الأول والثاني والرابع منها في الأعيان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢١٣

و اختلفوا في وجود المعنى الثالث

و هو الصور المفارقة الأفلاطونية وقد سبق منا أن الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص- وقد أحكمنا أيضا البنيان الأفلاطوني وشيئنا قواعد ذلك بعد الاندراست.

و من جملة أقسام المضاف الكل والجزء وإضافتهما غير إضافة الكلي والجزئي- والفرق بينهما وبين هذين من وجوه- أحدها أن الكل من حيث هو كل موجود في الخارج وأما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له إلا في

الذهن.

و الثاني أن الكل يعد بأجزائه والكلي لا يعد بجزئياته.

الثالث أن الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون مقوما بالجزء.

الرابع أن طبيعة الكل لا يصير هو الجزء وأما طبيعة الكلي فإنها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان فإنه صار عين هذا الإنسان.

و الخامس أن الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحده والكلي كلي بكل جزئي وحده لأنسه محمول عليه.

السادس أن أجزاء الكل محصورة غير متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية.

و من جملة أقسام الإضافات والتام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا له وهو الكامل أيضا وهو المقبول على أشياء كثيرة.

فتارة يقال للعدد إنه تام إذا كان جميع ما ينبغي أن يوجد لشيء من العدد -
يكون قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو أقل من الثلاثه أنه تام
وكون الثلاثة تامة لأن لها مبدأ ووسطا ونهاية والعلة في ذلك أنه لا شيء
من الأعداد يمكن أن يكون تاما في عدديته إذ يوجد في عدد أزيد منه ما
ليس فيه بل إنما يكون تاما في العشرية أو في الخمسية.
و أما من حيث هو مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة أنه ليس بينهما ما من
شأنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٤
أن يكون بينهما وهو الواسطة وقس على ذلك سائر الأقسام وهو أن يوجد
المبدأ والواسطة فقط أو العكس ولا واسطة ثم من المحال أن يكون مبدئان في
الأعداد - ليس أحدهما واسطة بوجه إلا لعددين وكذا القول في المنتهى.
و أما الوسائط فقد يجوز أن يكون كثيرا لأن جملتها في أنها واسطة كشيء
واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فإذا حصول البداية والنهاية والتوسط
غاية التمام وأقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة.

فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يقال تامة للمقادير كما
يقال - فلأن تام القامة إذا كانت محدودة بما يليق بأمثاله إذ المقادير لا تعرف
إلا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيات والقوى إنها تامة مثل أن
يقال هذا تام القوة وتام الحس وتام العلم وتارة يقال تمام في اصطلاح
الحكماء ويريدون به أن يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما
يشترطون في ذلك أن يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره.
و إذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لأن فيه الوجود الذي
ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره أيضا وليس في الموجودات شيء
بهذه الصفة إلا واجب الوجود.
و أما العقول فهي تامة بالتفسير الأول وغير تامة بالتفسير الثاني فإن
الممكنات الفاقرات الهويات معدومة في حدود ذواتها وأما الذي دون التمام

فهو قسمان - أحدهما المكتفي وهو الذي أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالته مثل النفوس التي للسماويات فإنها أبدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها إلى مكمل خارجي - كالمعلم البشرية فينا بل مكملها ومعلمها ومخرجها من القوة إلى الفعل جوهر عقلي فياض غير مباين الوجود لوجوداتها وكذلك حال نفوس الأنبياء ع- لأنهم أيضا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٥ كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والآخر الناقص وهو الذي يحتاج إلى أمر خارج- يمدّه بالكمال مثل الأشياء التي تكون في الكون والفساد. و الفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فإنها متقاربة المعاني وذلك بأن التام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما ذلك.

و أما التمام والكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بأنه بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس إلى ما يبقى شـي ء خارجا عـنـه تـام. فإن قلت فما معنى قول بعض أساطين الحكمة والتحقيق أن الباري كل الأشياء وقد تقرر أن كون الشـي ء كلا لا بد فيه من حضور كثرة في ذاته. قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته وأحديته أن يكون بحيث لم يكن حقيقة من الحقائق خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الأشياء لا يوجد فيه شـي ء من الأشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة المقالة الثانية في بقية المقولات وفيه فصول فصل (١) في حقيقة الأيـن عرف الأين بأنه هو كون الشـي ء حاصلا في مكانه وينبغي أن لا يكون نفس نسبة الشـي ء إلى مكانه وإلا لكان نوعا من مقولة المضاف بل أمرا وهيئة يعرض له الإضافة إلى مكانه.

و ربما قيل كما أن السواد له ماهية وإضافة المحل عرض لمهيته فكذلك
الأيّن له ماهية وكونه في المكان إضافة عارضة «١» لها وهو ليس بشي ء
فإن كــــــــــــــــــــون الشـــــــــــــــــــــيء ء
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤ ، ص : ٢١٦

في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده
في المحل لا أمر زائد على وجوده وإن لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود
على الماهية إنما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون
الشيء ء في المكان فإنه لا بد أن يكون هذا الكون في المكان أمرا زائداً على
وجوده في نفسه وإلا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني ولكان قد
بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه- وحصل له وجود آخر ولصار
المعدوم بعينه معاداً فليس كون الشيء ء في المكان كونه في الأعيان فإن
كونه في الأعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه
في الزمان أيضاً وجودا له فكان لشئى ء واحد وجودات كثيرة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٧
حساسا بأمور زائدة على نفس وجودها وليس كذلك.
و دفع ما ذكره بأن الوجود المطلق الكلي كما مر مرارا أمر مشكك عرضي
لأفراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة كلية نوعية أو جنسية مشتركة بين جميع
أفراد الوجود
فصل (٢) في تقسيم الأيمن
و هو من طريقين أحدهما إن من الأيمن ما هو أول حقيقي ومنه ما هو ثان
غير حقيقي
فالأول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون
الماء في الكوز.
و الثاني كما يقال فلان في البيت فإن البيت يسعه وغيره فليس جميع البيت
مشغولا به وحده وأبعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الإقليم
ثم المعمورة ثم عالم العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار أن يحويه المحدد
للجهات وهذا هو الغاية فإن كون الشيء في العالم مطلقا ليس بأين أصلا.

الطريق الثاني إن الأيمن منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي
وهو الكون في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت ومنه شخصي ككون هذا
الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال إنه لا بد لكل أين
شخص حقيقي من صفة قائمة بالتمكن هي علة ذلك الأيمن.
و اعترض عليه صاحب المباحث بأن هذا باطل لأن تلك الصفة إما أن
يكون ممكن الحصول في التمكن عند ما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين
أو لا يكون - فإن أمكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان
المعين وإلا لزم تخلف المعلول عن علته وإن لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها
في التمكن على حصوله
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٨
في ذلك المكان المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك

الصفة فيه لزوم الدور وهو محال.
أقول فيه نظر من وجهين أحدهما إن تلك الصفة يمكن أن يكون جزء من
العلة أو معداً أو شرطاً فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضرورة.
و ثانيهما إن حصول تلك الصفة وإن لم يتحقق إلا عند كون المتمكن في
مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين
المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة ما دام الوصف والمشروطة بشرط
الوصف - والثانية أخص من الأولى والأعم لا يستلزم الأخص فإن كل كاتب
يحتاج إلى حركة الأصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية على ذلك
الوقت بأسبابها المؤدية إليها في ذلك الزمان وليس أن الكتابة أوجبت تلك
الحركة بل العكس أولى فإن وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في
الخارج

فصل (٣) في تتممة أحوال الأيمن
فمنها أنه يعرض له التضاد
فإن الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز
وهما أمران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في
آن واحد وصح تعاقبهما عليه فهما متضادان.
و منها أنه يقبل الأشد والأضعف

لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الأيمن - فإن كون الشيء في مكانه
لا يكون أشد من كون شيء آخر في مكانه لأن مفهوم الحصول في المكان
لا يقبل الشدة والضعف بل إنما يقبل الجسمان الأشد والأضعف بحسب
طبيعة نوعية لمكانها كال فوق أو تحت أو فيهما [غيرهما] كالجسمين إذا كانا
في الفوق وأحدهما أعلى من الآخر أي كان أقرب إلى الحد الذي هو المحيط
فهو أشد فوقية من الآخر.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٩
فقد ثبت من هذا أن الأشد والأنقص لم يتطرق إلى نفس الأيمن بما هو أين -

بل إلى نوع منه وهو الفوق أو التحت ولكن ليس كما زعمه صاحب المباحث أن ذلك الأشد والأضعف إنما هو في إضافة عارضة للأين وهو الفوقية والتحتية لما مر من أن الإضافة ليست قابلة للأشد والأضعف لذاتها فصل (٤) في حقيقة متى وأنواعه من جملة ما عد من المقولات متى و هو كون الشيء في زمان واحد أو في حد منه فإن كثيرا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ولا يقع في الأزمنة مع أنه يسئل عنها بمتى كالوصلات والمماسات وسائر الأشياء الواقعة لوقوعها في أمر له تعلق ما بالزمان «١» وحال هذا الكون بعينه حال ما قبله وأمر متى العام والخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق أو زمان خاص أو [زمان] شخص. فمنه ما هو متى حقيقة في و هو كون الشيء له زمان مطابق له لا يفضل عنه- ومنه ما هو ثان غير حقيقة في و هو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في أول اليوم أو في الشهر أو في السنة أو في القرن أو في زمان الإسلام أو في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الأين والفرق بين البابين أن الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون.

و أما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد فإن عدم الشركة في المكان الحقيقي إنما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذا مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الزمان الحقيقي فكما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٠

أن لكل متمكن أينما يخصه فكذا لكل حادث متى يخصه ولا تكون مشتركة بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان والمكان أسوة بالآخر. ثم قالوا إن الأمور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها وجواهرها في الزمان بالعرض.

أقول إن وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا بعض الكميات والكيفيات والأوضاع والأيون التدريجية الوجود لها أكون تدريجية والحركة عبارة عن تدرج واقع في الكون لا الكون التدريجي فهي معنى نسبي إضافي وقد مر أن المعنى الإضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان والأشد والأنقص إلا بالعرض فالمتى إنما يلحق أولا وبالذات لتلك الأكوان والوجودات- وثانيا لمهياتها وأما الحركة فلا تدرج لها بل هي عين التدرج فلا متى لها بالذات بل بالعرض. و اعلم أن من اقتصر في تعريف الزمان أنه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كل حركة في العالم العنصري أيضا زمانا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر وهو أن يوجد في الحد مقدار حركة الفلك أو حركة لا تتقطع أو أظهر الحركات أو أسوأ رعاها أو أشدها فصل (٥) في الوضعية و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لأن النسبة وإن كانت واقعة بين أجزائه لكنها من باب الإضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هـ هذه النسبة باب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢١ هو الوضع كما مر.

و قد مرت الإشارة أيضا إلى أن هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة وهو كون الشيء مشارا إليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم- فإن هذا الوضع يعتبر فيه نسب الأجزاء إلى الحاوي والمحوي والجهات الخارجة والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن الذي ذكروا فيه من كون الشيء بحيث يشار إليه أنه أين هو مما يتصل «١» به

اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط- فإن هذا الأين لو كان أيننا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فإن الأجزاء ليس لها أين بالفعل وليست أيونها مما ينضاف بعضها إلى بعض- على وجه يقال لبعض منها أنها أين هي من الآخر. و لو فرق بينهما بأن أحدهما للمقدار والآخر للجسم الطبيعي فنقول إن الجسم الطبيعي إنما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمي ولو لا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار. و الحق عندنا أنه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكم وأطرافه لأن مجرد كون الشيء كما أو مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك أو في الفوق أو في التحت أو جهة من جهات إنما ذلك شأن الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات- والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الإشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا وأطلقوا الحس وأرادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والتثن كلها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحس إليها إشارة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٢٢

إلا مع المادة بأن كان وجوده في المادة مصححا لقبوله للإشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فإن المقدار إذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذا نهاية مقدارية وذا أجزاء لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكرناه من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه ويتصور له أيضا شكل من غير أن يكون للشكل أين. و له أيضا سطوح وخطوط لها أوضاع بمعنى آخر وللخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الإشارة الحسية. و بالجملة فكما للعقل إشارة وللحس إشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية إشارة إلى

الصرفات لا يعرض أولاً للمقادير.

أقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء وأمثالها إلى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة إلى تلك الأوضاع فالمستدير مثلاً إذا كان مجرداً عن المادة - لا يمكن أن يصير أشد استداره مع بقاء الموضوع إذ لا مادة هناك حتى يقبل التبدل - بخلاف ما إذا وقع شيء من الاستدارة والانحناء أو غيرهما في مادة مخصوصة لأنه يصير حينئذ واقعاً تحت مقولة الوضع ويقبل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الأشد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك.

فاعلم هذا فإنه شيء يغفل عنه الأكثرون

فصل (٦) في الجدة

ومما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بأكمله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسليح والتقصم والتعمم والتختم والتنعش - وينقسم إلى طبيعي كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه وغير طبيعي كالسلاح والتقصم - وقد يعبر عن الملك بمقولة له منه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقولة المضاف لا غير الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٢٤

فصل (٧) في مقولتي أن يفعل وأن ينفع

أما الأول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجديدي كالسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد.

يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي أو الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر فوجود السواد أو السخونة مثلا من حيث إنه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجي آخر أو يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة أن يفعل ل أو أن ينفع ل.

و أما نفس سلوكه التدريجي أي خروجه من القوة إلى الفعل سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما فصل (٨) في دفع ما أورد على موجوديتهما وقال صاحب المباحث في هذا المقام عندي أن تأثير الشيء في الشيء يسـ تحيل أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٦ يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر وذات الأثر وكذا تأثر الشيء عن الشيء وهو قابليته- يستحيل أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل وذات المقبول.

أما التأثير فلو كان أمرا ثبوتيا لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها من مؤثر أيضا فيكون تأثير ذلك المؤثر «١» في ذلك التأثير زائدا عليه فننقل الكلام إليه ويفضي إلى التسلسل وهو محال وبتقدير أن لا يكون محالا فالإلزام حاصل وذلك لأنه إذا كان بين كل مؤثر وأثر واسطة هي التأثير حتى فرضت أمور غير متناهية مترتبة فلا يخلو إما أن يكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شيئا منها متلاقية. فإن تلاقت بمعنى أن يفرض مؤثر ومتأثر لا يتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثر - لا يكون تأثيره زائدا على ذاته وذات أثره فحينئذ لا يكون تأثير الأول في الثاني زائدا عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا

أمور زائدة على ذواتها وذوات آثارها. وإن لم يتلاق بمعنى أن لا يوجد هناك أمران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للمؤثرية إذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرا في ذات آخر وأما القابلية فلو كانت ثبوتية يجري الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما. قال فهذا برهان قاطع على أن المؤثرية والمتأثرية لا يجوز أن يكونا وصفين ثبوتين وستعرف في باب العلل أن المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا يلزم نفي الواجب الوجود تعالى شأنه أنه انتهى ما ذكره تلخيصا. أقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحكمة كمسألة الوجود وزيادته على الماهية وأن لكل ماهية نحو خاصا من الوجود والماهيات كما أنها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٧

بوجود الآخر ضربا من الاتحاد وموجودية كل ماهية أو معنى في الخارج عبارة عن صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في إثبات نحو وجود المضاف في الخارج بأنه في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة أي كونه بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر.

إذا تقرر ذلك فنقول كما أن كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر - أو الكم أو الكيف وغيرهما وكذا حدود أنواعها كحد الفلك أو الحيوان أو السواد أو السطح أو غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات وأجناسها وأنواعها فكذا يوجد في الخارج أمور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض حد الأخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية - دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية كالكلية والجزئية - ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبية.

و ذلك لأنه لا معنى لوجود شيء في الخارج إلا كونه بحيث يصدق معناه على شيء صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية. و أما الكلام في أن وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتأثر - ليكونا من الأعراض أو لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر. و لك أن تقول في بيان عرضيتهما بأن لكل من المؤثر والمتأثر على الوجه المذكور ماهية أخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلا أو منفعلا فإن السواد يمكن وجود نوعه في سواد لا يشتد أي لا يتحرك في سواديته فيكون اسوداده بأمر زائد على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع السخونة فيه فكون السخونة مؤثرة في شيء على التدريج أمر زائد على وجود السخونة.

و أما قوله لو كان التأثير أمرا ثبوتيا لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها من مؤثر.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٨

فنقول إن بعض الصفات وإن احتاجت إلى مؤثر لكن لا يحتاج إلى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فإن الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذاتيات فلا يتخلل أيضا بين وجود الملزوم ووجود لازمة فإن الجاعل كما لا يجعل النار جوهرًا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع أن وجود الحرارة غير وجود النارية لأن النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه.

فنقول التأثير التجديدي وإن كان أمرا موجودا في الخارج لكن من لوازم هوية بعض أفراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا يكون كونها مسخنة أمرا زائدا على وجود ذاتها الشخصية وإن كان زائدا على ماهيتها ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصية قد لا يكون مفتقرا إلى جاعل آخر غير جاعل الذات بل ولا إلى جعل آخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك الهوية

الوجودية ولازم الهوية كلازم الماهية غير مفتقر إلى جعل مستأنف غير جعل تلك الهوية فثبت أن كون التأثير التجديدي - موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج إلى تأثير آخر ولا إلى مؤثر آخر. و كذا قوله فيكون تأثير المؤثر في ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم إذ لا يلزم من كون التأثير التجديدي الذي هو من مقولة أن يفعل أمرا زائدا على ذات المؤثر أن يكون التأثير الإبداعي أمرا زائدا على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه إضافة الفاعلية والإبداع ووجود الإضافات قد علمت أنها غير مسـتـنـفـة فـتـقـلـي الخـارج

الفن الرابع في البحث عن أحكام الجواهر وأقسامها الأولية فإنها من عوارض الموجود بما هو موجود فحري بها أن يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر إلى خصوصيات الأشياء وفيها مقدمة ومطالـبـة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٩
أما المقدمة ففي بيان ماهية الجوهر والعرض وأحوالهما الكلية وفيها فصول فصل (١) في تحقيق ماهيتهما

اعلم أن مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض.

فمثال الأول قولنا الإنسان حيوان فإن الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة. و مثال الثاني زيد أعمى وزيد أبيض فإن الوجود المنسوب إلى زيد بعينه - ليس منسوباً إلى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدماً أو وجوداً وتلك العلاقة أن يكون مبدأً للمحمول منتزعا عنه أو قائماً به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض وهذا النحو من الوجودية غير محدود فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود بالذات.

فنقول قد علمت أن كل موجود إما أن يصح أن يقال إن إنيته ماهيته بمعنى أن لا ماهية له إلا الوجود الصرف الذي لا أتم منه أو لا يصح فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده وأوصافه الكمالية وأحكامه الوجودية- وكلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته بالمعنى الذي سلف منا ذكره أي ليس وجوده بذاته بل بغيره فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لأن هذا الموجود- لا يخلو إما أن يكون في محل أو لا يكون والمراد من كون الشيء في المحل أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقتة عنه. وقد أشكل على القوم هاهنا تفسير كون الشيء في محل واستصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك والتشابه بين معاني كثيرة كما نقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الأجزاء وفي العام وفي الخصي وبقي الخ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٠

الراحة وفي اللفظ فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل وليست نفس الإضافة مما يصلح أن يكون مراده بلفظة في وإلا لصدقت على معنى مع ومن وعلى غيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الأبوة والبنوة وغيرهما.

و تخصيص الإضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره وإن أخرج المعاني الاسمية- إلا أن الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول وتقليل الشركاء إلى حيث يشمل المعاني المستعملة فيها لفظة في ويخرج الأغيار وكما أن كلا من معنيي متى والأين- مما يستعمل فيهما لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل منها خصوصية يدخلها فيما وضع له

اللفظ

فكذا القياس إذا انضمت معهما أمور أخرى يكون على هذا المنوال. نعم يمكن أن يقال إن استعمال في في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الأجزاء لكونه عين الجميع وككون الجزء في الكل-

فلو كان الكل في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتغال الشيء على نفسه وهو أمر مستحيل بدهية. فإن قلت لفظة في موضوعة لمعنى الاشتغال والإحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتغاله متراكباً معنويًا. قلت الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لأنه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف فإن ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء والغرض أن كون الشيء في المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن وإن كان المذكور أيضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق. فإذا كان في المحل اشتراكه لفظيا فكل ما ذكره من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى أمر مميز معنوي إذ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٣١

فيه معنى واحد جنسي أو عرض عام بل معاني متعددة ينصرف إلى كل منها بقرينة خارجة لفظية أو معنوية فإن طريق إزالة الشبهة باشتراك الاسم إما بالحد أو بالرسم - أو بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا وإذا كان الحال كذلك فالمذكور في تعريف الحلول - وهو وجود الشيء في شيء لا كجزء منه شائعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقارئ للفظ في المستعملة في هذا الموضع بالنسبة إلى مواضع الاستعمال - لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة مع مساهلة ما بأنه لو فرض هاهنا أن المنسوب إلى شيء في كان له معنى مشترك بين ذي المحل وغيره - كان المذكور في التعريف قيودا مميزة لذي المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات في أمر معنوي فكان يمتاز إما بالشيوع والمجامعة بالكلية

فعن كون الخاص في العام وكون الشيء في الزمان والمكان. و أما بامتناع المفارقة والانتقال فعن الكون في المكان أيضا وفي الخصب وغيره وقد عرف معنى في الشيء هاهنا أي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الفساد والخلل. إما طردا أو عكسا أو كليهما كقولهم الاختصاص الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون أحدهما نعتا والآخر منعوتا به فانقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما إن كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا إن كان المراد به الحمل بالاشتقاق. وربما تكلف بعضهم بأن المراد غير الاشتقاق الجعلي وكقولهم إن الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر.

ثم زادوا قيда آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بأحوال المجردات عن المادة- بقولهم تحقيقا أو تقديرا فبقي النقض بالنقطة والأبوة وغيرها مما لا سرية فيه- فالتجئوا بنفي وجود هذه الأشياء عن الخارج ولم ينتبهوا لأن لا اختصاص لهذا الإيراد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٢
بالأطراف والحدود الخارجية بل النقض وارد بالخياليات والوهميات منها. وقد ذكرنا في شرح الهداية الأثيرية شطرا من النقوض والأبحاث الواردة على التعريف المذكور للحلول.

و أما الذي ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو أن يقال- معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادي العالية حسب ما هو التحقيق- من أن وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده.

و هذا التعريف سالم عن النقوض والإيرادات طردا وعكسا لصدقه على

الأعراض والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الحصولات النسبية التي ليست على وجه الحلول - ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلي وكون الشيء في الزمان وفي المكان - وفي الراحة وفي الخصب وكحصول الفصل للجنس فإن وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول الوجود للماهية لأنه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقا وبالجمل لا خلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتأمل.

وإذا علمت معنى الحلول هكذا علمت أن الحال مفتقر لا محالة إلى محله - إما في وجود ذاته الشخصية وقوام ماهيته النوعية لذاتها جميعا أو في وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالأول يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند المحصلين من المشائين صورة.

فحينئذ نقول لا يجوز أن يكون للمحل افتقار في وجوده إلى الوجود الشخصي للحال سواء كان عرضا أو صورة وإلا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دور مسـتحـيل.

فالمحل إما أن يكون مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا ماهية ووجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرا في وجوده الشخصي إلى الوجود المطلـق العـامـي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٣

للحال بأي تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهولي فالعرض والصورة يشتركان في أمر يعمهما وهو مفهوم الحال وكذا الموضوع والهولي يشتركان في أمر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة أو عرضا أو عرضا في صورة أو عرضا في عرض إن جاز ذلك لا بد وأن ينتهي آخر الأمر إلى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أن الجوهر أقدم بطبعه من العرض.

و أما عند أتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شيء من الجوهر بحال لكن بعض الأعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركيب الجوهر من محل جوهر وحال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله. ثم إنهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهيولى وهو أن كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا أو صناعيا إذا كان له تألف ما من حال ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب- والحال يسمى صورة كالهئية المخصوصة باعتبار كونهما جزءين لأمر واحد نوعي مطلقا- وليس من شرط الجزء الصوري عندهم أن يكون محصلا لمحلته حتى يكون جوهرًا- لكون مقوم الجوهر أولى بالجوهريّة منه ولا من شرط الجزء المادي أن يكون مفتقرا إلى الحال في نحو وجوده النوعي بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزءاً للمركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع- مع اعتبار كونه جزءاً للمركب منه ومن ما يحلّه فعلى هذا جميع الأعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم أن يكون صوراً ومحالها هيوليّاتها. فإذا تقرر تغاير المذهبين وتخالف الاصطلاحين في هذه المعاني والأسامي- مع ما سلف من ضوابط الميزان أن رفع العام أو لازمه المساوي أخص من رفع الخاص أو لازمه المساوي وقلنا إن معنى الجوهر أو لازمه المساوي له ما لا يكون في موضوع.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٤
فنقول اللاكون في الموضوع أعم من اللاكون في المحل لما عرفت أن الموضوع أخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجواهر أعم مما يكون في محل ومما لا يكون فيه إذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لا في موضوع. و
و كذا العرض وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوز

قيام العرض بالعرض فيكون أعم من كل منهما بوجه لأن الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرًا وقد يكون عرضا على هذا التقدير.

و إذا ثبت ما ذكرناه فيكون الأقسام الأولية للجوهر على مذهب أولئك القوم خمسة لأنه إما أن يكون في محل أو لا يكون فيه والكائن في المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه إما أن يكون محلا لشيء يتقوم به أو لا يكون والأول هو الهيولى - والثاني لا يخلو إما أن يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم أو لا يكون - وحينئذ لا يخلو إما أن يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس أو لا يكون وهو العقل. و الأجود في هذا التقسيم أن يقال الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثة فهو الجسم وإلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة إما امتدادية أو طبيعية أو جزء هو به بالقوة فمادة وإن لم يكن جزء منه فإن كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس وإلا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر « ١ » النفساني الإنساني مادة للصورة الإدراكية التي يتحصل بها جوهر آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٣٥ الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية. و تحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده فصل (٢) في تعريف العرض

هذا المقصد وإن خرج من التقسيم الذي وقع لذي المحل مطلقا إلا أنا نورد هاهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالأقدمين. فنقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة فقولنا في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين أو ما زاد عليهما.

أما العدد ومعنى الكل والبنية وغيرها
فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا له أمر واحد لعدم اشتراط
كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهة وحدة بها يكون الموضوع
واحدا كالعشرية فإن موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد وإلا
لكانت العشرة عشرات ومجموع الوحدات أمر واحد.
فإن قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها.
قلنا لا يلزم أن يكون جهة الوحدة نسبتها إلى الموضوع نسبة العرض الخارج
بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة إلى
الماهية وخصوصا على ما ذهبنا إليه كما مر ذكره سابقا من أن لكل شيء
وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء وقد سبق
أيضا أن الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شيء صورة
ذاته المحصلة به حقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي
أُعييت أذهان الفضلاء عن حلها كما علمت.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٣٦
و أما الإضافات وخصوصا المتشابهة الطرفين
كالتجاور والمقاربة والمعية والأخوة وغيرها فسيجيء أن كلا من الطرفين
سواء كانا متخالفين كالعلية والمعلولية أو القبلية والبعدية أو متماثلين كالتماثل
والتجانس مختص بأمر لا يوجد في صاحبه.

و ربما يتوهم أن قولنا في شيء لإخراج وجود الكل في الأجزاء وهو
فاسد- لأن وجود الكل في الأجزاء قول مجازي وإنما هو موجود بحسب نفسه
في نفسه لا في الأجزاء إذ لو كانت لوجوده نسبة إلى الأجزاء فإما أن يكون
وجوده في كل جزء جزء فيكون كل منهما كلا فيكون حينئذ كلات لا كل واحد
والمفروض خلافه هـ ذا محال.
و إما أن يكون في مجموع الأجزاء وهو أيضا محال لأنه نفس المجموع لا
أنه موجود في المجموع وإلا لكان الشيء موجودا في نفسه وهو محال إذ لا

مغايرة بين الشيء ونفسه فلكل كل صورة تامة في أجزائه هي نفس وجود
أجزائه جميعا - لا أنه شيء آخر موجود في أجزائه كما ظن ولا أنه موجود
ففي واحد واحد كمتساوهم.
و من هاهنا ينكشف ما حققناه من أن الصورة النوعية للمركب الخارجي هي
عين وجود ذلك المركب وأن التركيب اتحادي فيما له مادة وصورة في الخارج
وأن العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها.
فعليك بالتثبت في هذه الأمور من دون تلعثم وتزلزل وأما قولنا غير متقوم به
فاحتراز عن وجود ما يحل في المادة وتقومها موجودة بالفعل نوعا من
الأنواع - فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية.
اعلم أن صفات الأمور يكون على أقسام
لأن الموصوف إما أن يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل أم لا يكون.
فعلى الأول إما أن يكون الصفة التي تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم
أو مفارق أو ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٧

و على الثاني إما أن يكون الصفة تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت
جزأ من معنى ذاته أو ليست جزأ من معنى ذاته أو لا يكون الصفة مما
يتقرر ذاته - بل لحوقها يكون لحوق أمر يلحق الشيء بعد تمام تقريره
ووجوده بحسب التبعية - لما يقرره بالذات لحوقا لازما أو مفارقا فالمثال للأول
وجود البياض للجسم أو الضحك للإنسان وللثاني وجود النفس للحيوان « ١ »
وللثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة امتدادية على
الإطلاق وللرابع وجود الصورة للهوى وللخامس وجود البياض أو التحيز
للهوى.

و أما وجود الفصل للنوع أو للجنس من حيث كون الفصل مأخوذا فصلا -
والجنس جنسا فهو قول مجازي كما مر لأن هذه الأمور إذا أخذت على
الوجه المذكور - يكون وجود الجميع واحدا ومقتضى النسبة سواء كانت بفي

أو اللام هو الغيرية فذلك مما قد خرج بالقييد الأول وأما أخذ كل من الجنس والفصل أمرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة الفصل إلى حد النوع بالدخول في تقرير ماهيته وتحصيل معناه- وإلى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعلية ذاته كما مر في مبحث الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقييد الثاني.

و منهم من فسر العرض بما يتقوم بشيء متقوم بنفسه و هو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض وإلا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرًا ولكن ذلك لم يثبت عندنا.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٣٨

و أما الأمثلة التي ذكروها في إثبات قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تأمل لأن جميع هذه الأوصاف نسبتها إلى الموصوفات بها من الأعراض أشبه بنسبة الفصول إلى الأجناس إلى الأجناس في الماهيات البسيطة من نسبة الأعراض إلى العرض إلى الموضوعات.

و العجب أن الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستكرر.

و احتج عليه بالأمثلة المذكورة مع أنه قد صرح بأن الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو أيضا قد قرر أن مناط الفرق بين الحال عرضا في شيء أو مقوما هو جواز تحصيل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الأمر الحال ومقابلة عدم جواز تحصيله كذلك فإن كان الأول فالحال عرض والمحل موضوع وعرض- وإن كان الثاني فهما صورة ومادة أو فصل وجنس.

فعلى هذا لا شك أن الحركة لا يمكن وجودها إلا مع حد من السرعة والبطء- ولا شك أن الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث إذا لوحظت معرأة عن مراتب السرعة والبطء-

يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل إنما يتم بشي ء من حدود السرعة والبطء فيكون هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الأعراض المتقومة به. و احتج الشيخ أيضا بقوله هذه الأعراض تنسب إلى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها أعراض. و أقول إنك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة ودريت أن وجود كل شي ء هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحده الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة إلا الوحدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٩ و حكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوجدات. و ربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بأن معناه المتقوم لا بما يحل فيه. و قد ذهل أن المعنى المجازي للألفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية. و أما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب- فإن كل واحد من هذه الأمور موجود في شي ء هو جزء منه ووجود العرض في الموضوع ليس كذلك.

و أما قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشي ء من حيث طبيعته إلا في محل ومن حيث شخصيته إلا في ذلك المحل المعين وبهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده في المكان ووجود الشي ء في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الأشياء عن ما ينسب إليها ففي بحسب الطبيعة فلو كان في شي ء منها

امتناع مفارقة فهو لأمر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كلزوم الكواكب في فلكه ولزوم المحوي من الفلك في حاوية فهو لا يقتضي العرضية.

ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة الإنسان - لا عن غاية مطلقة وعرض مطلق لا يوجب كون المنسوب إليه موضوعا وذلك لأن معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما مر هو أن الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي محلا شخصيا والأمور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما لا وجود له يستحيل أن يوجد فيه شيء آخر «١» في الخارج وكلامنا في أن العرض في الموضوع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٤٠ بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني على أن في الحكم بأن كل جسم يستدعي مكانا عاما أو خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لا يفيد لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز - إذا أريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان - على طريق اللزوم المستوعب للأزمنة والآتات جميعا كما هو شأن العرض بالقياس إلى الموضوع محل نظر «١» وذلك لأن الجسم عند حصوله في الآن لا يكون في زمان.

فإن قلت لو صح وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه إما متصف بالحركة أو بالسكون إذ لا يمكن خلوه عنهما جميعا والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان لأن كلا منهما زمني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه وهو محال. قلت يمكن الجواب عنه بوجهين - الأول أن نختار الشق الأول ونقول إن الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الآتات المفروضة في زمان حركته بأنه متحرك أي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم أعم من أن يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن أو في الزمان الذي هو حد من

حدوده فإن قولنا هذا الجسم متحرك في الآن أو متصف بالحركة في الآن
يحتمل وجهين - أحدهما أن قولنا في الآن يكون قيّدا وظرفا للاتصاف
بالحركة_____ة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤١
و ثانيهما أن يكون قيّدا وظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها.
فالأول لا يستدعي أن يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وإن كان معناه
سلب الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا وذلك لأن نفي الحركة في الآن
إذا كان قيّدا للمنفي أي الحركة لا يستلزم أن يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم
منه كون السكون في الآن لأن رفع المقيد إما برفع ذاته المقيدة أو برفع قيده
فيكون رفعه أعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز أن
يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة لا في الآن بل في الزمان الذي
هو طرفه لصدق رفع الحركة «١» في الآن عليه.
و الثاني أن التردد غير حاصر لجواز أن لا يكون الجسم متحركا في الآن
ولا ساكنا في الآن لأن ارتفاع النقيضين أو ما يساوقهما وإن استحال عن
نفس الأمر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب نفس الأمر
وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الأمر الواقعي فكما أن زيدا الموجود
مثلا في الأرض لا يكون في السماء متحركا ولا ساكنا ومع ذلك فهو إما
متحرك أو ساكن في الواقع إذ الواقع أوسع وأشمل مما ذكر.

فإن قلت إن الأجرام الكوكبية إبداعية الوجود عند القوم فيمتنع عليها
المفارقة عن أمكنتها الخاصة فيكون أعراضا لصدق قولنا الموجود في
موضوع لا يمكن_____ن مفارقتَه عن_____ه.
قلت قد علمت أن استحالة المفارقة «٢» عن الموضوع في العرض لأجل أن
تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الأجرام فإن تشخص كل منها بذاته
وب_____أمور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤٢

متقرر في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لأن نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمشخص لها من طبيعة نوعها وحصولها لتلك الأحياء تابع لتشخصها ونحو وجودها. فإن قلت ما ذكرتم غير جار في مواد الأجرام الفلكية فإنها موجودة في صورها وصورها متحصلة القوام وليست المواد جزأ منها ولا يصح قوامها دون ما هي في نفسه أعني الصوري. قلت قد تفصي بعض الفضلاء عن هذا الإشكال بقوله لا نسلم أن المادة يصح أن يقال إنها في الصور لأننا ذكرنا أن معنى في هو أن يكون ناعتا للمحل والمادة لا تتعت الصورة بل الأمر بالعكس انتهى قوله. و هو في غاية السقوط فإن المراد من قوله لا يصح أن يقال إن كان مانعا لفظيا فهو غير مجد في تحقيق الحقائق وإن كان مانعا معنويا فهو غير ثابت مما ذكره لما سبق أن مجرد الناعية لا يصلح أن يكون رسما للحالية سواء كان المراد بالنعى «١» ما يحمل على الشيء مواطاة ويقال له حمل على أو اشفاقا ويقال له وجود في. ثم إن أريد بالناعى التابع للشيء في الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لأنها في الوجود تابعة للصورة كما سيجي ء فلا وجه لما ذكره من التعكيس- بل الحق في الجواب أن يقال إن الهيولى أمر مبهم الوجود بالقوة إنما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى أن الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض لأن له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا أن وجودها بنفسها نفس الموضوع. و بالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوم بنفسه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤٣
و بعبارة أخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى «١» في نفسها هو وجود صورتها الموضوعية وبين المعنيين فرقان واضح.

و اعلم أن بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف الحقيقة و لكل منهما فضيلة على الآخر ودناءة بوجه آخر أما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع وأما دناءته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع- ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة. و أما فضيلة الهيولى فلكونها داخلية في قوام الموضوع وأما دناءتها فلكونها مبهمـة الـذات غيـر متميـزة الـوجود فصل (٣) في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد مر تحقيق معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطرده بالواجب تعالى- ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب إلى أنها قائمة بالـذهن علـى وجـه الحـلـول. و أما على ما ذهبنا إليه من أن الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل يتحد بالمعقول والنفـس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلا إشكال. و اعلم أن لنا منهاجا آخر في دفع الإشكال بالصـور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو أن عنوانات الأشياء التي تحصل بأنفسها في الذهن لا يلزم أن يكون كل منها فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد نام حساس ولا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه ولا أيضا معنا على الحيوان فـردا الحـكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤٤ لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو ويحس ويتحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الأشياء في الذهن أن يكون كل من تلك المعاني متضمنا لما يدخل في معناه ويحمل هي عليه حملا ذاتيا أوليا ولا يلزم أن يكون هي صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا.

فإذا تقرر هذا فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوماً الجوهر وفرداً للعرض - كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوماً للجزئي وفرداً للكلية. و اعلم أيضاً أنه قد سبقت الإشارة إلى أنه إذا أطلق لفظ مشتق كالوجود والواحد والكاتب مثلاً من غير تقييد بشيء أصلاً فحينئذ يتصور معناه على وجهين - أحدهما أن يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجوداً أو واحداً أو غيرهما - حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض وعارض ونسبة بينهما فأريد بالواحد مثلاً إنسان موصوف بأنه واحد ففيه معنى الإنسانية ومعنى آخر يغايره هو معنى الواحد - ونسبة بينهما بالمعروضية لأحدهما والعارضية للآخر.

و ثانيهما الأمر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبة إلا بمجرد الاعتبار والفرض من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول أن بدهاة العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فإن الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى إلا بحجة وبرهان بل الغرض أن مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يأبى عن إرادة شيء من هذين المعنيين عنه وهكذا الحال في لفظ الموجود فإنه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعني البسيط والمركب لكن المراد هاهنا هو المعنى المركب بقرينة أن الكلام في تعريف الأمر الذي من الأجناس العالية والمفهومات والوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك. وقد علمت فيما سبق أن ما يعرضه الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية فإنهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لتعاليتها عن أن يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٤٥ و الذي في الذهن يكون وجهها من وجوها لا كنهها لها وهو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضه العموم والكلية كسائر الأمور الذهنية.

فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع أنه ماهية كلية حق وجودها أن لا يكون في موضوع فإن وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدأ لآثاره المخصوصة ومنشأ لأحكامه المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي نسب إليه هو ما لا يكون في موضوع فإذا حضرت ماهيته في النشأة الذهنية وجدت فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن هذا مما يتبدل به ماهيتها وحال جوهريتها لجواز أن يكون لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشئات مختلفة.

كيف وقد ترى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي- وأخرى موجودا بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان- وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود إبداعي محفوظ عن الخل وأخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصریات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى- وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَقَالَ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَقَالَ فِي حَقِّ الْأَرْضِ وَمَا يَتْرَكُ مِنْهَا كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنِ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ. و أما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد وهو المشار إليه في قوله تعالى وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ.

فالمعاني الجوهرية وإن كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها أنها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرها بهذا المعنى. و أما الباري جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٤٦ قيومًا بذاته لا بنحو خاص من الوجود. هذا إذا كانت الجوهرية حال الماهية.

و أما إذا كان المراد به الوجود الجوهرى فامتيازته عن الواجب بالإمكان والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه

وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات وأشياء أخرى والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولا ينتهي إلى غاية بل غاية الأشياء محيط بالكل. و هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ. و أما امتيازه عن وجودات الأعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما هو رأيهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها فأتقن ما علمناكه فإنك لم تجد في الكتب المتداولة على هذا الموضوع والإنسوار

فصل (٤) في أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا

اعلم أن أكثر الحكماء على أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والأقلون على أن حمله كحمل اللوازم الخارجة وربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة- أولها أن الوجود داخل في معناه وهو خارج عن الماهيات وسلب الموضوع أيضا خارج عنها لاستحالة تقوم حقيقة من الحقائق من الأعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجواهر مفهومه خارج عن كل ماهية حقيقية.

و ثانيها أنه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه وبين غيره مركبا من جنس وفصل.

و ثالثها أنه لو كان جنسا لكان العقول والنفوس لاشتراكها مع الأجسام في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٤٧

الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الأول عن الواحد الحقيقي كثيرا وبه ينهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الأحدية.

و رابعها أنه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي والبسيط والمركب بالتقدم والتأخر وكذا بالأولوية وعدمها فإن جوهر العالم الأعلى أولى بالجوهرية من السفليات والجوهر الصوري أولى بالجوهرية من الجوهر الهولي.

و خامسها أن كليات الأجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والماهية
فلو كانت الجوهرية مقوما لها لكانت مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان.
و أما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الأول بما مر مرارا من الفرق بين
الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع وبين ما من شأنه أن يكون
موجودا بلا موضوع- وأن أحدهما عارض للماهيات كلها والآخر يصلح لأن
يكون مقوما لبعضها.
و في الثاني أيضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الأول.
و في الثالث ينحل العقدة فيه بوجوه- الأول أن المعلول الأول بسيط الذات
في الخارج فيصح صدوره الخارجي عن الذات الأحدية الثاني أنه عند التحليل
ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس ولا
استحالة في أن يكون تأثير المؤثر في الفصل أقدم من تأثيره في الجنس تقدما
عقليا.

و في الرابع بما حققه المحققون من محصلي الحكماء أن التقدم والتأخر في
شيء إما أن يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء أو في مفهوم آخر.
فالأول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة
ومتقدما ووجود العرض القائم به معلولا ومتأخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث
كونه معناه علة لمعنى العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون
الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده.
و الثاني كتقدم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض أفراد نوع
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٤٨
واحد منه على بعض آخر فإن تقدم الأب على الابن ليس في معنى الإنسانية
حتى يكون حد الإنسانية للابن أي حمله عليه متوقفا على ثبوته وحمله على
الأب بأن يكون جاعل جعل الإنسانية للابن قبل أن جعل الإنسانية للابن.
كيف وقد ثبت أن لا تأثير للجعل في نفس الماهيات فكيف يكون ماهية
بعضها سببا لماهية آخر متقدمة عليها بل الحق أن صدق الإنسان عليهما

بالسوية بل صدق جميع الماهيات على ذوات الماهيات بالسوية كما مر تحقيقه.

و أما وجودها الزماني أو غير الزماني ففي بعضها قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الأب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبة الهيولى والصورة إلى ما يتركب منه فإن الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرًا لكون الجسم لذاته جوهرًا من غير سبب ولا اشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم - ولا جوهرية شيء منها في أنها جوهرية سببا لجوهرية جوهر ما سواء كان جسمًا أو غيره. لست أقول في كونه جوهرًا موجودًا إذ فرق بين كون الهيولى والصورة - أخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم وبين كونهما أخلق بالموجود لا في موضوع بالمعنى الذي علمت مرارًا من الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية منفصلة - لا تقدم للجزء منها على الكل وإنما تقدم الجزء كالخمس على الكل كالعشرة في الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة. هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره وسنزيدك بيانًا في الفصل التالي لهذا الفصل لإثبات الجواهر الأولى والثانية ومما بعدها.

و أما الخامس فكلييات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لا الشائع الصناعي - وسنعيد القول في بيانها بزيادة توضيح. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤٩ بحث وكشف

و ربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كلييات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثية سموها بـ

الأول أن معنى الجوهر الذي جنسوه كون الشيء بحال متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق ولا شك أن الصور الكلية الذهنية

و ثانيها الخلط بين كون الشيء نفس ماهية الجوهر «٢» أو كونه ذا ماهية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥١
جوهري

و الحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الأول دون الثاني فإن مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه وهذا بعينه هو الغلط في سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنيي الحمل الأولي والصناعي.

و ثالثها الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الأحكام فإن العلم بالمتع ليس ممتعا والعلم بالمعدوم ليس معدوما.

و رابعها الاشتباه بين الموجود الذهني والموجود في الذهن وليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده ذهنيا فإن القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسيهما والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصل وإن كانت موجودة في الذهن فقدره القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود أصيل في الذهن فكذلك الكلي المعقول من الجوهر موجود خارجي «١» من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهني أي عنوان مأخوذ من الجوهر موجود في النفس من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥٢

فالذي يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء أن كليات الجواهر أي معقولاتها التي في الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع.

اللهم إلا أن يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب أفلاطون والأفلاطونيين.

و أما بيان سخافة الوجه الثاني فلأننا لا نسلم أن الكليات بما هي كليات -محمولة على الجزئيات بل هي بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات.

لأن وجودها وجود عقلي والجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون هي محمولة عليها بأنها هي إذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجه

فإن قيل أ لم يكن الكلي محمولا على معنى الإنسان مثلا والإنسان محمول

على زيد وعمره فيكون الإنسان الكلي محمولا على أشخاصه فإذا كان زيد جوهرًا في ذاته كان الإنسان الكلي أيضًا جوهرًا فالكلي من الجوهر جوهر.

قلنا في هذا الكلام مغالطة فإن الإنسان المذكور في الحكمين أعني قولنا زيد إنسان والإنسان معقول ليس أمرًا واحدًا بالمعنى والحيثية فلم يتكرر الأوسط ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحًا لكان الجزئي كليًا والنوع جنسًا فإن الإنسان يحمل على زيد بهو هو والكلي يحمل على الإنسان بهو هو - فيكون زيد كليًا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الإنسان فيكون الإنسان جنسًا وهو محال. و أن مثل هذه الأقيسة معدود في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشؤها الخلط بين الأحكام الذهنية والخارجية من جهة أخذ الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتًا واعتبارًا. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٥٣ و بالجملة فقوله الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية إن أراد من الكلي مفهوم الكلي وهو الكلي المنطقي ومعرضه بما هو معرضه أو مجموع المعارض والعارض على وجه التقيد فغير صحيح وإن أراد منه نفس الماهية التي من شأنها أن تكون معرضة للكليات أي الماهية من حيث هي هي بلا اعتبار قيد آخر - وهي التي يقال لها الكلي الطبيعي فليس المبحوث عنه هاهنا هو الكلي بهذا المعنى - لأن البحث في أن الصورة المعقولة من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر أم عرض. و أما سخافة الوجه الثالث فلأن الوسط وهي الماهية لم يتكرر في الجانبين بمعنى واحد فإن جوهرية الشخص كزيد مثلاً مسلمة أنها لماهيته الإنسانية لكن لا نسلم أن الماهية المعقولة منه جوهر بل اللازم منه أن الماهية المطلقة أعم من أن تكون محسوسة أو معقولة ماهية جوهر أي ماهية أمر وجوده لا في موضوع فاللازم منه أن يكون بعض أفرادها أعني المحسوسات الخارجية

جواهر إذ المهمة في قوة الجزئية فيكفي لصدقها تحقق المحمول في بعض الأفراد.

فثبت في هذا المقام ولا تكن من الخالطين ولنرجع إلى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الأفراد الخارجية أم عرضا لازما
ظنون وإزاحات

إن لصاحب المباحث الشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها في نفي كون معنى الجوهر مقوما للأأنواع المتدرجة تحتها.

فلنورد كلا منها على الوجه الذي قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه.

فالوجه الأول

أن الجوهر لو كان جنسا للأنواع الداخلة فيه لوجب أن يمتاز بعضها عن بعض بفصل

و تلك الفصول إما أن تكون في ماهياتها جواهر أو لا يكون فإن لم تكن كانت أعراضا وذلك محال لأن العرض قوامه بالجواهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فتعين أن يكون جوهرا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥٤

فقول الجوهر عليها إما أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم.

فإن كان الأول يحتاج الفصل إلى فصل آخر ويتسلسل.

و إن كان الثاني فهو المطلوب وقول هذا مختل بوجوه - وأما أولا فلأنا نختر أن فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا أن يكون عرضا إذ الاعتبار في تقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض هو الأمر المتأصل في الوجود المتميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصي ليس كذلك إذ ليس ذا ماهية تامة الذات.

و أما ثانيا فنختار أن فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه أن يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر ولا أن يكون عرضا لازما من

العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر .

بل نقول فصل الجوهر جوهر في نفس الأمر وإن لم يكن جوهرًا في مرتبة ذاته من حيث هي ولا يلزم من ذلك أن يكون هو في تلك المرتبة عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين كما أن زيدا ليس من حيث إنسانيته موجودا « ١ » ولا يلزم منه أن يكون من تلك الحيثية معدوما - وإلا كان ممتنع الوجود وكذلك ليس زيد من حيث ماهيته متشخصا ولا يلزم منه أن يكون كليًا في ذاته .
و بالجملة ما يقال إن الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل - أو الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثاله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥٥
هو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض - بل هذا النحو من العروض إنما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجبين بوجود واحد .

فإذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مميز آخر لأجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الأنواع الأخر في معنى الجوهرية لإمكان أن يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب وعن الأنواع التي يميز عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتا ووجودا .
و أما ثالثا فبأن التحقيق عندنا كما لوحنا إليه أن حقائق الفصول البسيطة - هي الوجودات الخاصة للمعيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص يتحصل الماهيات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد أي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية

هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية إن شاء الله تعالى.

و أما رابعا فلانتقاض ما ذكره في كل جنس إذ لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون شيء من الأشياء جنسا لما تحته كالحیوان مثلا فإن فصله الذي يتحصل منه نوع حیواني إن في كان حد ذاته حیوانا فيجب أن يمتاز من سائر الأنواع الحيوانية بفصل آخر وإن لم يكن حیوانا فيلزم أن يتقوم ماهية الحيوان من غير الحيوان - فيكون اللاحيوان صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه. و الحل في الجميع أن جنسية الجنس لا يقتضي أن يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا أو فصلا محصلا بل الأجناس كلها عرضيات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصية لكن يجب أن يعلم أن عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصرة ومنه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥٦ نحو عروض الماهية النوعية للتشخص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر - الذي هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع أنه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيره. و أما خامسا فإن الذي ذكره في إبطال الشق الثاني وهو قوله لأن العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس إذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشيء ما يتقوم به فإن الجوهر المتقوم بذلك العرض وهو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وإن لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجة. و الوجه الثاني من الوجوه التي أعتقدها وأعتد عليها أن النفس الإنسانية جوهر مجرد قائم

بنفسه ويستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك وإذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلًا دائمًا ويكون علما أوليا.

أقول والحق في الجواب عن هذا الإيراد أن يقع الاستمداد فيه من بعض الأصول منا التي سلفت في مبحث الماهية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار «١» وعدم اندراجها باعتبار آخر ————— ومــــن أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥٧ قول الموجود لا في موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو بأحد المعنيين يصلح لأن يكون جنسا لطائفة من المعاني الخارجية عنها طبيعة الوجود. و بمعنى آخر ليس إلا عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك الماهيات ومن أن المعلوم بالعلم الحضورى هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه وماهيته الكلية ومن أن النفس وسائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة ————— الحصة ————— ول.

فحينئذ نقول إن النفس الإنسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية- أمور بسيطة ووجودات مختصة لا يمكن العلم بخصوصياتها إلا بحضور هوياتها في أنفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلي فضلا عن الأمور النسبية والسببية ————— لبية.

و يمكن الجواب عنه بوجه آخر أنسب للطريقة المشهورة وهو أن معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شيء لا يكون جنسا للحقائق الخارجية- بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة

بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها إلا بأمور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسماً لها إلا أنها لما كانت عنواناً لها ومرآة لملاحظتها أقيمت مقام الحد.

فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر - اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الأمر البسيط فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعني رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان لهما - ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع إلى ذاته يجده ذاتاً —————
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٥٨
حاضرة عنده مع جواز سلب كل أمر عنه فإذا ظهر له أن هذه الحالة يسمى في عرف الحكماء بالجهرية وأن الموصوف بها إذا كان في حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفاً بها كان جوهرًا وكان الجوهر ذاتياً له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرًا ومن توقف في كون نفسه جوهرًا أو عرضاً فذلك إما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر أو لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده أو لاستغراقه فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقوم ذواتهم وما ينسيهم أنفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما أشار إليه تعالى في كثير من آيات الكتاب المبين.
و مما يجب أن يعلم أيضاً أن النفس الإنسانية في أول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل والمفارقة عن المواد عند استكمالها بإدراك العقليات وتصفياتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكل أحد بل الذي يدعى أن لكل إنسان أن يلاحظ نفسها كأنها فارقت الأجسام والأوضاع والأمكنة والحركات والأزمنة في معرض المنع بل الظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم

تجريد النظر إلى ذاتهم وتلخيصها عن الزوائد لانغمارها في ظلمة بحر
الهيولى وغسق ليل الطيبة
و الوجه الثالث

من الوجوه المعتمد عليها عنده أن لكل ماهية جوهرية يتصور أمور
ثلاثة استغناؤها عن الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط
الوجود- والماهية التي عرضت لها هذه العلية.
فإن أريد بالجواهر المعنى الأول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وإن
فسر بالثاني لم يكن ذلك أيضا معنى جنسيا لأن العلية حكم من أحكام
الماهية يلحقها بعد تمام تحققها فإن الشيء ما لم يتحقق ماهيته استحال أن
يصير علة بالفعل لشيء من الأشياء على أن عليه العلة ليست أمرا ثبوتيا
فضلا عن أن يكون معنى جنسيا- وإن فسر بالثالث فنقول من الجائز أن
يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٥٩
خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل
خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد وإذا كان
ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن
أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث.
أما أولا فلأن ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية- فالحيوان
لا شبهة لأحد في أنه جنس طبيعي لأنواع الحيوانات وما ذكره في معناه ليس
إلا الإدراك والتحرك الإرادي مع الجسم النامي وهو أيضا مما يدعى فيه
الجنسية- ومعناه مؤلف من الجسمية ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية
والتوليد والجسم أيضا قيل إنه جنس للأجسام يوجد في حده الجوهر القابل
وشيء من هذه المعاني غير صالح لأن يكون جنسا أو ذاتيا للأنواع
الجسمية والحيوانية لأن كلا منها إما معنى نسبي أو سلبى ومع ذلك الأمر

غير مشتبّة على ذي الحَدس الصحيح والقلب السليم لأن المراد مبادي هذه الأمور وكذا حال الفصول كلها لأنها أمور بسيطة عبر عنها بلوازمها وآثارها.

فما من فصل إلا وقد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية أو استعدادية كالحساس والناطق فإنهما فصلان مقومان للحيوان والإنسان وقد فسر الأول بالإدراك مطلقاً والإدراك الجزئي والثاني بإدراك الكليات والإدراك أمر سلبي عند بعضهم وإضافة عند بعض آخر وهما خارجان من الحقائق المتأصلة الخارجية فكيف يكون كل منهما مقوماً لحقيقة موجودة والحل في الجميع أن المقصود من هذه المعاني مبادئها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها إلا بهـ_____ هذه اللـ_____وازم.

و لست أقول المبادي والموصوفات من حيث كونها مبادي أو موصوفات - حتى يعود الكلام بأن مقوماتها أمور نسبية إضافية ولا يمكن دخول الإضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار إليها بهذه النعوت والأوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها ولأجل ذلك صيرت عنواناً لـ_____ذواتها وأُقيمت مقام الحـ_____دود لها.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٦٠

و أما ثانياً فلأن الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز أن يكون المعنى الذي وقع جنساً هو كون الذات بحيث إذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقاً عن الموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج أو في الذهن - وسواء كانت محققة الوجود أو مقدرة.

و أما ثالثا فلأن ما ذكره من تجويز اشتراك الأمور المخالفة في أمر واحد - لازم غير صحيح من كل وجه إذ قد أقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها في أمر واحد وكذا يستحيل اشتراك المتخالفات في أمر لازم - لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره إلا لمقوم جامع إذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصي إلى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي إلى طبيعتين مختلفتين إلا من جهة

اشتراكهما في أمر ذاتي كما علم في موضعه - كذلك يمتنع أن يكون لأشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته إلا لجامع ذاتي وهاهنا كذلك فإن جميع الماهيات الجوهرية تشترك في أمر واحد « ١ » حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجة وهو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع. فهذا المعنى إما مقوم مشترك لها أو لازم لأمر مقوم لها مشترك بينها فيكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٦١ جنسا لإحالة العقل السليم أن يعرض أمر واحد لأمر كثيرة مختلفة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب أنفسها. و أما رابعا فغاية الأمر فيما ذكره احتمال أن لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله وإذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك وأين هذا من الدليل المعتمد عليه على أن قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج. و أما خامسا فلا يخفى أن كلامه في هذا الموضوع مشتمل على التناقض إذ قد سلم أن معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد لكن جواز أن يكون عروضه لكل ماهية بحسب خصوص تلك الماهية لا لأمر ذاتي مشترك بينها ثم قال وإذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك - فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه. الوجه الرابع

أن الماهية التي يقال عليها إنها جوهر إما بسيطة وإما مركبة أما البسيط فغير داخل تحت جنس وإلا لاحتاج إلى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطاً هذا خلف. فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا وأما المركب ففيه أجزاء بسيطة وكل واحد منها إما غني عن

الموضوع أو ليس غنيا عنه فإن لم يكن كان مقومات الجوهر أعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرًا فالمركب ليس جوهرًا وقد فرض جوهرًا هـ _____ ذا خـ _____ فـ.

و إن كان تلك الأجزاء جوهرًا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسًا لما تحته أصلًا وهو المطلبـوب. وفيه بحث من وجوه- الأول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطًا أو مركبًا وذلك لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المـدعى إذ لأحـدد أن يقـول مثـل الحـكمة المتعالـية فـى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٦٢ ما قاله في الحيوان من أنه ليس جنسًا للحيوانات وإلا لكانت الماهية المقول عليها الحيوان- إما أمرًا بسيطًا أو مركبًا فإن كان بسيطًا فلم يكن الحيوان جنسًا له مع كونه مقولًا عليه وإن كان مركبًا فأجزأؤه إما حيوانات أو ليست بحيوانات ويتم الدليل شبه ما ذكره فيلزم أن لا يكون للأشياء جنس في الوجود واللازم باطل كما لا يخفى- فالملزوم كذلك فعلم أن ما ذكره مغالطة باطلـة.

الثاني وهو الحل أن يقال إن البسيط الذي تتركب منه ومن غيره النوع- المندرج تحت جنس إن لم يكن مندرجًا تحته فذلك يتصور من وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني أنه يصدق ولكن ليس ذاتيًا له فلا يكون مندرجًا تحته اندراج النوع تحت الجنس. و الشق الأول أيضا يحتمل وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى الجنس- لكونه عين معنى الجنس والشئ ء لا يكون فردًا لنفسه. و ثانيهما أن لا يكون كذلك فهنا ثلاثة وجوه في عدم اندراج الشئ ء تحت الجنس.

و الذي يمنع أن يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن أمر آخر نوعًا من أنواع ذلك الجنس «١» هو أحد هذه الوجوه الثلاثة لا غير

فالإنسان مثلا ماهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيئا منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الأعم له أما الحيوان المطلق المأخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه إذ لا تغاير هنا كـأصلـا.

و أما الحيوان المأخوذ مجردا عن القيود الفصلية فهو إما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما لنوع موجود فيه.

و أما مادة للمركب منه ومن الفصل فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٦٣

و أما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له.

و أما المأخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه إما لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين وإما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا.

فإن قلت الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لأنه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه.

قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه وإن كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه الحيثية إذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هذا خلف على أن مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع أعني الجوهر البسيط أو أحد جزئي النوع الجوهرية وهو معنى الجوهر المأخوذ مجردا عن شرط وقيد فجاز أن يكون البسيط جوهرًا موجودا

فصل (٥) في كون بعض الجواهر أول وأولى من بعض

عادة الحكماء أن يقسموا الجواهر إلى جواهر أولى كالأشخاص وإلى جواهر ثانية كالأنواع وإلى الثالث كالأجناس وحكموا بأن الأشخاص لأوليتهما أولى بالجوهريّة من الأنواع وكذا الأنواع أولى بالجوهريّة من الأجناس - وقالوا ليس المراد أنها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي به يكون الجوهر جنسا - فإن

من قواعدهم أن الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق تحقيق الأمر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعبر في تعريفه أو الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل أو باعتبار الشرف والفضيلة- فالأشخاص بحسب هذه المعاني أولى بالجوهريّة من الأنواع وأحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لأنها أشد استغناء عنه وأسبق وجودا من الأنواع الكلية وأقدم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٦٤ تسمية بالجوهر منها أما من جهة الاستغناء والحاجة فلأن الكلي محتاج إلى الشخص- إذ لو لا الشخص لما كان للكلي وجود بخلاف العكس إذ لو احتاج الشخص إلى الكلي في الوجود لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما وليس كذلك كما بين سابقا وأما من جهة الوجود لا في موضوع فالأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكمالات لم يحصل لها ذلك بعد لأن الكلية من الأمور النسبية فيحتاج الكمالات إلى ما يضاف هي إليه بالكلية وأما من حيث الفضيلة- فالقصد من الطبيعة في الإيجاد والتكوين متوجه إلى صيرورة النوع شخصا ليتمكن أن يحصل في الأعيان.

و اعلم أنهم إذا قالوا إن الجواهر المحسوسة أولى بالجوهريّة من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة إلا ذهنيات الأمور المحسوسة وماهياتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقات الشخصية فإنها أولى بالجوهريّة والوجود من الكل لأنها أسبق السوابق الجوهريّة وأقواها في الوجود لكونها أسبابا فعالة لوجود غيرها من الشخصيات- والنوعيات وقياس الأنواع إلى الأجناس في الأوليّة والأولوية كقياس الأشخاص إلى الأنواع فإن الطبيعة النوعية أقرب إلى التحصيل وأكمل في الوجود وأتم في جواب السائل عن ماهية الشيء من الطبيعة الجنسية وأما الفصول المنطقية أعني المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على وأما البسيطة فهي أيضا جواهر لأنها

إن لشيخ أتباع الإشرافيين وجوها من الاعتراض على الحكماء أصحاب المعلم الأول.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ٤، ص: ٢٦٥
فإن قلتم ليست الأولوية فى الجوهرية بل فى معنى آخر فبطل قولكم- إن
الجواهر الشخصية أولى بالجوهرية من الأنواع والأنواع من الأجناس بل كان
يجب أن يقولوا بعضها أولى بالوجود من بعض أو أولى بالاستغناء عن
الموضوع ————— من بعض لا بالجوهرية.

لأنهما كليان والكلبي لا وجود له من حيث كونه كليا فلا وجود لها من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت.

و ثالثها أن من قال إن الجوهرية يقع بالتشكيك له أن يقول
 إن البسيط أولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فإنه مركب من جوهرين

هما الهيولى والصورة والمجموع هويته تحصل من الأجزاء فلو لا جوهرية
أجزائه ما كان المجموع جوهرًا فكما أنه لحقت الجسمية بالإنسان بتوسط
الحيوان فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئية وكما
أنه لو لا جسمية الحيوان ما كان الإنسان جسماً فكذلك لو لا جوهرية
الجزئين ما كان مجموعهما جوهرًا.
ثم إذا كانت الجسمية لاحقة بالإنسان بتوسط الحيوان والجوهرية أيضا لحقت
بالحيوان بواسطة الجسمية والنفسية فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه
بالمجموع.

و رابعها أن الوجود عند من لا صورة له في الأعيان لا يصلح للعلية
والمعلوليّة

فالعلل والمعلولات الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لأنه وصف
اعتباري عنده لا وقوع له في الأعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية
والمعلوليّة إلا بالحقيقة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٦٦
و خامسها أن الجسم المركب من الهيولى والصورة
لما بين أن جعل كل منهما منه غير جعل الأخرى فهما موجودان
ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فإنه ليس إلا الجوهرين
ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما أمر اعتباري وعرض من الأعراض
فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما لجزئية إذ المجموع ما زاد على الجزئين
إلا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع
والشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرًا وعرضًا.

هذه خلاصة أبحاثه على الحكماء وأنا أريد أن أجيب عنها جميعا
بِعون الله وحسن توفيقه.
أما عن البحث الأول
فلأن كون بعض الجواهر أولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضا للحكم

بأن الجوهر لا يقع على أفرادهِ بالتشكيك فإن معنى ما حكموه كما أشرنا إليه سابقاً أن نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا أنها لا يكون فيه التفاوت وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر أن ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص. لست أعني بهذا أن كمية لا تكون أزيد وأنقص من كمية ولكن أعني أن كميته لا تكون أزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها فلا خط أشد خطية أي في أنه ذو بعد واحد من خط آخر وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي فلا يجوز أن يكون كمية أشد وأزيد في طبيعتها من كمية أخرى أنقص أو أكثر منها وبالع في بيانه بإيراد الأمثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر أولى في الجوهرية من بعض ليس أنه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الأفراد أولى في الجوهرية وإن لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرًا.

و هذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما أسلفناه فأما إذا قلنا مثلاً أن زيدا الأب أقدم في الإنسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافي ما قد كنا أثبتنا من قولنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٦٧ لا تفاوت في نفس الماهية أو الذاتية.

نعم لو قلنا إن زيدا من حيث كونه إنساناً أقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل أن بعض الجواهر أقدم وأولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجود جوهرية لا من حيث سبق جوهرية بما هي هي وهذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيراً فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف بينهم

وغیرہ
و أما الجواب عن البحث الثاني

لو لا جوهرية الجزئين جوهرية- ما كان مجموعهما جوهرًا لأن الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست إحداها مستفادة من الأخرى فلا وجه للتفريع الذي ذكره من قوله- فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه _____ به _____ المجموع.

و أما الجواب عن البحث الرابع

فنقول إن من قال بنفي العلية والمعلولية- والتقدم والتأخر في الماهيات الجوهرية بل في الماهيات مطلقا هم الحكماء المشاعون- ومن مذهبهم أن للوجود صورة في الأعيان بل الصورة العينية لكل شيء ليست إلا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧٠

نحو وجوده.

و أما من ذهب إلى أن الوجود لا حقيقة له ولا صورة منه في الخارج فلا محالة يلزمه القول بأن العلية والمعلولية والتقدم والتأخر الذاتيين لا يكون إلا من جهة الماهيات وبحسبها فإذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس أو كالمادة والصورة وما يتركب منهما فلا بد على مذهبه أن يكون الماهية الجوهرية في كونها ماهية جوهرية علة لماهية جوهرية أخرى كذلك لأن هذا من ضروريات كون الوجود أمر اعتباريا فإن الأمر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى رأي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات والماهيات بالتقدم والتأخر والأولية وعدمها ورأى رأي الرواقيين في أن الوجود أمر ذهني لا تأثير لها ولا تأثر وإنما الجاعلية والمجعولية بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض وقد مر في أوائل هذا السفر ورود هذا الإلزام على جمع من الأعلام وقد خرقوا الإجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهـان المتبـع للعقـول في الأحكام.

و أما الجواب عن البحث الخامس

فإننا نقول إن جوهرية الجسم وإن لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليهما إلا أن جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب إليه تبعا لأكثر القوم من أن جعل المادة غير جعل الصورة فأما إذا كان جعلهما واحدا لم يكن لأحد أن يقول - جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة إلى جنسه وفصله فالجسم جوهر موجود لا محالة وليس وجوده الجوهري على ما اختاره عين وجود أحد جزئيه ولا جوهرية الجزء والكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي فمجرد أنه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم أن لا يكون الكل في نفسه جوهرًا ثالثًا بل للكل جوهرية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٧١
أخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها جوهرية ولا في كون الكل جوهرًا فجوهرية الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة - إلا أنها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية وبحسبها بالعدد
فصل (٦) في ذكر خواص الجوهر
منها أنَّهُ لا ضِدَّ لهُ.
و هذا إن عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخ.

و أما إن عني بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض ومادة الجواهر - أي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فإنها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم عن الشيخ الرئيس أن هذا النزاع لفظي وهو ليس كذلك كما سنشير إليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض أنواع الكم إذ لا ضد للعدد كالثلاثة والأربعة - لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد وأيضا ما من عدد إلا فوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد.

اللهم إلا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد. و قد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والإلهيين قالوا ومن توابع هذه الخاصية خاصية أخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه إذ الاشتداد والتضعف إنما يكونان فيما يقبل التضاد لأن معناهما الحركة نحو الكمال أو النقص- وأجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد ولأن بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة فهو إن كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وإن كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف فلا يكون موضوع باقيا فلا حركة في الجوهر وستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في إثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة في الطبائع وصور الجوهرية. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٧٢

و لقائل أن يقول أيضا إن عد هذا الحال خاصية للجوهر غير مستقيم فإن الكم لا يقبلهما عندهم لأن المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد والتنقص في المعنى فإن الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمي بالاشتداد أو في الكم وسمي بالازدياد وكذا الحركة في التنقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف أو بالتنقص ولأن الكمية الواحدة المعينة أيضا يبطل بالازدياد والانتقاص إذا كانت متصلة وإذا كانت منفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص- فلا حركة للكم في كميته فكذا لا حركة للكيف في كفيته لأن الاشتداد ليس بأن كيفية ما تبقى بعينها ويضم إليها مثلها فإن الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس أنه يتألف من أمثال الضعيف كما مر نعم المادة يتحرك في المقادير- كما يتحرك الموضوع في الكيفيات. لكنك تعلم أن مقصودهم ليس أن الجوهر لا يتحرك بل أن لا حركة فيه- فلا يكون وزانه أن لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان إنما يتحقق لو ثبت أن لا حركة في الكم أو لا اشتداد ولم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما أورده وكثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم

أحوال المزاج وغيره من المقدار والوضع وما يجري مجراهما - حتى إنه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل إلا بالأعراض فإن بطلان هذا قريب من البديهيّات.

و أما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها إلى بعض فإن الماء إذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضغفة للمائية قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بأن الماء مع كونه ماء صار هواء - أو نفذ الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الأنين وهو محال - أو غير مجاور له فيلزم تعري الماء عن الصور بينهما وهو أيضا محال بل الحق أن الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء وذلك لأن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧٤ الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى ولكن لا بنفسها لعدم قوامها إلا بصورة ما بل هي مع صورة ما لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة فإنما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فإن الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوه عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها. و قد علمت أن المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا في الوجود ولا في الوهم أيضا فإنّ الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده ومع توارده خصوصيات الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه. و أيضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون أسخن الأفراد المائية وأبرد الأفراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه

أن العاقل لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا.

ثم من نظر في أطوار الإنسان وعجائب نشأته وعوالمه ورآه كيف تعرج تارة إلى سماء العقل رقيقا وينزل إلى أرض الطبيعة هويًا لم يبق له شك في أن له اشتدادا وتضعفا بحسب جوهر ذاته وإني لا أبالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها ويفتخر فإن الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رعوسهم وأرض ولادتهم وأول منزل وجودهم وإنما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الأعداد. و أما الذي يكسر سورة استتكارك واستبعادك حيث تقول إنه يلزم الانقلاب في الماهيات والذاتيات فهو أنك إن تحققت وأدعنت ما أسلفناه في أن الوجود هو الأصل في الموجودية والوقوع والماهيات تابعة لأنحاء الوجودات وعلمت أن أفراد الوجود بعضها أشد وبعضها أضعف كما أن بعضها أقدم من بعض بالذات لعلمت أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٧٦
الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية أو في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا فـي ماهيته. و المشاعون قائلون بأن مراتب الأشد والأضعف أنواع مختلفة لكنها عند الاشتداد ليست متميزة موجودة بالفعل وإلا لزم تركيب الحركة من أكوان آنية غير متناهية وهو محال وانكشف لك أن انحفاظ الماهيات على ما هي في كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فإن كل معنى من المعاني وكل ماهية من الماهيات بحسب ذاته ليس إلا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود ليس إلا نفسه إلا أن لحقيقة الوجود أنحاء وأطوارا كثيرة في شئون ذاتها ودرجات نفسها لا بجعل جاعل وتأثير فاعل وهو شديد الغموض ليس هاهنا موضع كشفه ولنرجع إلى ما فارقناه.

فنفقول ومن خواص الجوهر كونه مقصودا بالإشارة قيل إنها دلالة حسية أو عقلية إلى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره فالإشارة لو كانت إلى الأعراض فهي إن كانت حسية فمحسوسية الأعراض إنما هي بأمور تابعة للمواد والأجرام فالإشارة إليها تابعة للإشارة إلى محالها وإن كانت إشارة عقلية فهي لا تتناول الأعراض الشخصية- إلا من جهة العلم بأسبابها وعللها فلا يكون العلم بها إلا كلياً فلا يكون إشارة إذ الإشارة إلى شيء لا يحتمل الشراكة كـ_____ قلنا_____.

و من هاهنا يعلم أن كليات الجوهر أيضاً لا يمكن الإشارة إليها ككليات الأعراض فقد أخطأ من ظن أن هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني غير قابل للإشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم- فلا يشار إليه بإشارة عقلية إلا بتبعية العلم بأسبابها وعللها_____.

و منهم من زعم أن العرض قابل للإشارة العقلية لأنها تعقل من حيث طبيعته دون الإضافة إلى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر والعرض في قبولها إذ الكلي من كل منهما مقصود بالإشارة العقلية والجزئي من كل منهما مقصود بالإشارة الحسية- إلا أن من عرف معنى كون الشيء مقصوداً بالإشارة وأن مرجعها نـ_____و_____ من الوجـود_____ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧٧ الحضوري ولا يكفي فيها مطلق المعلوماتية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الأمر- فإن ماهية العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فإنه لا حاجة له إلى محل.

و الذي يتوهم فيه الحاجة إلى المحل من الصور المادية ليس كما توهم فإن الحاجة لها إلى المادة ليست في تقويم وجودها بل في لوازم شخصيتها كما سيجي- فما هي كل جوهر بحسب وجودها الذهني التي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الإشارة العقلية من حيث

تعينها العقلي « ١ » الذهني وإن لم يقبلها من حيث إيهامها الخارجي بخلاف ماهية العرض فإنها تابعة لغيرها في الوجود مطلقا - فليست مقصودة إلا بالعرض كما يظهر بالوجدان. و أما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن أن يقع إليها إشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا فالمشاعون ينكرونها إلا في علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون أثبتوه.

و الحق في ذلك مع الرواقيين كما سيأتي في مباحث علم الله ومن خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي وهذه يختص بما لا محل له من الجواهر فإن الصور المادية وكذا كليات الجواهر على رأي المشائين وجودها لغيرها إذ ليس قوامها بذاتها أصلا وإنما قلنا على رأي المشائين لما مر من مذهب الأقدمين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة بأنفسها.

و لقائل أن يقول أما الصور المادية فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧٨ و إنما الحاجة لها إلى المادة من حيث تشخصها وليست المادة متقومة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها فما هو أصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لغيره وما هو لغيره فهو عرض وأما الكليات والصور الذهنية فقد مر أنها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وإن كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل والجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصناعي فلم ينقدح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر.

لكننا نجيب عن الأول بأن الجوهر الصوري وإن كان بحسب الماهية مستغنيا عن المادة إلا أنه لما كانت ماهية متحدة مع الشخص في نحو من الوجود اتحادا بالذات - صدق أن هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصي لغيره.

و عن الثاني أيضا بمثل ما ذكرناه فإن ماهية الإنسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرًا لكن يصدق عليها أنها مما يوجد مفتقرا إلى موضوع عقلي قائما به فتكون عند وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع أفرادها الشخصية التي يحمل عليها معنى الجوهرية أو يشمل في ذواتها عليه. و من خاصية الجوهر أن الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف في النفس. فإن قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم القائم بالنفس والعلم الحسولي عرض فالكيف أيضا اشترك مع الجوهر في هـ _____ ذا الوصف _____ ف.

قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضادة في أنفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج والصدق والكذب من الأمور النسبية فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الأمر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت نسبتها إلى الواقع _____ بعد الصدق _____ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧٩ و هذا أيضا من الخواص الغير الشاملة فإن الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولوحه محفوظ عن النسخ والمحو والإثبات وإنما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي فإن فيه كتاب المحو والإثبات لتطرق النسخ و التبدل في النفوس لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.

و لا يتوهم أن الكلي من الجوهر الذي عندهم من الجواهر الثانية أو الثالثة مما يتغير لأجل كونه محمولا على الأبيض تارة وعلى الأسود أخرى لأن ذلك لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات في صفة من الصفات فالكلي يشتمل على كل شخص وليس بحق أن كل شخص منه أبيض وكل شخص منه أسود فلا يتغير الجواهر الثواني- والثالث من جهة ما هي ثوان وثالث

أعني الأنواع والأجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا يتوهم أن هذه
الخاصية توجد في الأعراض بواسطة أن تتخيل - أن اللون المطلق يجوز
كونه سوادا وبياضا فتغير من السواد إلى البياض وذلك لأن البياض إذا بطل
فصله بطلت لونيته لأنهما مجعولان بجعل واحد فإذا زال لون زال بتمامه
وحصل لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لأن ذلك غير
ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلي نسبته إلى الجميع
سواء.

و ما اشتهر من أن في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك إنما يصح في
جنس الأنواع المركبة لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مادة.
و قد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو أطلق في جنس البسائط أنه
مما يقبل الفصول فمعناه أن الوهم يمكنه أن يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية
مثلا- فينسبه إلى أي الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقية له على أن
ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لأمرين متقابلين يعرضان
لقابل واحد ولو أن الكلي بما هو كلي يقبلهما لكان كل لون سوادا أو بياضا
ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادا كذا لو قبلت
البياض كانت مبيضة لا بياضا فلم يكن في الوجود سواد ما
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٨٠
و لا بياض ما ولو كانا لم يكونا معا بل على التعاقب في الوجود وكثيرا ما
يقع الغلط من الاشتباه بين الوحدة العديدة والوحدة المعنوية
فصل (٧) في استحالة أن يكون موجود واحد جوهر وعرضا

هذا الحكم مما يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض
لكون أحدهما بمنزلة سلب الآخر والشئ سلبه لا يصدقان على شئ
بداهة فإن مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا في
موضوع فلا نعني بالجوهر إلا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا
بالعرض إلا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما أي موضوع كان فالشئ

الواحد يستحيل أن يصدق عليه هذان المفهومان وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها. أحدها أن فصول الجواهر جواهر مع أن الحكماء يقولون كثيرا من الفصول أنها كفيات والكفيات أعراض فتلك الفصول تكون جواهر وأعراضا معا. وقد أجاب الشيخ عنه بأن إطلاق كيف على الفصول وعلى التي من مقولة الأعراض بالاشتراك اللفظي. ويمكن أن يقال في نفي كون فصول الجواهر أعراضا إن الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس إلا في العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب أن يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة أن وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود لأنه يحمل عليه حمل هو هو. وأما عند التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل إلى الجنس حينئذ نسبة الصورة إلى المادة لا نسبة العرض إلى موضوعه فيكون موضوعه فيكم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٨١

الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجودها وتعينها إلى تلك الصورة إذ المبهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال في فصول المركبات وأجناسها- إلا أن لها في الخارج أيضا تعددا في الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا. وثانيها أن الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجوهر المركب منهما جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان أمر واحد جوهرًا وعرضًا.

و الجواب أن الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع- ولا في المركب أيضا كذلك على ما قرروه ولا وجود لها في غير هذين فلا يكون عرضا أصلا لعدم حاجتها إلى شيء من الأشياء حاجة

و الجواب أن الحرارة إن أريد بها الطبيعية النارية الغير المحسوسة فحالتها كما علمت من أن وجودها في الجسم الناري أعني مادة النار ليس كوجود شيء في الموضوع- بل كوجود شيء في المادة أعني الصورة وإن أريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء للحار لا في النار ولا في غيرها إلا بمجرد الفرض والاعتبار.

و أما العرضية أو الجوهرية بمعنى كون الشيء عرضيا أي خارجا محمولا أو جوهريا أي ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على أحد هذين الاعتبارين - وإحدى هاتين النسبتين أعني الدخول في شيء والخروج عنه فهنا احتمالات - فإن شيئا واحدا يجوز أن يكون عرضا في نفسه وعرضيا لشيء آخر ويجوز أن يكون عرضا في نفسه وجوهريا لشيء آخر وأن يكون جوهرًا في نفسه وجوهريا لشيء آخر أو جوهرًا في نفسه وعرضيا لآخر كالإنسان بالقياس إلى

الضاحك ويحتمل أيضا أن يكون شيء واحد عرضا في نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين آخرين كالبياض فإنه عرض في نفسه وعرضي بالقياس إلى الجسم القابل وجوهري بالقياس إلى المركب منهما وأن يكون شيء واحد جوهرًا في نفسه وجوهريا وعرضيا بالقياس إلى آخرين كالحیوان فإنه جوهر في نفسه وجوهري للإنسان وعرضي للماشي. فقد انكشف أن مجرد كون الشيء في المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرًا إلا إذا لم يكن ماهيته محتاجة إلى الموضوع فإن كانت ماهيته مفتقرة إلى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءًا للمركب أم لا وما وجد في كلام القوم أن جزء المركب الجوهري جوهر «١» فهو مشروط بأن يكون المركب ذا طبيعة واحدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٨٣
لأن جزء المركب الطبيعي إذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع- بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني مبسطة في قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه.
فمن أراد فليرجع إلى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لأن غرضه مجرد السلوك إلى مطلوبه وتحصيل ما لا يتم الواجب من مطلوبه إلا به وإزالة الموانع ورفع العوائق والقواطع والمجاهدة مع الشياطين والمدافعة مع قطاع الطريق والمضلين لا الإحاطة بجميع الأقوال والمذاهب والأبحاث.
عقدة وحل-

ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية أنه بعد ما نقل أكثر هذه المعاني مرارا كثيرة في كتبه وشروحه لكلام الحكماء رجع وقال إن لهم أن يحتجوا لمذهبهم أن كل ما حل في شيء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه في محل واعتبار أنه في المجموع.
أما الاعتبار الثاني فلا شبهة في أنه لا يوجب العرضية لأنه جزء ومن شرط العرض أن لا يكون جزء وأما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو إما إن يعقل

عليه في مباحث التلازم بين المادة وصورة وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور ولو بالاشتراك مستحيلا إنما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة- لأن البرهان إنما أقيم على هذا لا على غيره وإن أطلق لفظ الدور عليه لغوة وعرفا.

و أما رابعا فلما سيجي ء من إثبات أن المادة مفتقرة في تقومها إلى نوع من الصور أي نوع كان وليست مفتقرة أصلا إلى شي ء من الأعراض نحو من الافتقار.

و هذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة وبين كونه عرضا فالعرض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٨٥

طبيعة ناعية لا يمكن قوامها إلا بالمحل.

و أما الصور الجوهرية فحاجتها إلى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصيتها ولـوازم وجودها الخارجي.

فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية والعرضية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٢

[[جزء الخامس]]

[[تتممة السفر الثاني]]

[[تتممة المرحلة من العلم الطبيعي]]

[[تتممة الفصل الرابع]]

بسم الله الرحمن الرحيم وأما المطالب

فالمطلب الأول في أحكام الجواهر وفيها فنون

الفن الأول في تجوهر الأجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة فصول

أما المقدمة ففي ماهية الجسم الطبيعي

اعلم أنك لما علمت في أوائل هذا السفر أن حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان وهويات الأعيان وأن الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم والاشتراك في

العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كليّة ولا جزئية. و معنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مرارا وبالجمله الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدما ومتأخرا وعلة ومعلولا وكل علة فهي في رتبة الوجود أشرف وأقوى وأشد وأعلى من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الكون أخس وأدون وأنزل من علته حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية- إلى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب والنشئات ولا يغيب عن وجوده شيء من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة في الأرض والسموات- وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة القصور إلى حيث لا حضور لذاته عند ذاته- بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادي ذو الأبعاد المكانية والزمانية وليس له من الجمعية والتحصيل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه ولا يندمج حضوره في غيبته ولا يتشابك وحدته في قوة كثرته وهو كالجسم فإن كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس إلى بعض بعضه الآخر وهكذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣

فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية ولا بد أن تصل نوبة الوجود لأن كل وجود هو مبدأ أثر وأثره أيضا نحو من الوجود أنقص منه وهكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود إلى شيء يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه- يلزم عدم الوقوف إلى حد فلا يوجد الهيولى التي هي محض القوة والإمكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا أعني الصورة الجسمية وإن كان أمرا ظلمانيا إلا أنه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود إليه لكان عدمه شرا وعدم إيجاده بخلا وإمساكا من مبدعه وهو غير جائز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص والإمكان على

مقتضى البرهان ولأن عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تنامي المترتبات في الوجود ترتبا ذاتيا عليا ومعلوليا فينسب بذلك باب الرحمة والإجادة عن إفادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الإنسانية الواقعة في سلسلة المعدات والعائدات وأيضا لو لم ينته سلسلة الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أن ينحصر الممكنات في العقول فإن ما سوى العقول كالنفوس والطبائع والصور والأعراض كالكم والكيف والأين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية في الوجود مع قطع النظر عن ما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على الفرق بينهما وقد عرفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه بأنه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثة.

و نقل عن الشيخ أنه متردد في أن هذا التعريف للجسم حد أو رسم له- وأبطل الفخر الرازي كونه حدا بأن الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الأبعاد فصلا له. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٤ أما الأول فلوجوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا في موضوع والوجود لا يصلح للدخول في الماهيات فلا يكون جزءا لأنواع الجوهر ولا في موضوع أمر سلبي والسلوب خارجة عن الحقائق الموجودة وأيضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج إلى فصل وفصله إن كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وإن كان جوهر احتيج إلى فصل آخر «١» ويعود الكلام إلى... فيتسلسل. و أما الثاني فلأن معنى القابلية وإمكان الفرض وصحته ونحو ذلك من

الكليات لا نفس هذا الإدراك الذي من قبيل الإضافات ضرورة أن المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة أقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها. و يؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء إذا أخذ الحس في الحيوان - فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراجة متحركة بالإرادة وليست هوية نفس الحيوان أن يحس ولا هويته أن يتخيل ولا هويته أن يتحرك بالإرادة بل هو مبدأ لجميع ذلك أنته

و لعل من حد الجسم بأنه الطويل العريض العميق أراد به نحو ما ذكرناه لأن هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما مر فإن الجسمية قد تنفك عنها في مطلق الوجود أما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا وأما عن السطح المستوي فكذاك مثل الكرة والحلقة المفرغة وأشباههما. و أما عن المستقيم والمستوي منهما جميعا فكالعدسي والإهليلجي وأما عن المسـتـدير منهما فـكـذلك مثـل المكعبـات. و أما عن الجميع فذلك وإن لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحقيقه في الوهم والعقل لأن التناهي ليس من لوازم ماهية الجسم فإن من تصور جسما غير متناه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦
لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشيئا آخر وهو كونه غير منته إلى سطح- فمن تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلاث من غير أن يتصور أو يعتبر معه تناهيه فقد أدرك وتصور جسما ولم يعوزه شيء من تصور حقيقة الجسم وإن لم يدرك تناهيه. و من تصور جسما غير متناه لم يخطأ في التصور بل إنما أخطأ في التصديق- كمن قال إن الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه أخطأ في التركيب الإيجابي فلو كان التناهي مقوما لحقيقة

الجسم لم يكن الإنسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع أنه قد
تصورها هـ _____ ذا خـ _____ ف.

و أما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما
سيأتي من الدليل إذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت
عرضيتهما بالانفكاك فقد ثبت أنه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الأبعاد ولا
بقبوله إياها _____ بالفع _____ ل

بحـ _____ ث وتحقـ _____ ق-

و ربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الأبعاد بأن الجسم لا يخلو
عن صحة فرض الأبعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة إما أن تكون
مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلًا بالفعل في الجسم وإلا لم
تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال والمتصل بنفسه هيولى
كان أو غيرها فلا بد أن يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض
الأبعاد فيه وإلا لما كان الفرض صحيحا ضرورة أن ما لا اتصال له ولا بعد
فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه.
فإذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه
موجودا قبل الفرض وإلا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه وإذا كانت
صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال أن يكون وجود الاتصال
موقوف _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٧

على صحة الفرض ولا أن يكون معها وإلا لزم توقف الشيء على
نفسه إما بمرتبة أو بمرتبتين وهو محال فثبت أن الاتصالات في الجهات
الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط- لازمة للجسم غير منفكة.
و الجواب أن للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط
المتقاطعة فإن كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الأبعاد هذا فهو
صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم وإن عنيتم أن في الجسم جهات متباينة

موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الأمر كذلك بوجهين - أحدهما أنه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الانقراض لكان الجهات غير متناهية كما أن الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية.

و ثانيهما أن الجهة ليست إلا منتهى الإشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية إلا بوجود الخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث إنها تلك الجهات حصول بالفعل فحق أنه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الآن إن حكم عليه بأنه هذه الجهة أو في هذه الجهة وليس بحق أنه وجد قبل الفرض هذه الجهة لأن قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما أنه إذا حدث خط في سطح فإنه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط وإن كان الاتصال الذي وجد فيه الآن هذا الخط موجودا قبل هذا الخط.

ثم لقائل أن يقول الاتصالات البعدية إذا كانت موجودة في الجسم بالقوة - والانفصالات التي بإزائها أيضا موجودة بالقوة فإن الجسم « ١ » في اتصاله وانفصاله بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل هذا خلافاً.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨
و الجواب عنه أن الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك.

فنقول الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة فأما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لأنه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد تقرر أن قابل الأبعاد ليس معناه القبول الإضافي المتأخر عن وجود القابل والمقبول - ولا ما يوجد فيه الأبعاد بالفعل وإلا لم يكن الكرة جسماً بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع.

طريقة ————— أ خ ————— رى

إن رهطا من المتأخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء إلى قولهم هو الجوهر الطويل ————— ل العمى ————— رىض العمى ————— ق.

و فيه أن كل واحد من هذه الألفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب أقليدس ولأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا- ولأعظم الأبعاد المتقاطعة خطا كانت أو غيره وللبعد المفروض أولا وللبعد المفروض بين رأس الحيوان ومقابلته من القدم أو الذنب وللبعد المفروض بين السماء والأرض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولأنقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعدين المفروضين طولاً وعرضاً إذا كان متقاطعا لهما ولما يؤخذ ابتداءه من فوق حتى إنه يسمى المأخوذ عكسه سمكا- وقد يطلق على الجسم نفسه.

و ليس من شرط الجسم كما علمت أن يكون فيه خط أو خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا أن يكون الجسمية مما يستدعي أن يكون ذا سطح وإن لم ينفك عنه في الوجود- ولا أيضا يجب أن يكون ذا سطوح أو خطوط كثيرة بل ربما كان كـ ————— الكرة والبيض ————— ي والش ————— لجمي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩

و لا أن السطوح والأبعاد التي وقعت في الجسم مما يجب أن تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى إذا زالت زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الأجسام ليست بأنها واقعة بين السماء والأرض أو في جوف المحدد حتى تعرض له الجهات وإن لم يكن بد من أن يكون الجسم إما محددا أو في محدد.

فظهر من هذا أن وجود الأبعاد الثلاثة الموجودة بالفعل بأحد من المعاني المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازما من لوازم ماهيته ولا من لوازم وجوده

بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا ينفك شيء من الأجسام الموجودة- عن تلك الأبعاد بشيء من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في تأويل هذا الرسم- إلى ما وقع التحقيق أولا في التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم أن الجسم هو جوهر يمكنك أن توقع أو تفرض فيه خطأ كيف ما وقع أولا فيسمى طولاً وخطاً آخر مقاطعاً له على نقطة من النقاط الموجودة أو المفروضة تقاطعاً على زوايا قوائم- فيسمى هذا الثاني عرضاً وخطاً ثالثاً مقاطعاً لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الأول حتى يكون موضع التقاطع القائي للخطوط الثلاثة نقطة واحدة- واستحال وجود بعد آخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلاثة الموصوفة. فالمراد مما ذكر في تعريف الجسم بأنه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي مر وصفها ومر ذكر نظائرها وأشباهاها ثم سائر الأبعاد والسطوح والتعليمات الموجودة أو الموهونة في الجسم ليست داخلية في تجوهر الجسم بل هي أعراض خارجة لازمة أو مفارقة من توابع الجسم ولواحقه كما ستعلم ولفظ الاتصال مما يطلق تارة على صورة الجسم وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما سنفصله إن شاء الله تعالى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٠
تنمة استبصارية

قد علمت أن معنى كون الجسم طويلاً عريضاً عميقاً عند ما ذكرت عنواناً له وتعريفاً بها إياه هو كونه بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ- ترى المتأخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم أنه هو الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيوداً ثلاثة هي الإمكان والفرض وكون الأبعاد على وجه القيام العمودي. أما قيد الإمكان فلما عرفت أن وجود الأبعاد ليس واجباً في الجسم لأنها ليست مقومة لماهيته ولا لازمة لوجوده فلو لم يقيد بالإمكان فهم منه الفعلية المطلقة- التي هي أدنى مراتب ما يغير الإمكان فلم يصدق التعريف على

الجسم الذي لم يوجد فيه الأبعاد ولو في وقت من الأوقات فإذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وإن خلا عن وجود هذه الأبعاد لكن لم يخلو عن إمكانه_____أ.

و نقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره أن هذا الإمكان هو الإمكان العام ليتناول ما يكون أبعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الأفلاك- وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فإننا لو حملنا هذا الإمكان على الإمكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها بأن يقال إنك لما جعلت هذا الإمكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الأبعاد أو ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده أو رسمه لأن القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسما انتهى وفيه بحث أما أولا فلأن فرض الأبعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائي يمكن على أنحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما خرج منها إلى الفعل بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١١

النقاط الغير المتناهية المفروضة في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع أبعاد ثلاثة في الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الإمكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الأبعاد الثلاثة على الصفة المذكورة- بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الأبعاد الثلاثة أو بعضها وهو أيضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد إذ الإمكان بهذا المعنى صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما لجانب أو لجانبين كما سلف بيانه. فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقيق طبيعة ما هو سلب له فإنه يوجب بطلان

طبيعة ذلك السلب أ ولا ترى أن طبيعة رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الأفراد لها وذلك لأن تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع أفرادها. —————
و أما ثانيا فلأن الإمكان المذكور في هذا التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في إلهيات الشفاء حيث قال يمكنك أن تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه فإنه وصف للفرض فبعد تسليم أن هذا الإمكان إذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو إمكان له وقوة عليه يلزم أن يبطل صفة الإمكان من الفرض بتحقيق الفرض فيه لا بتحقيق البعد في الجسم.

و أما ثالثا فبعد تسليم أن الإمكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم- ولا بد أن ينعدم بثبوت ما هو إمكان له بأي وجه كان فهو إنما يلزم أن ينعدم بوجود فرض الأبعاد لا بوجود نفسها وأين أحدهما من الآخر على أن معنى الإمكان غير منحصر في مفهوم الإمكان العام والاستعدادي بل له معنى آخر يجوز أن يراد هاهنا وهو الإمكان الوقوعي بحسب نفس الأمر أعم من أن يكون معه استعداد أم لا فزيادة قيد الفرض لإدخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض أيضا وهو لا يغني عن قيد الإمكان إذ ربما الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٢
لا يتحقق بالفعل ولا وقتا ما في جسم من الأجسام فيلزم حينئذ أن يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التي قد تجري في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يختل طرده بالجواهر المجردة وأما تقييد الأبعاد على النحو المذكور فلا يخرج السطوح فإنها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها إلا بين خطين لا أكثر منهما.
و ذلك لأنه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على أنها لا يمكن

أن يكون إلا إعراضا والتعريف الاسمي لأمر يختلف الناس في نحو وجوده لا بد وأن يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم- وإلا لجاز أن يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فإن الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الانحصار إنما يحصل بعد إقامة البرهان على نحو وجوده وهو مطلب ما الحقيقية.

فذكر الأبعاد المتقاطعة على الوجه المذكور إما احتراز عما ذهب إليه بعض المعتزلة من تألف الأجسام عن السطوح الجوهرية وإما إيفاء بتمام تصوير ماهية الجسم- وإشعار بأن المعتبر في جسمية الجسم قبوله للأبعاد على الوجه المذكور وإن كان قابلا لأبعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح هاهنا أيضا أن جسمي المكعب وغيره- ليس بحسب ما وجد فيها من الأبعاد حتى تبطل الجسمية ببطلانها ولا بحسب إمكان وقوع أبعاد مخصوصة شخصية على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الإمكان بتحققها- ويبطل ببطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم أو المأخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لأحد أن يفرض في داخل ثخنه بعدا وبعدا آخر عمودا عليه وبعدا ثالثا عمودا عليهما وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم أبدا سواء وجدت فيه الأبعاد أم لا وسواء وجد الفارض أم لا وسواء تحقق منه الفرض أم لا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٣

عقل

و ربما قال قائل إن هذا الرسم غير صحيح بوجوه- أما أولا فلصدقه على الهيولى الأولى لأنها جوهر يقبل الأبعاد وإن كان بواسطة الصور الجسمية فإن صحة فرض الأبعاد بواسطة أخص من صحة فرض الأبعاد مطلقا ومتى تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة.

و أما ثانيا فلأن الوهم مما يصح فيه فرض الأبعاد الثلاثة كذلك للمقادير الموجودة فيه والتعليميات مع أن الوهم ليس جسما طبيعيا.

و أما ثالثا فلأن الصحة والإمكان ونظائرها أمور عدمية وأوصاف لا ثبوت

لها في العين والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط التي لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم وأما الجسم فماهية مركبة لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتركب هي منه ومن الجنس ولتركبها من الهیولی والصورة والتركيب في الوجود يستلزم التركيب في الماهية.

فيقال في الجواب أما عن الوجه الأول فلأن الأبعاد أعراض قائمة بالجسم لأنه موضوع لها وليس للهیولی الأولى وجود في ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شأنه أن لا يكون عارضا لأمر إلا بعد تمام تحصل ذلك الأمر الذي يقبله سواء كان بواسطة أو بدون واسطة بل لا يمكن لها في ذاتها إلا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل وتقومها ماهية نوعية خارجية. نعم لو أريد بالواسطة الواسطة في العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحا أن يقال إن الهیولی يقبل الأبعاد بالواسطة مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة إنه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الإسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالإسناد الذي هو بسبب أمر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لأن هذا إسناد بالحقيقة دون الأول واللازم في التعريفات صدقها على أفراد المعارف صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤
فلا يقدح في صحة التعريف أن يصدق صدقا بالعرض على غير أفراد
المعرف.

و بهذا يندفع كثير من الإشكالات التي تكون من هذا القبيل فإن المعلم الأول حد المتصل بأنه الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء يتلاقى على حد مشترك ورسمه بأنه القابل لانقسامات غير متناهية وحد الرطب بأنه القابل للأشكال بسهولة واليابس بأنه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهیولی الأولى في جميع هذه الحدود ونظائرها- وبما ذكرناه يندفع النقض

عن الجميع ولك أن تقول إن ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذي به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الأشياء له والصورة هو الجزء الذي به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية إذ جهة القابلية إنما هي للهيولى فقط- فالقابل للأبعاد في الحقيقة هي الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه على الهيولى وإن كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع المركب منهما أي الجسم لما بينا أن الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور. و لنا أن نجيب عنه بأن القبول هاهنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان على وجه الانفعال والتأثر التجديدي الذي يقال له الاستعداد أو لم يكن والذي يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الأوصاف الكمالية في المفارقات من غير انفعال هناك فقبول الأبعاد الثلاثة بحسب الفرض لا يحتاج إلى انفعال مادة أصلا ولا ترى أن الجسم لو كان محض الجسمية من غير هيولى لكان قابلا للأبعاد الفرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الأولى- أو نقول إن إمكان القبول للأبعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافي هذا كون القبول من جهة أحد جزئيه أو لا ترى أن إمكان الإنسانية صفة للمني وليس المنى إنسانا فإمكان قبول الأبعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها له إلى قابلية واستعداد وإن كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥
القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة إلى تغير وانفعال فافهم هذا فإن الإهمال فيه مما يغلط كثيرا- وأما الجواب عن الشك الثاني فلأن المراد من قبول الأبعاد أو صحة فرضها أو إمكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن نتكلم فيها مع أحد أو نفيد له أو نستفيد منه والوهم وإن قيل أشياء كثيرة وأبعادا وأجراما عظيمة إلا أن قبوله لها بنحو آخر من

الوجود غير وجود هذا العالم وأبعاد هذا العالم هي التي يمكن أن يشار إليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سماواته وأرضه أبعاده وأجرامه وأشخاصه وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لأبعاد هذا العالم وأجرامه وأشخاصه وكيفياته وإليه الإشارة في قوله جل ذكره يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَأما إذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للأشكال بسهولة لم يفهم إلا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي وكونه الدنيوي وأما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة- أن يقبل الشكل بسهولة أو صعوبة. أما ترى أن القبر هاهنا قبر وأعداده متشابهة وفي البرزخ إما روضة أو نيران- والوضوء هاهنا وضوء وهناك حور والجهاد هاهنا جهاد وهناك نور والدار هاهنا جـمـاد وفي الآخرة حيوان. و لنعرض عن هذا النمط من الكلام لأن الأسماع مملوءة من الصمم من استماع مثله والأعين عماة عن مشاهدة نشأة أخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين آمنوا بها وعملوا بموجبها.

و أما الجواب عن الشك الثالث فبأن التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول- لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لأن يفرض فيه الأبعاد أو الجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فإن مفاد الذي ما يرادف الوجود أو يساوقه. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦ و التعريف للشيء بنحو من الكون والوجود ليس تعريفا بأمر اعتباري لا تحقق له كيف ووجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا ماهيته الكلية وكذلك الحال في أكثر التعريفات الحقيقية للأشياء كتعريف الحيوان بأنه الجسم الذي من شأنه أن يحس ويتحرك وتعريف الإنسان بأنه الحيوان الذي من شأنه أن يدرك الكليات أي يتعقل المعاني الكلية ويتصورها.

ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فإن تعريف الحقائق الموجودة- بنفس السلوب والأعدام غير جائز سواء كانت بسيطة أو مركبة لأن الغرض من التعريف تحصيل أمر في الذهن والعدم والعدمي مفهومهما زوال شيء لا تحصى

فصل (١) في ذكر اختلاف الناس في تحقق الجوهر الجسماني ونحو وجوده الذي يخصه

أما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول والعرض والعمق مطلقا فهذا أمر ضروري لا نزاع فيه لأحد من العقلاء وأما أنه متصل بنفسه أم لا أو أنه بسيط أو مركب من جوهرين أو من جوهر وعرض فليس بضروري- ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده. فمن قائل من زعم أنه مركب من ذوات أوضاع جوهرية غير منقسمة أصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا وهؤلاء أيضا تشعبوا إلى قائل بعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة وأصحابه. وقائل إلى تناهيها وهم جمهور المتكلمين. ومن قائل أنه متصل في نفسه.

فمن هؤلاء من ذهب إلى أنه يقبل الانقسام بأقسامه لا إلى نهاية وهم جمهور الحكماء.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٧
و منهم من ذهب إلى أنه يقبل عددا متناهيًا ثم يؤدي إلى ما لا ينقسم أصلا وهو صاحب كتاب الملل والنحل.
و منهم من ذهب إلى أنه لا يقبل من الانقسام إلا ما سوى الخارجي أعني الفك أو القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره وصلابته وهو ذييمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين.
و القائل بانقسامه بأقسامه لا إلى نهاية افرقوا ثلاث فرق ففرقة ذهبت إلى أنه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا

قائما بذاته وهو رأي أفلاطون الإلهي كما هو المشهور ومذهب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن يحذو حذوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردي في كتاب حكمة الإشراق وفرقة إلى أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما صورة الاتصال والآخر الجوهر القابل لها وهم أصحاب المعلم الأول ومن يحذو حذوهم من حكماء الإسلام كالشيخين أبي نصر وأبي علي وفرقة إلى أنه مركب لكن من جوهر قابل وعرض - هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب إليه الشيخ الإلهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية - وقد شنع عليه بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين - حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في أحدهما واختار أنه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركيب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين مخالفة بحسب الظاهر .

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة الشيرازي شارح حكمة الإشراق كلهم اتفقوا على عدم المناقاة بين ما في الكتابين في القمصود قائلين أن الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحية فيهما ويتحقق ذلك بأن في الشمعة حين تبدل أشكاله مقدارين ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الأشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى على الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٨ مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح حكمة الإشراق وهو الذي يسمى بالنسبة إلى الهيئات والأنواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمة ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في أحد الكتابين وحكمة بتركيب الجسم وعرضية المقدار في الآخر فإن ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة إنما طرأ من اشتراك اللفظ.

بحـث وإشـارة

إن كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالشارع والمطارحات صريح في أنه كان ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال الذي هو مقوم للجسم وما ذكر في التلويحات شيئاً يدل على أن ما سماه هيولى يكون امتداداً جوهرياً ممتداً بذاته أو مقداراً قائماً بنفسه بل أثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين أبسط من ماهية الجسم بما هو جسم أعني ما يصلح جنساً للأجسام النوعية البسيطة أو المركبة إذ صرح فيه بأن في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال جميعاً- والاتصال نفسه لا يقبل شيئاً منها فالقابل لهما أمر آخر وبأن الامتداد ليس خارجاً عن حقيقة الجسم وإلا لما افتقر في تعقلها إلى تعقله أولاً فهو جزؤه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم.

و هذا صريح في أن رأيه هاهنا في الهيولى موافق لرأي جمهور الحكماء وفي حكمة الإشراق نص على أن ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه- فالتناقض بين كلاميه بحاله في جوهريّة المقدار وعرضيته بلا مخلص وكذا في بساطة الجسم وتركبه فإن ما سماه هيولى في أحد كتابيه يجوز كونه جسماً كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلاً بذاته ومقداراً جوهرياً وليس كمال الجسم إلا بهذا المعنى أو بما يلزمه.

و أما الهيولى التي أثبتها في كتابه الآخر فإنها لا تصلح إلا جزء الجسم لأن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٩ الجسمية لا تتم ولا تتصور إلا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند أصحاب أرسطو وبين ما هي نوع من الكمية عارض للجسم عندهم ومجرد الجسمية عند صاحب الإشراق وهو منكر للمعنى الأول مطلقاً فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم المطلق ونحن

بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين إلى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري إن شاء الله العزيز الحكيم فصل (٢) في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه ويتوارد عليه أحاده مع بقاء الأول إن أول ما يجب عليك ها هنا أن تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس إلى شيء آخر وبالمعنى الذي هو مقيس إلى الآخر - أما ما هو صفة حقيقية فهو أيضا معنيان. أحدهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحد ماهيته صالحا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة أي مماثلة في القدر فلا يكون متصل بهذا المعنى جزءا من متصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجذورا ولا مباينا أيضا ولا أقل ولا أكثر.

و هو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه إن شاء الله تعالى إذ هو بعد ما حقق أمره في عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية في مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه - مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداداه نفس متصل ليته و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٠ ممتديته لا أمر آخر يقوم به فيصيره منشأ لصدق المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية أو مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل له على اختلاف رأي الحكيمين العظيمين المقدمين.

فإن قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لأمكن فيه فرض شيء دون شيء ولكان قابلا للقسم إلى الأجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لأن هذا

الأبعاد الثلاثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر ولا يناسبه بأنه مساو أو محدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين وإنما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه بعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها.

و ثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين أجزائه المتخالفة الأوضاع الموهومة -
حـود مشـتركة

يكون كل حد نهاية لبعض وبداية لآخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة كانت أو غير قارة منقسمة في الجهات كلها أو بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان. و الدليل على إطلاق المتصل على هذين المعنيين الذين أحدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والآخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره في فصل من إلهيات الشفاء معقود لبيان أن المقادير أعراض بقوله وأما الكميات المتصلة فهي المتصلات الأبعاد.

و أما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة نص منه على أن نفس الاتصال في الجهات كيف كان وعلى أي قدر ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده. و أما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من أنواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك - وربما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي والذي هو عرض فيه بالتعليمي إذ يبحث عن الأول في الحكمة التي تسمى بالطبيعيات وعن الثاني فاني التي تسمى بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٢ بالتعليميات وأما ما هو صفة إضافية فهو أيضا يطلق على معنيين. أحدهما كون المقدار أو الشيء ذي المقدار متحد النهاية بآخر مثله سواء

كانا موجودين اثنين أو موهومين فيقال لأحدهما إنه متصل بالثاني بهذا المعنى.

و الثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال لهذا إنه متصل بذلك بهذا المعنى فالمعنى الأول من عوارض الكم المتصل وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطي الزاوية أو من جهة ما هو في مادة كاتصال الأعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجمللة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسة تلخ يص وتوضيح-

فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من أفق التبيان أن للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتدادا وانبساطا في الجهات الثلاث مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته- لأنه من مقومات ماهيته وليس له من تلك المرتبة أن يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية إن أمكنت بل أحدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم الماهية كما مر فالجسم بهذه الحثيثة في هذه المرتبة لا يساوي جسما آخر ولا يفاوته بالعظم والصغر. ثم إذا اعتبر تعيين الامتدادات لحق له إمكان انفراض الأجزاء المشتركة في الحدود المشتركة وعرض له الاتصال بالمعنى الذي هو مبدأ فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوطة.

و لا يتوهم أحد أن هناك امتدادين وممتدين بالذات جوهريا وعرضيا بل إنما الممتد بالذات موجود واحد إن اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي- وليس له بحسب هذه المرتبة أن يكون ممسوحا وإن اعتبر متعينا في تماديه فصح أن يمسح بكذا وكذا مرة أو مرات متناهية أو لا متناهية إن جاز وجوده فكان جسما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٣ من باب التعليميات وكذلك السطح فيه اعتباران بأحدهما نهاية الجسم الطبيعي وليس من الكميات وإن كان عرضا خارجا عن حقيقة الجسم

أم لا فعلى الأول يلزم أن يكون المتصل منفصلاً إذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فإذا كان المعروض أمورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا وهو خرق الفرض.

و أما الهيئة العارضة للعسكر ونظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل إنما عرضت لها في الذهن عند اعتبار العقل إياها أمرا واحدا- فثبت أن المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل إما بلا واسطة كالجسم التعليمي أو بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة وبحسب اتصالها المسافي صالحة لأن يتكتم بالزمان ويتقدر به فإن جملة الكميات المتصلة- مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات.

و إن سألت الحق فالكمية المنفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الأفراد- لا يستصح وجودها إلا بانفصال الجوهر الاتصالي لأن تكثر النوع الوجداني لا يعرض- إلا لما يعرض له الوحدة الاتصالية وذلك لأن الموجب للتكثر لو كان أمرا ذاتيا له- أو لازما لطبيعته النوعية لكان كل فرد منه أفرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد- فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هذا خلف.

فإذا لم يكن الكثرة لازمة ولا الوحدة لازمة وإلا لكان من حق نوعه أن لا يوجد إلا في شخص والمفروض خلافه فلا بد أن يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده للاتصال والانفصال. و قد علمت أن المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي وسيظهر لك عن قريب أن القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخلية الجزء الصوري وإعدادة إياه لقبول الفصل. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٥ فعلم مما ذكرنا أن الكميات بجميع أجناسها وأنواعها مما لا يستصح إلا بالاتصال الجوهرى فليكن هذا عندك محفوظا

ما هو الكل فليست أجزاء بالحقيقة للحقيقة- بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية إنما هي بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا تكون متوافقة وموافقة للكل في الحد والاسم والعلم والجسم فاحتفظ به كي ينفعك في اندفاع ما ذهب إليه ديمقراطيس فصل (٥) في إثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود الصورة الجسمية

اعلم أن المتكفل لتحقيق الماهيات وإثبات نحو وجودها إنما هو العلم الكلي و الفلسفة الأولى لا العلم الطبيعي «١» كما أن إيجاد الحقائق الإبداعية لا يتصور إلا من العقول الفعالة- دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة في عالم التغيرات والاستحالات إذ العلم صورة للمعلوم وحقيقته. و أقول إذا اشتدت معرفة الإنسان وحدت بصر بصيرته لعلم أن الفاعل لجميع الأشياء وكذا الغاية ليس إلا الباري جل اسمه بحسب قوة تأثيره في الأشياء وسرانية نوره النافذ إليها فما من مطلوب إلا ويتكفل بإثبات وجوده العلم بالله عز اسمه وممن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٧ عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الأشياء الكلية والجزئية فيكون علمه بأي شيء كلي أو جزئي من مسائل العلم الإلهي لأن علومه حصلت من النظر في حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها وهكذا إلى أن ينتهي إلى الشخصيات.

و هذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الإلهي والفلسفة الأولى إلا أن العقول الإنسانية لما كانت قاصرة عن الإحاطة بالأسباب القاصية- المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوى السفلى الثانية عن الحق الأول في هاوية البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الأسباب العالية فضلا عن مسبب الأسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم وأخذوا مبادي العلم الأسفل من مسائل العلم الأعلى

الأحكام وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشيء بنحو واضح لإثبات وجوده تارة أخرى وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة. إذا تقرر هذا فنقول إن الجوهر إذا كان له وضع وإشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلا بد أن يكون له وجه إلى فوق ووجه إلى مقابله فينقسم ولو وهما وكذا له وجهان إلى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا له وجهان إلى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم فيتكثر أجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا أو وهما أو عقلا. فإن قلت يجوز أن يكون لأمر واحد غير منقسم محاذيات ونسب إلى أمور خارجة بلا استيجاب تكثر في جوهره وذاته وغاية الأمر أن يتعدد أطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا. قلت أما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها

بوجه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٩
من الوجوه أصلا فهذا مما يحرم في شريعة العقل ويجزم بديهة العاقل
ببطلان

و الذي يوجب التنبيه عليه أن الشيء الذي له مماسات إلى أمور مختلفة بعينها إذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من أجزائه مختصا بملاقاة أمر واحد من تلك الأمور المختلفة دون غيره بحيث يستحيل أن يكون الجزء الملاقى لهذا عين الجزء الملاقى لذلك فقد علم من ذلك أن تخالف النسبة الوضعية وتعددتها مما يوجب تخالف المنسوب والمنسوب إليه جميعا.

و لهذا عد الحكماء الوضع من الأمور المتكثرة والمكثرة بذاتها لأن طبيعته تقتضي التغاير ولو وهما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن أن يكون ذا أوضاع متعددة كذلك لا يجوز أن يكون له بما هو واحد نسب مختلفة أو متعددة إلى أشياء ذوات أوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد في ذاته يصحح ثبوت هذه النسب الكثيرة.

و أما تجويز تعدد النهايات والأطراف لشيء واحد ذي وضع من غير أن يتطرق إليه بحسبها كثرة واثنينية لا في الخارج ولا في الوهم فهذا أشد سخافة وأوغل نزولا في الباطل وأبعد بعبادا عن الحق. اعلم أن للحكماء في باب اتصال الجسم ونفي تركيبها عن الجواهر الفردة- حججاً قوية

و وجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل الجوهرى ولهم في هذا الباب طرق متعددة.

فمنها ما يبتنى على أن تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته يوجب الانقسام.

و منها ما يبتنى على الأشكال الهندسية. و منها ما يبتنى على الحركات والمسامات. و منها ما يبتنى على الظلال أما الطريق الأول فالمشهور منها في الكتب حجتان خفيفتا المؤنه لعدم ابتنائهما على إثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ولا على الحركة والزمان وأشـبـاهـهـما.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٠
ففي الأول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فإن كان يحجز عن المماسمة بين الطرفين فينقسم إذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر وإن لم يكن حاجزا- فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يبق حجاب في العالم- ولا تقدر وحجم فالتداخل مستحيل. و في الثانية يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاهما فإن لقي ب كله أو ببعضه كل كليهما فيتجزى أو ب كله كل أحدهما فقط فليس على الملتقي وقد فرض عليه وإن لقي ب كله أو ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما جميعا. و الاحتمالات ترتقي إلى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق.

و من الحجج في هذا الطريق أنه إذا انضم جزء إلى جزء فإما أن يلاقيه بالكلية- بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الواحد فيلزم أن لا

يحصل من انضمام الأجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم أولاً بالكلية بل لشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة أخف مؤنة من السابقتين في نفي التركيب من تلك الجواهر. وأما في نفي الجوهر الفرد مطلقاً فلا أخف مما ذكر أولاً قبلهما. ومنها أنا نفرض صفحة من أجزاء لا يتجزى له الطول والعرض دون العمق - فإذا أشرقت عليها الشمس أو وقعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضىء أو المرئي غير الوجه الآخر فينقسم. وأما الطريق الثاني المبتني على الأشكال والزوايا والأوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على التأمل في كتاب أقليدس الصوري. ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الأثرية قسطاً صالحاً من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية ممن أراد الاطلاع عليها فليرجع إليه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٣١

عقدة وحده

قال شارح المقاصد إن برهان هذه الأشكال على ما بينه أقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الأضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل إلى إثباتها على القائلين بالجزء لأن طريقه أن يتخيل خط مستقيم متناه يثبت أحد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أدير ولا نعني بالدائرة إلا ذلك السطح أو ذلك الخط.

و هذا البيان لا ينهض حجة على مثبتتي الجزء إذ ما ذكر محض توهم لا يفيد إمكان المفروض فضلاً عن تحقيقه ولو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط والسطح - من أجزاء لا تتجزى أو مع ذلك يمتنع الحركة على

الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال وعلى هذا القياس إثبات الكرة انتهى كلامه

و الحل بأن إثبات الدائرة والكرة ونظائرها بطريق الحركة وإن توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض وقد نص الشيخ عليه أيضا وغيره أيضا من الحكماء وما فعله الفرجار ليس إلا دائرة عرفية لا حقيقية إلا أن طريق إثبات الدائرة- ليس منحصرا في الحركة على الوجه المذكور. بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء أولا فإن الرئيس قدس سره أثبت في الشفاء والنجاة الكرة أولا بطريق لمي مبناه على إثبات الطبيعة في الأجسام وكون مقتضاه في البسائط الجسمانية ليس من جملة الأشكال- إلا الاستدانة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لأن شأن ما لا زاوية له من الأشكال البيضية والشلجمية والمفرطحة أن يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز واختلاف تقدر في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافًا وإذا أثبتت الكرة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٣٢ بهذا الطريق فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث أو يتوهم في الكرة الحقيقي

ثم قال وأصحاب الجزء يلزمهم أيضا وجود الدائرة فإنه إذا فرض الشكل المرئي مستديرا مضرسا وكان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان أطول.

ثم إذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان أقصر- أمكن أن يتم قصره بجزء أو أجزاء فإن كان زيادة الجزء لا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء وإن كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا التدبر بعينه فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا خلف على مذهبهم انتهى.

قالوا على تقدير وجود الدائرة وتركبها من الأجزاء يلزم الانقسام. فلهم أن يجيبوا عنه بأن الانقسام وإن كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض أمر مستحيل ليس بمحال وذلك الأمر وجود الدائرة لأدائها إلى انقسام الجزء- فأما إذا أقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة بأصول فلسفية مبتتية على إثبات الطبائع في الأجسام وإيجابها للأشكال المستديرة بالقوايل البسيطة فذلك وإن كان تاما في نفسه لكن ليس نافعا في حقهم لإنكارهم تلك الأصول المبتتية على نفي الفاعل المختار على زعمهم. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٤ و هذا أيضا نوع من الاختلال في المباحثة إذا أريد إلزامهم بهذا الطريق- إذ قد ثبت في الميزان مقدمة أن من جملة المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال- أخذ مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي وإن كانت صحيحة برهانية فـ في نفس الأمر- و من هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على إبطال الجزء الذي لا يتجزى مما يبتتي على أشكال غير المربع والمثلث «١» القائم الزاوية المتساوي الساقين- مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد فإن المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم- يحيلون من الأشكال إلا المربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر المربع من الضلعين- اللذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتتي على غير هذين الشكليين من الأشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا.

أما عدم كونه برهانيا فلأنه لقائل أن يمنع لزوم المحال والخلف على التقدير المذكور بأن يقول إن اللازم من الدليل وإن كان أمرا محالا في الواقع إلا أن محاليتة على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير أمرا مستحيلا فيجوز أن يكون مستلزما لمستحيل آخر عند فرضه. و أما عدم كونه جدليا فلأن الخصم لا يساعده لابتتائه إما على أصل الاتصال وإما على أصول أخرى فلسفية كبعض الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالة له- في نفي الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي

عدد أجزاء قاعدته أقل من أجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربيعين من دائرتي المعدل ومنطقة البروج المنتهيين إليها الآخذين من نقطة التقاطع الربيعي أو الخريفي وأن الانفراج الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٣٥ بين الساقين يتصاغر إلى أن يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير أصغر فيلزم الانقسام فيما لا ينقسم وكما في الدليل الذي ذكره حنين بن إسحاق من أنه لو تركيب الجسم من الجزء لزم أن يكون قطر فلك الأفلاك مقدار ثلاثة أجزاء لا يتجزأ

بيان اللزوم أن نفرض ثلاث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر أفراد ويكون الوسطاني قطرا للمحدود وأحد جانبيه خط أ ب والآخر ج د. فإذا وصلنا بين نقطتي أ د بخط أ د لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع أنه مار بثلاثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلاثة أجزاء وهو المطلوب

و فساده يعلم مما ذكرناه فإن كون القطر مركبا من ثلاثة أجزاء وإن كان ممتعا في نفس الأمر إلا أن استحالاته على الفرض المذكور ممنوع فإنه على أصل إثبات الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتألفة من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها قطرا لمربع سطحي ومارا على الخطوط الجوهرية- إلا إذا كانت أجزاء الأضلاع والقطر متساوية.

و كذا يجب أن يكون هاهنا أجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد الممرور بها- من الخطوط المتلاصقة متساوية. ثم العجب أن بعض الأعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية أن أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيئات الشفاء حيث استدل على بطلان تركيب الجسم من الجواهر الفردة بأنه لو تركيب الجسم منها لزم أن يكون قطر المربع والمستطيل مساويا لضلعه. ثم نقل منها وجهها آخر مع أن مسألة بطلان الجزء لم يذكر في الهيئات

الشفاء- أصلاً فضلاً عن هذا أو غيره.
و ما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس إلا أنه فرض سطحا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٦
متألفاً من أربعة خطوط جوهرية تتركب كل منها من أربعة أجزاء يلزم مساواة
القطر للضلع وهو طريق حسن في إلزام القائلين بالجزء لا غبار عليه.
و أما الطريق الثالث المبتني على الحركات وتفاوتها التي ليس بتخلل
السكنات- فكما احتجوا بحركة جزئين أحدهما فوق أحد طرفي خط مؤلف من
أربعة أجزاء- والآخر تحت طرفه الآخر يكون حركتهما متساويتين في
السرعة والبطء والأخذ- فيلتقيان لا محالة عند مقطع وهو ملتقى الثاني
والثالث أو بحركة جزئين كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلاثة أجزاء فإنهما
يلتقيان على وجهه يوجب انقسام الجميع وهما.
و كما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند كونهما آخذين في الحركة
معاً- كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما.
بيانه أن السريع إذا قطع جزءاً فلو قطع البطيء أقل منه لزم الانقسام وإن
قطع مساوياً له أو أكثر لم يلحقه السريع أبداً والمشاهد خلافه هذا خلف.
و كما احتجوا من جهة المسامحة بقولهم إن من المعلوم أن للشمس سمتاً
بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل أقل من
حركة الشمس- فإذا تحركت جزء تحرك أقل وإلا لكان ما سامته الشمس دائرة
مساوية لمدارها على جسم صغير.

و كما احتجوا من جهة المماسمة بأننا إذا وقعنا خطاً مستقيماً كالسلم
على جدار قائم على سطح الأرض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان
الخط المذكور وترها وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة
خمسة أذرع مثلاً.

فلا محالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس فإذا جررنا السلم
والوتر من أسفله على خلاف جهة الجدار إلى أن ينحط أعلاه عن طرف

الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب أن يكون ما ينجر منه من أسفله أقل من ذراع- إذ لو كان ذرعا صار ذلك الضلع أربعة والضلع الثاني ستة فيصير مربع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٧

الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين وذلك محال فثبت أنه ينجر أقل من ذراع.

و أنت إذا فرضت بدل الأذرع أجزاء لا تتجزى فإذا انجر الوتر من أعلاه جزء وجب أن ينجر من أسفله أقل من جزء وذلك يوجب الانقسام.

و أما الطريق الرابع المبتني على الظلال فكقولهم إذا غرنا خشبة في الأرض فعند كون الشمس في الأفق الشرقي لا بد وأن يقع لها ظل.

ثم لا شك أن ذلك الظل لا يزال يتناقص إلى أن يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت الشمس جزءا واحدا لا بد أن ينتقص من الظل شيء فإما أن يكون جزءا واحدا- فيلزم أن يكون طول الظل مساويا لربع الفلك وإنه محال أو أقل فيلزم الانقسام

أوهام وإزاحات-

من الناس من استدل على اتصال الجسم بأن الجسم لو كان مركبا من أجزاء لا تتجزى لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفقورة إلى البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان التوالي بأسرها يدل على بطلان المقدم.

و الجواب أن هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الأجزاء المحمولة والأجزاء الخارجية وأجزاء صفات أحدهما للأخرى فإن الصفات المذكورة إنما هي في الأجزاء العقلية كالأناس والفصول ومع ذلك يشترط كون الماهية متعلقة بالكنه وهو ممنوع.

من يقول بجنسيتها لها - ولغيرها من الجواهر .
و منهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناهيًا ضرورة
فكان مشكلا كرة أو مضلعا لأن المحيط به إما حد واحد أو أكثر وكل منهما
يستلزم الانقسام أما المضلع فظاهر وأما الكرة فلأنه لا بد عند ضم بعضها
إلى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٨
فرجة أقبل من الكثرة .
و الجواب بأن التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجزء
ليس له امتداد أصلا في جهة وإلا لكان خطأ فكيف في الجهات وإلا لكان
جسما ولو سلم فذلك في الأجسام دون الأجزاء .
و منهم من تخيل أن ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما
و حينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله أجزاء وتر
يكون شفعًا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم
الجـزء .

و الجواب بمنع كلية الحكم المذكور « ١ » وإنما ذلك فيما له نصف فالاشتباه
في هذا الأخير كمتلوه إنما وقع من جهة أجزاء صفة الشيء « ٢ » على
جزئيه الغيـر المنقسم
فصل (٦) في ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلي
اعلم أنه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية إلا أنه وغيره
من المعتزلة لا يفرقون بين القوة والفعل فيأخذ هو تلك الأقسام حاصلة بالفعل
فمن هاهنا يلزم عليه الانتهاء إلى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من
حيث لا يشـعر .

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٩
و قد يستدل على إبطال مذهبه أولاً بالنقض بوجود المؤلف من أجزاء متناهية
ولو في ضمن جسم آخر إذ لا كثرة إلا والواحد فيها موجود فإذا أخذ منها

آحاد متناهية أمكن أن يركب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقدارية متباعدة في الوضع.

ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الأجزاء في جميع الأجسام بنسبة أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام ونسبة حجمه إلى حجمها ليلزم المطلوب إذ بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء ولما كانت الأحجام والأبعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن أجزاء كل جسم متناهية - لزم أن يكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي.

و اعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجويز كون النسبتين مختلفين مع أن الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستندا بأن ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبة بينهما ليست على نهج واحد - فإن نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية إلى القائمة بالنصف - وليست نسبة وترها إلى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز أن يكون نسبة الجسمين من النسب الصمم التي توجد في المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثله في الأعداد لأن نسبة بناها عددي قطة.

و رد هذا بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التي لا تتجزى - فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صمية فإن التفرقة بين الأعداد والمقادير إنما هي بوجود انتهاء الأعداد إلى الواحد - بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير كالأعداد في تألفها من الوحدات لم يبق فرق إلا بأن الوحدات في أحدهما وضعية وفي الآخر عقدة.

و أما الجواب عما ذكر أولا بأن ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخططين المحيطين بها على نسبة ازديادها- وعند ذنبك الأمرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا

وإن كان بحث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٠
على السند إلا أن الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير.

و مما يختص أيضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين وذلك لأن قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه إلى غير النهاية- وهي أمور مترتبة والموقوف على أمور مترتبة غير متناهية محال فقطع المسافة يكون محالا على مذهبه. و لهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعته لم ينفعه لأن المقطوع إن لم يكن أكثر من المطفور فلا أقل يكون مساويا أو أقل منه وجزء المسافة وإن قل كان حكمه في الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست إلا قطع المسافة لا تركها أصلا- واعتبر بإمرار العضو اللامس على صفحة لمساء وبمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا. و لو كانت نسبة المقطوع إلى المطفور نسبة المتناهي إلى غير المتناهي لوجب أن لا يقع الإحساس بالملموس ولا بالأسود الأعلى هذه النسبة فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل. و من الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الأشكال بأن قطع المسافة المعينة إنما توقف على زمان غير متناه الأجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لأن المحدود من الحركة والزمان يشتمل كل منهما على أجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي.

و زعم أن هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للأقسام بغير نهاية في زمان محدود وذلك لكون الزمان أيضا كذلك وذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه أو تجاهلا حبا للتعصب أو رفضا للحكمة وعن أن ما يوجد شيئا فشيئا من بداية إلى نهاية فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور

بين حاصرين غير متناهين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤١
فالقول به قرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراطه المستقيم.

فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع
إلى قطع المسافة وإن كان عدم التناهي فيما له امتداد واحد أظهر وأجلى
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور.
ثم العجب أن المصحح لرأي النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب
الحكماء- في اتصال الأجسام عند جماعة بأعيانهم
فصل (٧) في الإشارة إلى مفسد مترتبة على نفي الاتصال في الجسم يشهد
الحكماء ببطلانه

و قد التزمها مثبتو الجزء الذي لا يتجزى وهي تفكك أجزاء الرحي وسكون
المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء ولقوة هذه المفسد-
انعطف بعض المتكلمين عن إصرارهم على إثبات الجزء راجعين إلى مذهب
المحققين- منهم الإمام الرازي وغيره وتوقف بعضهم.
قال في كتاب نهاية العقول اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف في هذه
المسألة بسبب تعارض الأدلة فإن إمام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في
الأصول أن هذه المسألة من مجازات العقول وكذا أبو الحسين البصري وهو
أحد المعتزلة.

فنحن أيضا نختار هذا التوقف فإذن لا حاجة لنا إلى هذا الجواب عما ذكره
انتهى قوله ونقل في التأريخ أنه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد
بين جماعة من أصحاب تناهي الأجزاء وأصحاب النظام القائل بعدم تناهيها
كما مر ذكره فألزم أصحاب التناهي أصحاب النظام أنه يجب من كون
الأجزاء غير متناهية في الجسم أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٢
لا يقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه لأنه لا بد عند الحركة من

من الفطنة والإلهام حتى علم الأبطأ منهما أنه ينبغي أن يقف حتى لا يزول سمته عن الأسرع- وعلم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الأسرع والأبطأ وكيفية انضباط هذه النسب في أزمنة السكنات في كل جزء جزء من الأجزاء الدورات- على حوالي الدوائر.

و لا تيسر للصوفية المرتاضين عشر من أعشار أعشار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف والكرامات بل لا يتيسر لإنسانين قصدا موضعا واحدا أحدهما أقرب منه من الآخر وأراد أن يبلغا معا إلى ذلك الموضع ويتما سيرهما دفعة واحدة إذ لا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف في حركته ولا يعلم الأبعد أنه كيف ينبغي أن يسرع- حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه.

و من الثاني بأن عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطافة أزمنة السكون جهلا بأنه إذا كانت نسبة زمان السكون إلى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم أن يكون زمان الحركة ألطف بكثير من زمان السكون- فينبغي أن لا يحس بالحركة أصلا ولا أقل من أن يرى تارة متحركا وأخرى ساكنا.

و مما يؤكد فساد قولهم لزوم «١» وجود المعلول بدون العلة في حركة الشئ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٤
و سكون الظل ووجود «١» العلة بدون المعلول فيما إذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شدنا قلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا أرسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط والدلو من الأسفل معا وكذا انتهاؤهما إلى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين مع أن حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له

سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علتة التامة
فصل (٨) في تقرير شبه المثبتين للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن
وجه المقصود بإزالتها

اعلم أن مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة أن الجسم إن لم يتناه
القسمة فيه- فيستوي الجسم الأصغر كالخردلة والأكبر كالجبل في المقدار
لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم أن يكون مقدار كل منهما غير متناه
ضرورة أن مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه.
و هذا مما يندفع بأن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعديم النهاية
بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والألوف الغير المتناهيين وبينهما من
التفاوتات لا يخفى.
و الحاصل أنه ليس لأحدهما أقسام ما لم ينقسم وإذا قسما مساويا كل منهما
الحكمة المتعالية في الاسفار العقالية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٥
صاحبه في العدد فكل واحد من الأقسام التي للخردلة أصغر والتي للجبل
أكبر وهكذا بالغاما بلغ لا إلى نهاية.
نعم من ذهب إلى أن قسمة الجسم إلى الأجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل
كالنظام فهذا نعم دليل على إبطال مذهبه.
و أما ما قال بعض الأفاضل في هذا المقام
من أن المقادير الغير المتناهية إذا كانت متساوية أو متزايدة كان مجموعهما
غير متناه بالضرورة وأما إذا كانت متناقصة فلا- أ لا ترى أن أنصاف الذراع
المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل
منها إلا الذراع والجسم إنما يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهية متناقصة
فمدفوع بما قيل إذا كان هناك أقسام غير متناهية بالعدد فإذا انضم بعض
متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما لا
محالة فإذا انضم إليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير
المتناهي قطعاً والمنع مكابرة.

و أما أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها إلا الذراع- فصحيح لو كانت تلك الأنصاف بالقوة وأما وجودها بالفعل فأمر محال والمحال إذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا آخر وهاهنا من هذا القبيل على أن المقادير إذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الآخر لكون أحدهما مضاف الآخر- فيكون المجموع المركب منها غير متناه في المقدار على ما اعترف به. اللهم إلا أن يفرق بين أن يكون تزايد الأجزاء من جانب اللاتناهي أو من جانب التناهي وقال بلزوم عدم تناهي المقدار في الأول دون الثاني. و هذا تحكم محض بعد أن يكون أعيان تلك الأجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين المفروضتين متزايدة ومتناقصة على أن وجود الأجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والتضاييف وغيرهما لكونها مترتبة.

شبهة أخرى قريبة المأخذ مما ذكر و هي لزوم تغشية وجه الأرض بحبة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٦ [بخردلة] إذا قسمت بأجزاء ولا يخفى وهنها وسخافتها فإن وجه الأرض سطح متناه- يمكن أن يغشيه أجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد. شبهة أخرى لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة- يحتاج إلى قطع نصفاً و قبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع أبدا ويلزم أن يكون الزمان الذي يقطع فيه الأنصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما ذكره مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام وتأييدا له ومرة مردودة لانتقاص مذهب الحكماء.

و جوابها أن المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم إلى أجزاء غير متناهية إلا وهما وفرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي مقدار الحركة

الواقعة فيها- والكلام وارد على النظام كما مر.
شبهة أخرى ذكرها أبو ریحان البيروني

معتزضا على أرسطاطاليس في رسالة أرسلها إلى الشيخ الرئيس وهي أنه يلزم على أصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير نهاية أن لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد وإن كان المقدم منهما أبطأ بكثير كالشمس والقمر فإنهما إذا كان بينهما بعد مفروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا- إذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا أصغر وكذلك إلى ما لا نهاية له على أنا قد نراه يسبقها.
و نقل الشيخ الرئيس أن هذه الشبهة مما أورده الفيلسوف على نفسه وأجاب عنه بجواب وهو مما لا يرتضيه الشيخ لأنه قال بعد ذلك وأما ما أجاب به أرسطاطاليس عن هذه المسألة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفطة والمغالط

و تلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ أن ليس يعني بتجزية الجسم بلا نهاية أن يتجزى أبدا بالفعل بل يعني بها أن كل جزء منه له في ذاته متوسط وطرفان- فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا تقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة. فمن قال إن جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال إن بعض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٧
أجزائه منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزم شي ء لأن الحركة إنما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الأجزاء المنقسمة بالفعل.
و إنني أقول إن المتحرك ليس لمسافة حركته حد أني موجود ما دام كونه متحركا فإذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي فكذلك البعد الذي بينهما ليس بعدا معيناً شخصياً- بل بعدا مطلقاً وإنما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد

معين من المسافة وبينهما مقدار معين منها وكما أن وجود الآتات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما.

نعم وقوع المناطق والتقاطعات والأقطاب في الأفلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق أو تقاطع بعضها ببعض أو حصول الأقطاب أو مواضع هي غاية التباعد بين الدائرتين - وغاية التباعد بينهما ليست إلا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسمة إلا بمجرد الفرض. شبهة أخرى إذا تدرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقة دائرة منها بخط مستقيم من البسيط بنقطة بعد أخرى ويلزم منه تجاوز النقط وتركب الخط منها ورفعت بأن مماسة الكرة البسيطة وإن كانت في حال الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة إنما هي بخط غير قار متدرج الأجزاء في الوجود وكذا يكون المماسمة بينهما في كل آن فرض وجوده بنقطة إلا أن الآتات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في الخط في أن وجود الجميع بالوهم والفرض لا بالفعل والفصل. فالاستدلال بتجاوز الآتات على تجاوز النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الأول إذ التنازع فيها كالتنازع في النقط من جهة أن الحركات والأزمنة كالأجرام والأبعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وأن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٤٨ من الخط وإن كان الآن السيل نسبته إلى الزمان نسبة النقطة الجواله إلى الدائرة والراسمة للخط إلى الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة. فتارة يقولون إن حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهريهما ضروري. وتارة يقولون إن زوال الملاقة لا يكون إلا بالحركة وهي زمانية لا آنية فلزوم

تتالي النقاط والآت ممنوع إذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا- وحصول الانطباق على نقطة أخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور.

و تارة بأن المتحقق ليس إلا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ممنوع بل ينعدم نقطة ويتحقق أخرى وكذا الحكم في تتالي الآت وكلا هذين القولين بغير عـ د عـ ن الصـ و ابـ. أما الأول فلأنه لما وقع الاعتراف منه بأن الانطباق الأول في الآن والثاني في آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح أ بينهما تلاق أم تفارق والتفارق بينهما بين الـ بـ طـ لـ انـ.

و إن شئت فافرض الكرة من الحديد أو جسم في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح إلا بمحرك خارج فرض عدمه. و أما التلاقي فهو إما بنقطة أو بخط فإن كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وإن كان بنقطة والتلاقي النقطي لا يكون إلا في آن فننقل الكلام إلى الزمان الذي بين آن وقعت فيه الملاقات الأولى وهذا الآن ويعود الشقوق بعينها من رأس والكل محال. و كذا القول بتجاوز الآت كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع إلا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب. و أما الثاني فلأن تجاوز النقاط واجتماعها متجاوزة في الزمان يكفي للاستحالة وإن لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك أمر مستحيل لاستلزامه انتهـ اء قـ سـ مـ اة المـ قـ دار

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٩

إلى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب إليه محمد الشهرستاني ولما سيأتي حسب ما يقام عليه البرهان من أن المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون

النقاط التي كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجاور ولأن تجاور الآنات اللازمة لها على أي وجه أمر مستحيل في ذاته لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل الوجداني لا بد وأن يكون متصلا وحدانيا فإذا كان أحد المتطابقين مركبا من الأفراد المتشافة الغير المتجزية أصلا لزم أن يكون الآخر أيضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة

شبهة أخرى إن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات في المستقبل إن كانت متناهية فيقف القسمة إلى ما لا يقبل القسمة أصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا وإن كان ممكن الخروج إلى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام. و جوابها باختيار الشق الأول والقول بأنه وإن كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية إلا أنها ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها- وهكذا حال الزمان والحوادث التي في المستقبل عندهم. فإنهم ذهبوا إلى أن كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه وكذا كل ما يحصل من أيام الزمان وساعاتها مقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والأيام والساعات إلا ويوجد بعدها حادث آخر ويوم آخر وساعة أخرى- فليس معنى كونها متناهية أنها تقف عند حد لا يتجاوزه. و التناهي بهذا المعنى يصح في العرف اتصافه باللاتناهي إلا أن كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى عديم النهاية في المقادير والعدد. شبهة أخرى إن وجود الأطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجوهر الفرد أو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٠
ما في حكمه وإلا لكان انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥١

المحققين من الحكماء كما مر ذكره إلا أن تفاوتهما في مراتب الكمال والنقص - ليس بإزاء تفاوت الجسمية في العظم والصغر حتى يكون الكامل في التجسم كاملاً في الحيوانية والناقص الصغير فيه ناقصاً فيها فيكون الإبل والفيل أتم حيوانية من الإنسان والقردة.

فإذن نقول إن حلول الأطراف بما هي أطراف ليس في الجسم من حيث جسميته « ١ » بل بانتهاؤه وعدمه ولهذا ذهب جمع إلى أنها عدمية.

فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهة الثالثة لأن وجوده إنما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلاثة فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لم ينقسم في هذه الجهة لا بالذات - لأنه من هذه الجهة عديم ولا بالعرض بتبعية انقسام الجسم فيها لكون عروضه للجسم - ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فائئه وعدمه فيها ولكن ينقسم في الجهتين الباقيتين بالذات وبالعرض جميعاً.

أما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة له.

و أما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلأن عروضه للجسم ليس لأجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لأجل قطع الواحد وبقاء الآخرين وإلا لكان خطأ أو نقطة فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الآخرين.

و أما الخط فينقسم في جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم في جهة أخرى أصلاً بمثل الذي ذكرناه وعلى هذا قياس عدم انقسام النقطة في جهة أصلاً فاعرف وتدبر.

شبهة أخرى يلزم منها طفرة الزاوية وهي عقدة عسيرة الانحلال وإشكال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٢

صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال في المقادير وما يحصل منها كالزوايا والأشكال.

تقريرها أن الزاوية المسطحة مقدار سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة أو كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرياضيين وغيرهم فيها وعلى أي تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين. و الزاوية قد تكون متفقة الخطين مستقيمتها أو مستديرتها سواء وقع تحديها وتغيرها من جهة واحدة أو كل منهما في جهة أخرى مقابلة للجهة التي للآخر وهو أعم من أن يكون جانب التحديب منهما موضع الملاقاة أو جانب التغير بشرط أن لا يصيرا في شيء من هذه الصور متحدين في الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد وإلا لم يكن بينهما زاوية.

و قد تكون مختلفة الخطين وهي إما أن يكون بحيث وقعت حدة خطها المستدير إلى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج أو إلى الخارج كما إذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالأولى مما برهن أقليدس في كتابه - بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على أنها أحد من جميع الجواد المستقيمة الخطين والثانية أعظم من جميع تلك الجواد. فإذا تقرر هذا نقول إذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك إلى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فأي قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين أعظم من الزاوية المذكورة من دون أن يصير أولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها في الحركة وكذا إذا فرضنا حركة القطر أدنى حركة مع ثبات أحد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير أن يصير أولا مثل القائمة لازدياد ما هو أزيد مما نقصت هي به عن القائمة عليها وكذا إذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين إلى موضعه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٣
الأول يلزم المحذور المذكور.

و استصعب كثير من الأنكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها وجوها
غير سديدة- وتشبث بعض العلماء بأن الزاوية من مقولة الكيف ومراتب
الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة- وبعضهم ذكر أن هذه الحركة
من أحد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين- وهي جهة عرض البسيط
الواقع بينهما بل في جهة أخرى هي جهة طول ذلك البسيط- والزاوية لا يقبل
الانقسام إلا فيما بين الخطين لا فيما بين الرأس والقاعدة والسفسة في
الجميع _____ ظاهرة.

و ذكر شيخنا وسيدنا أدام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بإدامة
وجوده الشريف وعزه الجليل وأضاء إشراق نوره مستديما على تنوير قلوب
السالكين وتطهير نفوس المستعدين ما يشفي العليل ويروي الغليل بحمد الله
وقوته من وجه وجيه نذكره تبركا بإفادته وتيمنا بإضاءته وهو أن الزاوية
المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار أنها سطح واعتبار أنها أحيطت
بمستقيم ومستدير وهي إنما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الأول فقط
دون الاعتبار الثاني لأن شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين- لا يمكن أن
تساوي زاوية أخرى مختلفة الضلعين وكذلك العكس.
فإنه إذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من
مختلفتيهما- فإما أن يقع المستقيم الآخر بين المختلفتين أو خارجا عنهما إذ
لا يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة
الخطين على مختلفتيهما _____.

و بالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة-
لأنهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا
ولما كانت الحركة أمرا متصلا اتصال المسافة والجسم وقد تقرر أن الأمور
المتخالفة بالنوع- لا يكون بينهما اتصال وحداني موجود بوجود واحد فما يقع

والأنقصية الصميتين لا بالمساواة فهي تتصف بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصمم- دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التجانس في النسب مطلقا على ما اشتهر بين المتأخرين تفيد فيما إذا كانت عددية لا مقدارية أي ص_____مية.

و هاهنا شبهة أخرى كثيرة متفقة المأخذ مشتركة الأصل في الجواب تركنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٦ ذكرها على وجه التفصيل مخافة الإسهاب في التطويل ولأن بناء الأجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجي ء حيث يحين حينه فانتظره مفتشا إن ش_____اء الله.

و هي كاستلزام حضور شي ء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بإزائها من المسافة كإيجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا تتالي أحياز غير منقسمة وكاقتضاء عدم الآن في آن يليه تتالي الآتات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول تجاور الآنين وكذا اللانطباق واللامحاذاة وكاستيجاب كون الزمان مركبا من الآتات والحركة من الأكوان الدفعية بكون الحاضر من الزمان أمرا غير منقسم- مع انفصاله عما مضى وعما سيأتي بعدمهما فإذا عدم وجدان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر ويكون الحركة لا أول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو مبدأ الحركة وإلا لكان الزمان موجودا في الآن ولا في آن آخر يكون بينهما زمان وإلا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل في في آن يلي الآن الأول الذي هو آخر زمان السكون. فيكون معناها الكون الأول في الآن الثاني وكاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطوءا إذا اتفقتا في الأخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في أين فأيون كل واحدة منهما مساوية لأيون الأخرى واللازم باطل وكذا الملزوم. و قد مر شبه هذه الشبهة في إلزام مساواة الخردلة للجبل

فصل (٩) في أن قبول القسمة الانفكاكية ثابتة إلى غير النهاية
اعلم أنه ذهب جمع من القدماء منهم ديمقراطيس إلى أن ما يشاهدون من
الأجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليس بسائط على الإطلاق بل إنما هي
حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة
للقسمة الانفكاكية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٧

بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها أجساما يمتاز هذا المذهب عن
مذهب القائلين بـ_____الجزء.
ثم اختلفوا في أشكالها فذهب الأكثرون منهم إلى أنها كرات لبساطتها والتزموا
القول بـ_____الخلاء.
وقيل إنها مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة أنواع في
الأشكال فللنار أربع مثلثات وللارض مكعب وللحواء ذو ثمانى قواعد مثلثات
وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مجسمات
لمخمسات _____ات].
هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ في الشفا أنهم يقولون إنها مختلفة
الأشكال وبعضهم يجعلها متفقة الأنواع.
وقد قرر بعض المتأخرين الدليل في بطلان هذا المذهب بأن تلك الأجزاء-
لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر
وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على
المجموع فيجوز على كل جزء إذ لو امتنعت على الجزء نظر إلى ذاته
لامتنعت على المجموع وفيه بحث.
أما أولا فلكونه مبنيا على تساوي تلك الأجسام في الماهية ولا يجدي اعترافهم
بكونها متساوية بالطبع إذ غاية الأمر فيه أن يحصل إلزامهم بذلك فلم يكن
البيان برهانيا
و لقاتل أن يدعي أنها متخالفة بالماهية ولا يوجد جزءان متحدان في الماهية-

فلم يثبت أن كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل إثبات الهیولی
فضلا عن أن يعـــم.
و أما ثانيا فلأن صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوي
الأجسام المحسوسة ومبادئها التي يتركب منها الأجسام وهو غير ثابت ولا هم
معترفون بها أيضا- لأن هذه الأجسام المحسوسة متخالفة للطبائع بالضرورة
فإذا كان مبادئها متفقة
الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٨

الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وإن كان المراد
من المجموع- العدد الحاصل من مجرد الأجزاء المادية من غير ملاحظة
الصورة الحاصلة للكل- فليس لها حقيقة متأصلة لها وحدة طبيعية حتى يحكم
عليها بأنها متساوية لغيرها في الحقيقة أم لا وكأنه أخذ هذا الحكم عن قول
الشيخ أن القسمة بأنواعها تحدث اثنيينية في المقسوم يساوي طباع كل واحد
منها طباع المجموع ولم يدر أن المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد
وإلا فلا يخفى فساده-
ظلل غربي مـع نـور شـرقي
و ليكتف في إثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح وإتمام.
فالطباع معناه مصدر الصفة الذاتية الأولية للشيء حركة أو سكونا كان أو
غيرهما وهو أعم من الطبيعة والمراد من أنواع القسمة ما يكون بحسب الفك
والقطع أو بحسب الوهم والفرض أو بحسب اختلاف عرضين قارين أي ما
هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض أو غير قارين أي ما هو له بالقياس
إلى غيره كالتماس والتحاذي وقد مر ذكر هذه الأقسام.
و الدليل على انحصار القسمة في هذه الأنواع أن الانقسام إن تأدى إلى
الافتراق فالأول وإلا فإن كان في مجرد الوهم فالثاني وإلا فالثالث.
و بما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه قسما ثالثا وإلا فهو من قبيل
الانقسام الوهمي سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين.

و قد أشرنا سابقا إلى التفرقة بين قسميه بأن أحدهما وهمي منشأ انتزاعه في الخارج والآخر خارجي عرض لقسميه اتصال إضافي بالمعنى الذي يعرض لأعضاء الحيوان واستدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم أن الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون ————— باختلاف عرضيين
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٩
ضعيف كما لا يخفى.

لأن الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط أنحاء القسمة وقد ظهر من نفي الأنواع المتباعدة في معنى واحد عن الشيء نفي النوع المتوسط عن ذلك الشيء - وكذا قولهم إنا نقطع بأن الجسم الذي بعضه تسخن أو وقع عليه الضوء أو لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصر جسمين ثم إذا زال ذلك التسخن أو الضوء أو الملاقة ————— عاد جسما واحدا.
و كذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة أقساما بلا نهاية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم تعود في ذاتها متصلة واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة - فإن ترويج سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين قارين بانضمامها مع التي صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس والمغالطة فإنا قاطعون بأن محل السواد من الجسم غير محل البياض منه وإن ارتفع الوهم والفرض وخصوصا إذا انغمرا في باطنه وبأن السطح الأسود غير السطح الأبيض وبأن الماء الحار غير الماء البارد.
ثم من الذي قال إن موافاة المتحرك للمسافة متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا ————— عن تنهاهي العدد.
و من الذي قال إن للمسافة المتصلة حدودا في الواقع وهل هذا إلا من أغاليط المتأخرين أن الموجود من الحركة في كل وقت جزء غير منقسم وسنعطف إشراق العرفان على تحقيق حقيقة الحركة والزمان بوجه لم يبق

لأحد مجال هذا الهديان حسب ما وعدناه إن شاء الله تعالى - ومما يؤكد تصريح الشيخ في منطق الشفا بأنه انفصال بالفعل. و ما ذكر أيضا في شرح الإشارات من أن الانفصال بحسب اختلاف العرضين - انفصال في الخارج من غير تأد إلى الافتراق ينور ما قررناه فمعنى كلامه أن كل متحيز مما يوجد أو يفرض فيه طرفان بأحد أسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٠

الآخر إما في الوهم أو في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الآخر وطباع المجموع المنحل إليهما وذلك لأن الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود - بل هو نحو من الوجود الوجداني والوجود الواحد لا يعرض لأمر متخالف في الماهية المتحصلة التامة المستغني كل منها في تمام ماهيته عن الآخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها إلى بعض لنقصانه وإبهامه. فإذن لا يخلو إما أن يكون طباع كل جسم من الأجسام الديمقراطية يساوي للآخر ولا أقل واحد منها لوحد آخر أو يكون الجميع متخالفه الطباع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين. أما على الشق الأول فنقول التحام النصفين أعني اتصالهما وافتراق الجسمين أعني انفصالهما إما بحيث يمتنع ارتفاعه أو لا وعلى الثاني ثبت المرام من تجويز الفصل - والوصل في تلك الأجسام - وعلى الأول لا يخلو إما أن يكون الامتناع لأمر ذاتي أم عرضي لازم أو مفارق - فإن كان الثاني فكذلك لأن المطلوب تمهيد إثبات الهيولى كما سيظهر وهو إنما يثبت بإمكان شيء منهما وإن لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك أو مفارق كالصغر والصلابة في بعض الأجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الأول لا يحتمل القسمة عند الحس وبإزائه الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو المحسوس الأول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم أفلاطون في كتاب

استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو أن ما يقبله الأجسام الديمقراطيةية وأجزاؤها ليس إلا انفصالا فطريا واتصالا خلقيا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الأجسام وانفصال الأجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول في الأولين بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم وفي الأخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٣ الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز «١» الاتصال والوحدة في كل من تلك الأجسام بحسب أول فطرتها والانفصال والتعدد في أجزائها كذلك.

و لا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد إثبات الهيولى بل لا بد من التوصل فيه إلى إمكان طرء الوصل بعد الفصل أو الفصل بعد الوصل فإن المحوج إلى الهيولى في كل موضع الإمكان الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الإمكان الذاتي المجامع لها فيه إلا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كمسار سـ تعلم إن شاء الله. و قد أجاب شيخنا وأستاذنا سيد أعظم الأعلام وسند أكابر الكرام ضاعف الله قدره بأن قبول القسمة الوهمية مساوق لإمكان القسمة الانفكاكية بالنظر إلى نفس طبيعة الامتداد وإن منع عنها مانع لازم أو زائل إذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته- لكان فرض الانقسام فيه من الأوهام الاختراعية ولم يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ولا شك أن فرض الانقسام الوهمي مـ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٤ المعاني الانتزاعية وخصوصا إذا كان منشؤه اختلاف عرضين. بحـ ث وكشـ ف-

هذا منقوض بالزمان فإنه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وأيضا توهم القسمة وإن سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها

في الخارج- لكن تجويز العقل وقوع أمر لا يستلزم إمكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي إذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر. ثم إذا قام البرهان ظهر خلافه ثم إذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجي- لا يلزم أن يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرّد لظهور الفرق بينهما بأن هذا ممتد وذاك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل. ثم إن لإبطال هذا المطلب دليلان آخران. أحدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الأجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الرأس الجذابة للماء بعد المص الصياحة في النار بعد السد مع كون الخلاء محالا.

و ثانيهما أن كلا من تلك الأجسام لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الأشكال لما سيجي ء فيحصل بينها فرج خالية والخلاء محال وإن كان مركبا من أجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا هذا خلف وأيضا أجزاؤها يكون متداعية إلى الانفكاك والرجوع إلى أحيائها وأشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم أولا من وقوع الخلاء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٥ الفن الثاني في البحث عن حال الهيولى ماهية وحقيقة وفيه فصول فصل (١) في الإشارة إلى ماهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم وإثبات وجودها وتحقيق إنيتها بحيث ما أنكر أحد له أقل تمييز إن في الأجسام سنخا يتوارد عليه الصور والهيئات ولها خميرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات ولا يحتاج الجمهور في إثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم- أعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها فإن كل من له استيهال مخاطبة علمية يعلم ويعتقد يقينا بالفكر أو الحدس أن التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد إنسان أو حيوان والبذر يصير شجرا والشجر يصير رمادا أو فحما.

و عند المشاعين ومن يحذو حذوهم جوهر أبسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحداني الحد قابل للمقادير والأعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولى ومن الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة وعند أصحاب ديمقراطيس أجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل.

و عند قوم آخر هم المتكلمون على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشاعين إلا أنه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهىولى. نعم من زعم أن الامتداد الجسماني عرض في المادة والجسم مركب من الهىولى - والاتصال العرضي يكون مذهبهم أشبه بمذهبه من مذهب المشاعين وبقي الفرق بينهما - بأن تقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما سماه صورة وعند هؤلاء بذاته - مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب الماهية ويكون المحل شخصا واحدا عنده وأشخاصا متعددا عندهم. و نسبة مذهب المتكلمين إلى هذا المذهب كنسبة مذهب ديمقراطيس إلى الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٧ مذهب الإشرقيين لأن هذين مشتركان في عدم جسمية الهىولى مع جوهريتها وقبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الأقسام وعدمها وذانك مشتركان في جسميتها ومفترقان في كون الأقسام جميعها حاصلة بالفعل أو بالقوة. و الهىولى عند المشاعين استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه وستعلم أن جوهرية الهىولى لا يوجب كونها أمرا بالفعل محصلا.

فإن قلت المذكور في كتب المعتزلة أن مبادي الأجسام عند النظام وأصحابه - هي ألوان وطعوم وروائح ونحو ذلك من الأعراض فلم يكن هىولى

الأجسام عنـد المتكلمـين كافـة جـوهرـا.
قلت نعم إلا أن هذه الأمور عندهم جواهر لا أعراض.

و تقرير هذا المذهب على ما صودف أن مثل الوهميات والعقليات كالأكوان والتأثيرات في كتبهم والآراء والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبهها كلها أعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعا وأما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام ومن تبعه جواهر بل أجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بأن كلا من ذلك جسم لطيف- مركب من جواهر مجتمعة.
ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد أما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الأمور أعراض إلا أن الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الأعراض وعند الآخرين جواهر مجتمعة يحلها تلك الأعراض.
و قد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث وكان مصرا على أن الماء رطوبة متراكمة وأن الأرض ييوسة متراكمة وهكذا سائر العناصر [الأعراض]- وهذا أشنع ما نسب إلى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره من أن الجسم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٦٨ ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي.
و الصواب أن يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب.
و ربما يوجه كلام المواقف بأن الكلام فيما هو جسم اتفاقا والنظام يجعله مجموع أعراض بسببها جواهر بل أجساما فهو يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى- إلا أن الاحتجاج عليهما بأن العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقوم به ولهما بأن الجواهر متماثلة والأجسام متخالفة فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه ولا ينتظم على رأي النظام حيث زعم أن

كلا من تلك الأمور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في أنفسها قائمة بذواتها وإن لم تكن متماثلة لجواهر الآخر كالحلاوة أو الحرارة مثلا.

و بهذا يظهر أيضا أن الاحتجاج بأن الأجسام باقية والأعراض غير باقية لا تنهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه. و أما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجذلي لا يتأتى على مذهب المانعين - حتى لو قصد الإلزام لم يتم المرام بل الأقرب أن الأجسام بما هي أجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين لأن ذلك مناط إثبات الصورة النوعية عندهم وإثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف إنما هو النظام. و ما أسخف ما في كلام صاحب المواقف تأييدا لمذهب النظام وإصلاحا لفساده وترويجا لكاسده ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جملة من الأعراض داخلية في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عائدا إليها وكأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين التماثل في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي والاتحاد الجنسي. فقد دريت أن المميز الفصلي لا يجب أن يكون ماهية مندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالأجسام إذا اتحدت مع سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٩

كان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزءا عقليا لا تأصل لها في الخارج والطعوم والروائح ليست كذلك وأما إذا اتحدت الأجسام بعضها مع بعض أو الجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا أو كان كل منها مركبا من الجوهرية أو الجسمية مع أمر آخر على اختلاف رأي الحكماء والمتكلمين «١» حتى يكون التركيب خارجيا وجنسية الأمر المشترك جسما كان أو جوهرًا ذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذي أشرنا إليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع

و ذلك لأن اتصاف الشيء بمتخالفين بالإضافة إلى أمرين إنما يجوز ويصح إذا لم يكن ذلك الشيء حقيقة محض حقيقية أحد المتخالفين وفيما نحن فيه

كذلك.

أما الهيولى فإنها محض القابلية والاستعداد عند المشاءين. و أما النفوس والصور فإنها فعلية في أنفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركيب الجسم المطلق من الهيولى والصورة. و أما ما أورده الشيخ الإلهي في أوائل طبيعيات كتابه بأن القابلية واستعداد القبول ليست أمورا جوهرية بل ينبغي أن يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل أمرا آخر ويضاف إليه أنه قابل لأمر آخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد- فإن الاستعداد هو استعداد لشيء له في نفسه حقيقة. بلى لا يمنع أن يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما أن النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الإضافات أجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية.

ففيه بحث لأن نسبة القابلية والاستعداد إلى الهيولى كنسبة الفاعلية والإيجاد إلى الباري تعالى فكما دل البرهان على أن سلسلة التأثير ينتهي إلى مؤثر يكون بذاته مؤثرا وإلها وليست إلهيته وتأثيره بصفة زائدة وإلا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة إلى أمر يضم إليه وإلى إلهية سابقة على هذه الإلهية وهو ممتنع لانجراره إلى لزوم الدور أو التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار الاستعدادي ينتهي إلى شيء ذاته محض الفاقصة والافتقار وكمما أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٢ معنى عينية الصفات في الموجود الأول جل اسمه ليس أن المفهومات الإضافية التي لا وجود لها إلا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهرول الكنه.

بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات ومنبعا لانتزاعها عقلا- كما أنه منبع لوجودات الأشياء خارجا فكذاك حكم عينية الاستعداد للهيولى فإنها عبارة عن جهة فقر الأشياء وقصوراتها في الوجود العيني كما أن الإمكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذات وقصورات الماهيات بحسب تقومها في مرتبة الـذات والماهيـة. و لا يذهب على أحد أن كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لأن المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر وليس كذلك حال الوجودات العينية إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر وإلا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك. بيان ذلك أن الجاعل بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس جوهره مفاض وبالجعل البسيط مجعول فالباري بنفس حقيقته القدسية فياض للأشياء ومع ذلك تعالى عن أن تكون واقعة تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذي هو أضعف الأعراض.

و أما النفس في نفسيتها فإن كانت بجوهرها متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا أو طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وإن كان نحو العلاقة مختلفا وإن كانت النفسية جائزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس بلا جامع وأما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز أن يقال الأمر الجوهري حقيقة نفسه- متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس الاستعداد فإن جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح أن يكون عرضا وإلا لم يكن الشيء جوهر محضا بل مجموع جوهر وعرض. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٣ فالجواب أن كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة وهذا من باب تعريف القوى بأفاعيلها الذاتية بالقوة الفاعلة

يعرف بفعالها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها. و الحق أن تعريف العقل بإدراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالإحساس والتحرك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما أقيمت مقام الحدود وإن كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها أعرضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الأمور التي هي علاماتها ولوازمها. إذ لا يمكن الحكاية عنها إلا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث إنها انفعالية والسر في الجميع أن أنحاء الوجودات البسيطة لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهدة الإشرافية وأن ذا الحد المنطقي المركب من الجنس والفصل ليس إلا الماهية الكلية النوعية.

و ربما يكون الوجود نحوًا بسيطًا والماهية اللازمة له مركبًا حدها من جزئين - كل منهما داخل في الماهية خارج عن ذلك الوجود إلا أنها بجزئيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته فيضطر الإنسان إلى ذكرهما عند الإشارة إليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارًا مع أن الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية. و قريب منه ما أورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابًا عن مثل ذلك الإشكال حيث قال وهاهنا سؤال وهو أنه إن كان فصل الهيولى هو الإمكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب أن يكون الإمكان جوهرًا وقد أبطل هذا وإن لم يكن الإمكان فصله ولا أنه لازم فقد كان قبل الإمكان ممكنًا لأنها لا تنفك عن الإمكان. و الجواب عن هذا أن فصل الهيولى لا يعرف لأن الهيولى من حيث هي هيولى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٤
مجردة ليس ممكنًا ولا غير ممكن بل يلزمه الإمكان معناه أنه إذا عقلت عقل معها الإمكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه.
و هو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه إذ غرضه أن الهيولى لكونها

الفصول ومع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول وذلك لأن وحدته مبهمة تجامع التكثر كما أن تشخصه لا يأبى العموم والاشتراك فكذا حكم الهيولى في كونها استعدادا فإنها ليست استعدادا واحدا بل في كل مرتبة يقترن بصورة تصير استعدادا لصورة أخرى. و أيضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلاثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لأن القوة يكون على الضدين بالسوية فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح ويحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن وكذلك الحكم في الغضب والخوف وسائر الانفعالات. و لأن القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبا والقوة يتفاوت شدة وضعفا والاستعداد لا يكون إلا واحدا هو القوة الشديدة.

و بالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فالهيولى الأولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه إلى زواله وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج إلى ضمنية أخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة.

و أما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج إلى أن يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفع عنها فالشجرة مثلا ليست بالقوة مفتاحا بل يحتاج إلى أن يلقاها أولا قوة قالعة ثم ناشرة ثم ناحطة ثم بعد ذلك يتهيأ لأن ينفع من ملاقة القوة الفاعلية المفتاحية فيصير مفتاحا. فظهر أن الهيولى ليست استعدادا واحدا نحو صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعند بل بالمعنى.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٦
و ليست أيضا جوهرًا مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة- بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل طبيعتها المطلقة

محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود ويقيمها مقيم عقلي مشخص. و إن أردت إيضاح ذلك فانظر إلى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للأعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه ما دام في هذه النشأة نقص وبحسبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طور بعد طور وحالا غب حال- بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للأعضاء والأمشاج ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من أول العمر إلى آخر الأجل. فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدة الهيولى التي هو قوة محضة مستمرة إلى آخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء فصل إيضاح في مباحث التلازم إن شاء الله تعالى.

و من هناك يظهر خطأ جماعة من المتأخرين كالعلامة الخفري وغيره- زعموا أن الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور بالأمواج ولو عكسوا الأمر لكان يشبه أن يكون أولى فإن وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددا والتابع بما هو تابع واحد شخصيا. و قد برهن على أن ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة وأما القوة الجزئية- فهي متقدمة على الفعل الذي هو قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي إمكان لفعل يتقدم عليه ويضاف إليه فالقوة على الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة للصورة الدموية والقوة عليها تابعة لصورة الغذاء. و هكذا متعاقبة إلى ما يقارن صور البسائط ثم يعود إلى صور المركبات تارة أخرى بغير واسطة أو بواسطة ترددها من بسيط إلى بسيط حتى ينتهي إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٧ المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمند والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط

قبوله الانفصال وتحقق أن القابل وما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال - لما علمت أن الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان إما أن يقبل الاتصال مقابلة ضده « ١ » أو عدمه. ————— هـ.

و إما أن يكون الفصل إعداماً لهويته الاتصالية بالتمام وإيجاد الهويتين الاتصاليتين الآخرين من كتم العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين وتلك وكذا عند التحام الهويتين متصلًا واحدًا إذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم أن يقبل الشيء نفسه - أو يكون الوصل إعداماً لهويتين وإحداثاً لهوية واحد من غير جامع بين هذه وبين تينك والأولان باطلان بالضرورة.

و كذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين إعدام جسم بكيته وإحداث جسمين آخرين وكذا بين الوصل وإعدام جسمين وإحداث جسم ثالث كماء الجرة يجعل في الكيزان أو ماء الكيزان يجعل في الجرة فذلك الأمر الباقي في الحالين - هو المراد بالهوى وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتدع طريقاً ————— ان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٩

الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية - أو غير الجوهرية ليمتدع طريقان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريقتين الانفصال عليه ————— ا.

ثم إذا ظهر لك أن أدنى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجود الاتصالي والانفصالي - الذين لا جامعية لشيء منهما بالقياس إلى نفسه وأجزاء ذاته وأن الوجود الانفصالي - لما كان أدونهما مرتبة في الخسة والقصور فلم ينل من منبع الوجود إلا مرتبة أنزل - من أن يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحالة جوهرية الأفراد الانفصالية.

و بطل كون المنفصلات والآحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود العددي ليس إلا عرضا قائما بغيره وإنما المتألف من الوحدات لا يستحق إلا نحو عرضيا من الوجود وكذا الغير القار من المقادير لا يسع إلا الوجود العرضي كـمـا سـنـحـقـقـ. فظهر أن لا أدون منزلة من الجواهر الصورية إلا الهوية الاتصالية الجسمية- ولا شك أن مادة الشيء وجودها أنقص من ذلك الشيء كيف ونسبتها إليه نسبة الشيء إلى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الأربع فما ظنك بأمر يكون مادة يكون صورتها أضعف الصور فهل إلا قابل محض لا حظ لها من الفعلية.

فمثل هذه المادة يجب أن يكون حقيقتها قوة متقومة بفعل ما أي فعلية كانت- ومادة متحصلة بتعين ما أي تعين كان حتى إنها يستتم ماهيتها بالفصل ما يستتم بالوصل- ويتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحدة ويبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون ويقبل الخير كما يقبل الشر وإنما يحصل الاستمرار والبقاء لأنها لازمة لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الأشخاص بإبقاء مقيم قدسي يديم بعنايته عالم الأجسام وصورها وتوابعها اللازمة ويحفظ أنواعها بتوارد أفرادها ويبقى وجوداتها وخيراتها ويجبر نقصاناتها وشرورها وآفات- ونقائصها بتعقيب أمثاله- وأشباحها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٨٠ أبحاث وتحقيق-ات-

[بحث] قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة المذكورة- إن الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج إلى قابل يقبله وإلا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الأشياء. و دفعه بأن الانفصال إن كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وإن كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون

العقل منفصلا والنقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من إضافة إلى محل يبقى معه وله استعداد ما يقابله فكما أن البصر يضاف إلى محل وعضو يتصور بصورة المرئي ويقبل قوة بها يرتسم الألوان فكذلك العمى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا أو شخصا وكما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله- فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله.

و قد علمت أن قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه أقل جهة يتهيا بها لورود الأشياء عليه لغاية عرية في ذاته عن الصورة فنسبته إلى الاتصال وزواله ثم عوده كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثواني لتصورها بصورها المقومة إياها الموجبة لاستعدادها وقبولها لما يحتاج إلى مزيد تأثير من مؤثر قوي لينفعل به وينتقل من أحد المتقابلين إلى الآخر بل ربما ينفعل من أحد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره أو للطرف الآخر كالمصور بصورة تامة لا أتم منها وكالمصور بصورة فلكية أو كوكبية لا ضد لها ولا ند ولا فساد يعتريها إلا على نحو الفناء المطلق كما هو عند أشرف الملة والحكمة فليس حال الهيولى الأولى من هذه الجهة بالقياس إلى الوصل والفصل حال العين بالقياس إلى البصر والعمى وحال الإنسان بالقياس إلى العلم والجهد.ل.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨١

بـ ث آخر

قالوا سلمنا أن الانفصال يحتاج إلى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الأولى لا غير.

و جوابه أنا نبهنا على أن الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كأبعاد الشمعة وامتداداتها فإنها لا يخل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميتها التعليمية وأما الاتصال المقوم للجسمية فمتى زال لم يبق جسم كان أولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية.

فثبت أن الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثاني الأشكال أن الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه وفي قوة هذا الكلام أن الجسم لا يعقل إلا بالاتصال وكل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته. فظهر من هذا القول القياسي أن الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياسي السابق أنه ليس كل حقيقته فكل ما ليس خارجا عن حقيقة شيء - ولا كل حقيقته فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم.

فإذا ثبت هذا لزم أن يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل أن يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزؤه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال وما يقبله فيكون للاتصال صورة جوهرية والقابل مادة جوهرية وهذا هو المرام.

بـ ث آخر -

إن بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال - الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نسلم في الجسم إلا الاتصال الذي قيل إنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٨٢ من فصول الكم وما سواه ممنوع إذ القدر الذي ثبت من نفي الجواهر الفردة ليس إلا جوهر شأنه الاتصال والامتداد وقبوله للأبعاد وأما أن الامتداد نفس حقيقة الجسم أو جزؤه فلم يثبت.

و ما قيل من أنك إذا شكلت الشمعة بأشكال مختلفة تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فإن الشمعة المتبدلة الأشكال لا يخلو عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة والمدورة إذا جعلت مستطيلة يفترق فيها أجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال وتوزع الامتدادات غير صحيح.

و بوجه آخر أن نقول الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال

الانفصال لا شك في عرضيته فإن الجسم عند توارده الانفصال والاتصال عليه باق بماهيته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض. وبوجه آخر إنكم أثبتتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة واحدة- والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجهرية والعرضية.

فإذا ثبت عرضية بعض أفرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل أشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلاثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن الجسم فهي في الحقيقة ترجع إلى إنكار الصلابة لا إنكار الهيار الهياولى. وقد مر أن صاحب التلويحات ذهب إلى أن حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسماني من جوهر وعرض قائم به ولكن يجاب عن إشكالاته من قبل المشائين. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨٣ أما عن الأول فبأن الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الأبعاد الثلاثة على نعت الاتصال. ولهذا حدد بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية. وحاصلها أن نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها إما متألفة من الجواهر الأفراد متناهية أو غير متناهية أو يكون من قبيل المجردات عن الأحياز- والأبعاد والجهات ثم يعرضها الاتصال وقابلية الانفصال أو يلحقها التعلق بالأبعاد والجهات وكلا الشقين باطل. فبقي أن يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته فقابلية الجسم للأبعاد إنما

يتصور إذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون إما تمام ذاته أو جزءها وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جـ_____وهرًا.

و لقائل أن يقول إن هذا الكلام إنما يتم لو ثبت أن تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض هو أحد جزأيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى وعن امتداد عرضي يقوم بها فذلك الامتداد وإن كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة.

لا يقال نحن نجري الكلام إلى جزئه الجوهرى فيلزم أن يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له. لأننا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي أثبتتم فإن الهيولى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة.

و أما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا يلزم أن يكون أجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية والتجرد له عن الأحياء_____از

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ٥، ص: ٨٤ و الأمكنة فهو أيضا مشترك الـوُـرود. و الجواب عن الموضعين أن عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات الأفرادية ولا يستلزم فيه التجرد له عن الأحياء والامكنة في الواقع- بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وإنما يلزم ذلك لو أوجب خلوه الشيء بحسب مرتبته عن الاتصال والمقادير والأبعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه. فقد ظهر أن قابليته للأبعاد لا يوجب أن يكون القابل متصلا في حد نفسه.

بحد معين ممسوحاً بمساحة كذا وكذا متناهية أو غير متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم إذ بتغيرها وتغير شخصياتها عند تبدل الأشكال على الشمعة مثلاً لا يتغير الجسمية المعينة وإن تبدل مقدارها المعين. لست أقول مرتبة ممسوحيتها لأنها أمر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات أبعاد الشمعة وإنما يتغير المساحة بالتدخل والتكاثف الحقيقيين. و تحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا يزل أقدام الأفهام بأغاليط الأوهام- الموهومة لعقول الأنام يحتاج إلى بيان حقيقة الجسم يعني التعليمي بالمعنى الذي هو من عوارض الجسم وكمياتها وامتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخل فيها من حيث القوام. اعلم أنهم اختلفوا في حقيقته وتشعبوا إلى أقوال. فأحدها أنه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون في الجسم متصلاً من حيث الاتصال. أحدهما صورة جوهرية والآخر صفة عرضية ويكون أحدهما كما والآخر متكماً به وأحدهما قابلاً للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الأبعاد والآخر قابلاً للقسمة الوهمية الجزئية متعينة في أبعاده الثلاثة ممسوحاً بمساحة معينة لكنهم متحذران فـ الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨٧ الوضع والإشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود ثالث الإشكالات عليه.

و ثانيها أنه متصل «١» بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعى بالعرض- وهذا مردود بما علمت أن الجسم في مرتبة ماهيته متصل وفصله الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس إلا مفهوم قولنا قابل للأبعاد الثلاثة وعلمت بالبرهان أنه لو لا اتصال الجوهرى في الموجودات لما صح لشيء من الأشياء الموجودة- صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء

خفاء في أن المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فإن الهيولى وإن لم تكن بالنسبة إلى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم إليها لكنها بالنسبة إلى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع. و فيه بحث لأن الإشكال هاهنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض أم لا بل العمدة في الإشكال أن أفراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وهاهنا يلزم أن يكون ماهية واحدة مركبة من مقولتين مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل أمرا اعتباريا

لـه وحده اعتبارية

مخلـص عرشـي -
الحق أن معنى الجسم التعليمي الشئ ء الممتد المتعين الامتداد بحيث يسمح بكذا وكذا لذاته مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد أو ما في حكمه وليس كون الممتد جوهرًا داخلا في هذا المفهوم أصلا كما ليس داخلا في شئ ء من المشتقات كونها جوهرًا أو عرضا من حيث مفهوماتها وإن لم تكن في الوجود منفكة عن إحدى الخصوصيتين - فهذا الامتداد الذي هو في الجسم إذا أخذ على الإطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا للهيولى - وإذا أخذ متقدرا متعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها جزءا للجسم أو صورة للهيولى الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨٩
لأن كون الشئ ء جزءا لشئ ء آخر إضافة خارجة عن مفهوم ذاته وكذا كون الشئ ء صورة لأمر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشئ
..٤

فيصح للعقل أن يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط عن اعتبار دخوله في الجسم وتقويمه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي ليلزم تركيبه عن جوهر وعرض.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩١
مع بقاءه بعينه فى الحاليين.

و أما ما يقال إن الممتد شيء ذو امتداد أو ما له امتداد فيلزم أن يكون محمول الامتداد غيـره. فقد مر أن ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدأ الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية والإطلاقات العرفية على أنه لا يبتني الحقائق العلمية على أحكام الألفاظ. ألا ترى أنه يقال بعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل أليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتق منه على ما يحمل عليه. فإن قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد إذا تخلخل وتكاثف مع بقاءه في الحالين يوجب عرضية المقادير فكيف حكمت بجوهريتها.

يجاب بأن وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى وإثباتهما يتوقف على إثباتها فإذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه أو انفصالها عنه فإن زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة أجزاء الجسم ونقصانه بنقصانها - فمرجع التخلخل والتكاثف حينئذ إلى تخلل الجسم اللطيف بين أجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقيين اللتين هما حركة جسم واحد شخصي في المقدارية - إلى حد زائد على ما كان عليه أو حد ناقص عنه فإنهما غير ثابتين بالبرهان وإنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية.

و أما إثباتهما بالقارورة المموصصة إذا كبت على الماء أو بالقمقة الصياحة إذا وقعت في النار فهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا أيضا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل.

و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق أنه قد جرب رشح بعض الأدهان من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٢
الزجاج فلا يمنع مثل ذلك في الهواء الذي هو ألطف كثيرا من الدهن.

فإن قيل اشتراك الأجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب
مغايرة المقدار للجسم فيقال لدفعه بما في حكمه الإشراق من قوله اشتراكها
في الجسمية بعينه- اشتراكها في نفس المقدار المشتركة بين المقدار الصغير
والكبير واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر
والصغر وكما أن التفاوت بين المقدار الصغير والكبير- ليس بشي ء زائد
على المقدار بل بنفس المقدار فكذا إذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت
بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا
غير

و يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في
نفس ماهية الشي ء على ما هو رأي الإلهيين والقدماء من الرواقيين كما مر
ذكره مستقص

و أما الجواب من قبل المشاءين فهو إنما يتأتى بأحد أمرين- أحدهما بإثبات
المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس
بمقداري وبين الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة الكم وفي إثبات هذه
المغايرة طرق- أحدها أن عند طريان الانفصال ينعدم أمر جوهرى عن
الجسم إما تمامه أو أحد جزأيه وذلك لأن الجسم مع الاتصال الواحد شخص
واحد له وجود واحد فإذا طرأ عليه الانفصال وحصل متصلان أحدهما ساكن
في المشرق والآخر يتحرك في المغرب أحدهما أبيض والآخر أسود مثلا فلا
شبهة في أن ذلك الوجود لم يبق بشخصيته- بل انعدم وحدث شخصان
آخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكنًا أسود وأبيض وإلا لزم
اجتماع المتقابلين في شخص واحد لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية
باقية في ذات المتصل الأول وهذين المتصلين الحادثن وما هو إلا ما
ادعينا وعيناه

و إذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخلو عن متصل ما على سبيل البدلية تحقق أن المقوم للمادة ليس إلا المتصل مطلقا فـي أي امتداد كـان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٣

و المقوم للجوهر المحصل لوجوده لا محالة يكون جوهرًا كما سيتضح بيانه إن شاء الله وتحقق أن خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها. و قد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر إليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى. و ثانيهما إثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الأجسام وله دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الأجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير. و الحق أن هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما أورده عليه عند الإنصاف- من تجويز الاختلاف بين أفراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في أصل الحقيقة- سيما إذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة إلى أنحاء الوجود للشئ ٥٠. فإن العدد والمقدار ونظائرها حالات مخصوصة عارضة لهويات الأجسام ووجوداتها والوجود قد مر أنه مما يتفاوت ويتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شيء إليه به يحصل التميز والتعين والتفاوت بين أفراد وأنحائه ولكن إنكار الحركة في الكمية بحسب التزايد والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يخلو عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله مع ملاحظة امتناع الخلاء كانهكسار القممة الصياحة ودخول اللحم في المحجمة بعد المص وبقائه فيه ما دام رأسه مسدودا وغير ذلك من الأمور الجزئية التي يجزم العقل عند مشاهدتها بإشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بأن جسما واحدا يزيد وينقص مقداره وسنعيد

القول إليه في موضعه
زيادة توضيح لإعادة تهذيب وتنقيح-
قد ظهر مما سبق أن أصحاب المعلم الأول وأتباعهم كالشيخين فارابي وأبي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٤

علي ومن يقتفي آثارهم يفترقون بين مفهومي الممتد أحدهما الصورة
الجرمية التي معناها الممتد على الإطلاق والآخر المقدار المصحح لفرض
الحدود المشتركة بين أجزاء المتصل الواحد ومعناه الممتد المتعين الامتداد في
الجهات.

و ظهر أيضا أن الأول مقوم للجسم والآخر عرض فيه وأن الامتداد بالمعنى
الأول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في
الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الأجسام صغيرا أو كبيرا ولا جزءا أو كلا
ولا عادا أو معددا ولا ماسحا أو ممسوحا ولا مشاركا أو مباينا بخلاف الثاني.
ولهذا اشتهر أنهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا
يكون على رأيهم في الجسم إلا ممتد واحد لكنه إذا أخذ بما هو هو من دون
تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم ومحصل للمادة وإذا أخذ
على التعين الامتدادي المقداري متناهيًا كان أو غير متناه فهو مقدار غير
مقوم للجسم ولا محصل للمادة.
و يظهر الفرق بينهما بما مر منا وبإثبات التخلخل والتكاثف في الجسم - لا
بتبدل أشكال شمعة واحدة فإن في موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس
المقدار.

و هاهنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات أبعاده
الطولية والعرضية والعمقية وأما الشيخ المؤيد بالإشراق فهو ممن أنكر الممتد
بالمعنى الأول- في كتاب حكمة الإشراق محتجا عليه بوجوه ثلاثة.
أحدها أنه لو يقوم الجسم الموجود في الأعيان بامتداد جوهري لكان ذلك
الامتداد إما كليًا أو جزئيًا لا جائز أن يكون كليًا لأن الكلي من حيث هو كلي

لا وجود له في الأعيان وما لا وجود له في الأعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز أن يكون جزئيا لأنه إن كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري وإن كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري فذلك محال لأن الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٥

جزئياته جوهرًا وبعضه عرضًا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي.

و ثانيها أنه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي
جزئه- وما في الكل أعظم مما في الجزء فيكون قابلاً للتجزئة فيكون كما

مق داريا.

و ثالثها أنه إذا تخلخل الجسم إن بقي الامتداد الجوهرى كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية وهو محال وإن لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو إذن صار أزيد فالامتداد الجوهرى كم لذاته وهو عرض الجوهر يكون عرضا .

قيل في الجواب عن الوجه الأول بما حاصله أنه إن أراد بالكلى الكلى العقلى - اخترنا أن الممتد المقوم للجسم العينى ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلى بهذا المعنى فى الخارج وإن أراد به الكلى الطبيعى أى ما يصير معروضا للكلية إذا وجد فى العقل اخترنا أنه كلى باعتبار ماهيته وجزئى

بتشخص الجسم .

قوله وإن كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته إنما هو أمر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع إما مطلقاً أو مخصوصاً وهذا العرض ليس موافقاً لمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضية ذلـك المفهوم.

أقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والفساد أما أولاً فلأن ماهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد

الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة.

و أما ثانيا فلأن تشخص الشيء على ما حققناه ليس إلا بنحو وجوده الخاص - وإليه مآل كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الأول.

و ربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس وعند الآخرين من المحصلين إما بذاته - كما يراه الشيخ الإشراقي أو بارتباطه إلى الموجود الحقيقي كما نسب إلى أذواق المتألهين وإما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب إليه صدر المدققين وأما الأعراض القائمة بالشيء المستتبع إياها بحسب هويته الشخصية فليست بداخله في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٩٦ إفادة التشخص والمتشخصية عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم - وإنما هي لوازم وأمارات للتشخص كما مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب أن لا يكون مناط جزئيته الأمور العارضة له إلا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات.

فإذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم أن يكون الجوهر عين العرض وإن لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام أن يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينا أحدهما جوهر والآخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم.

و أيضا إذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو إما مساو لهذا أو أزيد أو أنقص وعلى كل تقدير يلزم تقديره بذاته مع محذورات أخرى - كاجتماع المثليين والتداخل والتعطل في وجود أحدهما.

فالصواب أن يجاب عن الوجه الأول بما حققناه من أن الامتداد الواحد الجرمانى له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الإطلاق ومفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا في الحدود والمساحة فهو بالمعنى الأول مقوم للجسم وبالمعنى الثانى عرضى خارج عنه وكثيرا ما يكون مفهومات متعددة « ١ » ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصى بعضها داخل في الحقيقة الشىء ذاتى له وبعضها خارج عنه عرضى له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته أنه مصداق للإنسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما. فلا عجب من أن يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٩٧
المعنى أحدهما مقوم له باعتبار والآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوجدانى فى أى حد كان مقوم للجسم ومن حيث إن له صفة الكمية والمقدارية عارض والتعين فى القدر غير معنى الشخص وكذا الإبهام فيه غير مستلزم للكلية فإن مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد فى أشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الآخر فيها- وجسم معين شخصى ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة فى المقدار كما فى الحركة الكمية والامتداد الجوهرى أى الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجسم العينى الشخصى- أمر متعين الذات مبهم المقادير التى كل منها عبارة عن متعين مقدارى والتعين الذاتى لا ينافى الإبهام المقدارى وإنما الذى ثبت عرضيته ليس إلا المتعين المقدارى من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا فى الجهات على أى حد كان من حدود النهايات- وليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقدارى ممتدا آخر غيرها فى الوجود بل هما متغايران فى المعنى والمفهوم وتغايرهما فى المفهوم صار موجبا لتوهم أن الحكماء ذهبوا إلى أن فى الجسم الواحد ممتدان جوهرى وعرضى وجسمان طبيعى وتعليمى.

و أما الجواب عما ذكره ثانياً أن الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق له كلية وجزئية وكبر وصغر إنما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف والقائلون بجوهرية الامتداد الوجداني أجل شأناً من أن يذهلوا عن أن القابل - للجزئية والكلية والمساواة وعدمها والعظم ومقابله ليس إلا من مقولة الكم فكون الممتد الجوهرى ذا جزء مقدارى أول هذه المسألة.

و أما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم ولا الازدياد فيه أن يكون للموضوع مقدار معين باق من أول زمان الحركة إلى آخره وقد زيد عليه وضم إليه آخر مثله أو أزيد أو أنقص بل معناها أن يتوارد في آنات زمان الحركة وأجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذي كان للموضوع في آن سابق أو لاحق.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٨

فليس في التخلخل مقدار باق من أول الأمر إلى آخره حتى قيل إنه يزداد أو ينقص أو يبقى بحاله بل الباقي في تمام الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلاً - هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة هي خصوصيات هذه المقادير - والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر آن من الآتات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات الكيفية وقـــــــــــــــــد مـــــــــــــــــر تحقيق ذلـــــــــــــــــك.

ثم العجب أن هذا العظيم التأله والبحث بجلالة قدره ممن حقق الأمر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في صدر الفصل المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للإضلال

حاشاه عــــــــــــــــن أن يتعمــــــــــــــــد فــــــــــــــــي ذلــــــــــــــــك

بحث آخر معه

ثم إنه ربما يورد معارضة أوردها بعض المحققين على ما ذكره بأنه قد اختار في التلوينات أن الجرم العيني مركب من الجوهر الذي سماه هيولى

ومن الاتصال والامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختار أنه مقوم للجرم العيني إما كلي أو جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في—————الي دليل.

أما الأول فظاهر وأما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني- في الصورتين اللتين ذكرهما فإن كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وإن كان للجرم امتداد عيني باق وآخر زائل فذلك محال لأنه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان. فما أجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غاية ما في الباب أن المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٩ و أقول هاهنا فرق دقيق يجب التنبيه عليه وهو أنه فرق ما بين نحو تركيب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة وصورة عند المشاءين وبين تركيبه من موضوع- وعرض عند صاحب التلويحات. و عند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركيب في المذهبين لقائل أن يقول بقاء الجرم العيني المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل أحدهما الذي هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة- بخلاف الجرم العيني المتقوم من جوهر هو في الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم وعرض هو من معيناته ومنوعاته فإنه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعينه- ببقاء أحد جزأيه بالعدد وبقاء الجزء الآخر لا بالعدد بل بالمعنى والنوعية بورود الأمثال المتبادلة وذلك لانحفاظ وحدته الشخصية العددية باستمرار وحدة أحد جزأيه بعينه.

فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور- وليس أيضا لقائل أن يقول إن هذا العظيم التحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى في حكمة الإشراق فكيف يتأتى له الاستدلال على

نفى_____ه.

لأننا نقول ذلك الامتداد معنى آخر مقداري عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم إلا أن [إلا أنه] هذا المقدار عرض عندهم وجوهر عنده وقد مر مرارا أن للممتد معنيين - أحدهما صورة مقومة للجسمية عند المشاءين والآخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها. و الشيخ الإلهي قد أنكر المعنى الأول مطلقا جوهرًا كان أو عرضا وأثبت المعنى الثاني وذهب إلى جوهريته وعينيته للجسم في حكمة الإشراق وإلى عرضيته وجزئيته للجسم في التلويحات كما بينا فإنه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهي_____ولى.

و محصل هذا الكلام أن بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر أقاويل_____ل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٠٠ الحكماء من أن الصورة الجسمية أي المتصل بالمعنى الأول عندهم أمر مبهم في الواقع - فأورد عليهم أنه كيف يتقوم أمر عيني بأمر مبهم في الواقع. و أما المقدار الجوهرى عنده فليس أمرا مبهما في الواقع وإن عرض له الإبهام بحسب وجوده الذهني فإن للعقل أن ينتزع من الأشخاص ماهياتها ويأخذها على وجه لا يأبى عن الصدق على كثيرين فكما أن للجسم مرتبة إطلاق وتعين عند العقل - فكذاك للمقدار بحسبه اعتباران فإذا حلله العقل إلى ذينك الاعتبارين يحكم بأن أحدهما المقدار المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للأجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رأي_____ه.

و أما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس إلا مراتب الطول والعرض والعمق وليس شيء منها مقدارا للجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته.

و قد علمت أنه ممن ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه. و أما الجواب الحق عنه فهو أن الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشاعين ليس إلا أمرا محصلا متعينا في نفسه غاية الأمر أنه مبهم من حيث المقدارية- والتعين الشخصي بحسب تجوهر الذات لا ينافي الإبهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الإبهام الكيفي فإن الجسم في حد نفسه شخص جوهري معين وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة. و به يخرج الجواب عن الوجه السابق أيضا منه فليدرك. بحـث آخر على نمـط آخر- سلمنا أن في الجسم باعتبار الامتداد أمورا ثلاثة الأول جوهر غير خارج عن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٠١ ماهية الجسم والأخيران عرضان فيه زائدان عليه بتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه لكن لم قلتم إن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر ذاتي فإن اللازم ليس إلا أن حقيقة الجسم يجب أن يكون لذاتها قابلية للاتصالات والانفصالات. و أما أن القابل يجب أن يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا وإنما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوي الوحدة الاتصالية ويلزمها وهو غير مسلم فإن الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها إلى بعض فالجسمية لا تساوق الاتصال الوجداني- بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال أمرا واحدا شخصيا ويجوز أن يكون ذلك الواحد أمرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية بتعدد اتصاله الذاتي.

فحينئذ لأحد أن يقول طريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل إنما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددًا فالممتد الجوهرى باق في الحالين بشخصه والزوال والتبدل إنما هو لعارضه أعني الوحدانية والكثرة. و قد أجاب عنه بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شيء ليس إلا عبارة عن نفس تحصله وتحققه سواء كان في العين أو في العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه - كما ذهب إليه المعلم الثاني فتعدد كل من الشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته هو أن المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن إلا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر. كيف وقد تبين أن الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية.

فإما أن يكون لبعض أجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح أو لجميعها فيلزم المفاصد التي ترد على أصحاب لا تنتهي الأجزاء للجسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٠٢

و إذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان وهويتان مستقلتان. فإما أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما وهو باطل لأن أجزاء المتصل الواحد بعينها ليس إلا بحسب الفرض. وهذان التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونها. فحينئذ إما أن يكون وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال أو لا لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من المساواة بين التعين والوجود - فالتعين الحادث بعد الانفصال يلزم الوجود الحادث بل عينه ولا إلى الثاني لأنه يلزم أن يكون ذات واحدة يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو أيضا خلاف المفروض من أن الوجود ليس إلا نفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات.

بين وحدتهما وتعددتهما فأحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بإزائها أخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود متعدد أخرى. و أما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بذاته على الإطلاق- في أي امتداد كان وفي أية وحدة أو كثرة بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا يقبل في نفسه إلا نحواً واحداً من وجود حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته- مما لا يأبى قبول الأضداد [الامتداد] والاختلافات لسائر الأشياء_____ياء.

بل نقول القابل للأبعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الأعلى من الفلك أعني كرة العالم وهو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد أو في اتصالات متعددة حادثة أو فطرية وهذا الشخص له تشخص واحد مستمر وله أيضاً تشخصات وتعينات متبدلة حاصلة فيه- من تبدلات مقاديره اتصالاً وانفصالاً أو تعيينات أحواله وصوره وأعراضه المتبدلة. وهذا كما أن هيولى العنصریات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال وورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات. الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ٥، ص: ١٠٤ فإن قلت الهيولى لما كانت أمراً مبهماً يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم.

قيل كون ذات الهيولى أمراً مبهماً بالمعنى الذي لا يصح ثبوته وجريانه في الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما أن معنى إيهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس إلا أنها متعينة الذات مبهمة الصور فإن لها تعيينين أحدهما ذاتي مستمر والآخر عرضي متبدل فكذلك يقال في الجوهر الممتد من أنه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها تعيين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على نحو ما قالوه في الهيولى بحسب ما

هو المشهور عن د الجمه ور .

مخلص عرش

و أقصى ما لأحد أن يقول في التفصي عن هذا الإشكال ويتم دليل إثبات الهيولى - من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو أنه لا ريب لأحد من العقلاء في أنه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحداني عن الجسم المفرد أمر كان موجودا له في الواقع [في الخارج] عند الاتصال كما أنه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما أمر لم يكن موجودا للمتصلين المتعديين قبل الاتصال .

فحينئذ نقول ذلك الأمر الذي زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لا محالة يكون وحدة ما للاتصال البتة فهي لا تخلو إما أن تكون وحدة ذاتية واتصالا حقيقيا أو وحدة ارتباطية واتصالا إضافيا . فعلى الأول يثبت المقصود من وجود الهيولى الأولى لاتفاق الفريقين على أن المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتغال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل إعداما وإفناء للجسم بالمرّة والوصف ل إبداعا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٠٥ و إنشاء نشأة أخرى .

و على الثاني يلزم أن يكون في الجسم المفرد إضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاصد الواردة على مذهب النظام وأصحابه القائلين من جهة قبول الجسم .

هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال في تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال . شك وهداية

قد وقع هنا إشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو أن الوجود والوحدة وسائر الأمور العامة التي لا تنقسم في المقدار ولا يحتاج في وجودها وتعقلها إلى المادة فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام في المقدار ثم كيف ينقسم الوجود ويتعدّد الهويّة. ثم إن هذه الأمور لوازم وأعراض فهي لموضوعات وينقسم لا محالة ولو كانت هذه الأمور غير حالة في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بـل عقـول ولا مفارقة. فأجاب عنه الشيخ في بعض مراسلاته إليه بقوله هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالإمكان والوجود والوحدة المادية ينقسم والوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي في المعنى الجنسـي. بلى قوله إن هذه لوازم وأعراض فهي لموضوعات فيجب أن ينقسم قول يحتاج أن يتأمل أما أنها لوازم لموضوعات فحق وأما أنها يجب أن ينقسم في كل موضوع لأنها أعراض فليس كذلك فإنه يجب أن ينقسم ما كان منها عارضا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٠٦ للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال- ويبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية ذهنية هذا كلامه. و فيه تصريح بأن الوجود والوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال إن الانفصال فيه ليس إلا تعدد وجوده وتكرر وحدته مع أن الوجود والوحدة المطلقين من الأمور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات.

و هذا أيضا من المؤيدات لما ذهبنا إليه حسب ما حققنا وبسطنا القول فيه- في أوائل هذا السفر أن الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا إليه أيضا من أن الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت

الذي لا يعتريه وصمة ريب ولا تهمّة عيب.
و ظهر أيضا أن الوجود والوحدة وما يلزمها وسائر الأمور الحقيقية الشاملة
لجميع الأشياء اللازمة لكل الموجودات هي أعم وأشمل من أن يكون معقولا
محضا- أو محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول وهي بهذا الاعتبار لا
يحتمل القسمة إلا بأجزاء مختلفة المعاني كالأجناس والفصول وتارة في
الموارد البسيطة الاتصالية- وهي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة إلا بأقسام
مقدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة- وهي مع ذلك كما مر بحسب
حقيقتها بريئة عن الماهية والمادة مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى
وبحسب الوضوع والهيولى.
فما أجلها وما أرفع شأنها وأحاط شمولها لكل لا بمعنى المخالطة وما أقدس
طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة.
ثم ما أشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع أذهانهم ولم يرتق
عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من شموله معها لجميع الأشياء
على الوجه المذكور إلى أن يحققوا الأمر في شمول مبدأ الوجود لجميع
الأشياء شمولاً شاملاً
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٠٧
إحاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلي العقلي لأفراده الخاصة بل
نحو أرفع وأجل من ذلك.

و ممن تقطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في
كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام والمعاني العقلية هي الصور
ليس إنما يمنع أن يكون فيها قسمة منعا كيف كان بل أن يكون فيها قسمة ما
هو واحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية فقد بان أن المعنى المعقول
من حيث هو معقول- لا ينقسم إلا إلى أجزاء مختلفة فلا يحل الأجسام وأما
هذه فإنها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها أن تكون معقولة وأن
تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة حينئذ ولا يبعد أن يكون الواحد

بالاتصال والوجود الجسماني ينقسم إلى اثنين منه وإلى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك انتهى كلامه - فافهم واغتنم بحسب آخر على جهة أخرى -
إن تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا إلى مادة فمادة المتعدد إن كانت واحدة لزم كون شيء واحد في أحياء متعددة وجهات مختلفة وإن كانت متعددة فتعدها إما أن يكون حادثا بالانفصال أو مفطورا بحسب الذات فإن كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد أو مع بقاءه

فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة وأشخاصا متعددة أخرى - وعلى الأول يلزم التسلسل في المواد إذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها - وهي أيضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو ينافي المقصود من وجود أمر يكون باقيا حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق إعداما بالكيفية والوصل إيجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب أصل الفطرة لكم أن الجسم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٠٨
المفرد مشتملا على أجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية إذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم إذا استوفى المواد ووصل إلى ذلك الحد وليس كذلك كما مر هذا خلف.

و الجواب أن الهيولى وإن كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها لكن لا يتهيأ لقبول الإشارة الحسية والأبعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل إنما يتهيأ لشيء من هذه الأوصاف والنعوت بالعرض - بعد تعيينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل إياها كذلك ولا يلزم مما ذكرنا أن يكون الهيولى

من المفارقات في مرتبة ذاتها كما نبهناك عليه ولا أيضا متألفة من غير المنقسمات متناهية وغيرها لما مر من الإشارة إلى ما سيجي ء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فإن ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشي ء من تلك الأوصاف المذكورة في نفس الأمر وإن كان بواسطة الصورة الجسمية- وأما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الـ_____وهم.

و ستعلم أن ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الأولى يتقوم إما بالوحدة الثانية- أو بما يقابلها فإذا طرأ عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فإن وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية لما علمت من أن الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادتين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتها الانفصال والاتصال غير حادثة بحدوث شي ء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكرر بتكرر الانفصال ليلزم اشتغال الجسم على أجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية إنما تعرض للجـ_____وهر الممتد بالذات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٠٩

و الهيولى لا يقتضي في ذاتها شيئا منها ولا أيضا مما يتأبى عنها فهىولى الجسمين اللذين أحدهما في المشرق والآخر في المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلهما لها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما أن وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد كما أن لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع التغير والتجدد وإنما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيهما فحصول الهيولى في الجهات المتخالفة والأحياز المتباعدة عبارة عن

قبولها الأجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع في الإشـارة الحسـية.

و قبول الأيون والأحيار والجهات بوحدتها الشخصية لا ينافي كثرتها الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال.

و قد قال بعض الحكماء إن الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازمه نفي الكثرة فهناك نقول يشبه أن يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الأول- فإن وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة الذاتية ووحدة الصور الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لأنها وحدة وجودية قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال وينعدم عن المادة بحـدوث الاتصال
فصل (٤) في ذكر منهج آخر للفلاسفة لإثبات حقيقة الهيولى ونحو وجودها الذي يخصها

اعلم أن الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالي وصورة عينية وهو لا محالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الأشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكمل له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون في كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وإمكان والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١١٠

لأن مرجع القول إلى أمر عديمي هو فقدان شئ من شئ من مرجع الفعلية إلى حصول حقيقة لشئ من الشئ الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححا لهاتين الصفتين ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل أو متحرك أو ذو سواد أو نفس أو صورة بل يكون كونه جوهرًا متصلًا غير

كونه جوهرًا قابلاً للأشياء فإذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه أيضاً قوة قبول المتصل - لأن إمكان شيء يلزمه إمكان مقابله إذ لو كان أحد المتقابلين ضرورياً كان المقابل الآخر ممتنعاً وقد فرضناه ممكناً هذا خلا_____ف.

فعلم أن الجسم كما أنه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل أيضاً إذ لو كان عين المتصل أو لازماً له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فإذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة وهـ_____و المطل_____وب.

تذكر قياسية_____ية
إن سبيل البيان على نظم القياس البرهاني هو أن الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة - ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو أن الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود هـ_____هى_____ولى.

و لمزيد التوضيح نقول لا شك أن في الجسم قوة على أن يوجد فيه أمور كثيرة_____رة.

فتلك القوة إما أن يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل أو ثابتة في أمر يقارنها أو قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينه نفس الاتصال المصحح لفرض الأبعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوة لأشياء كثيرة مما يطرأ للجسم فيل_____زم أن يك_____ون إذا فهمنا_____ا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١١١

الاتصال الجوهرى فهمنا أنه استعداد لأمر كثيرة وما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الأشياء وليس كذلك وأيضاً لو كان الاتصال

الجسمي هو بعينه أنه بالقوة كذا وكذا- لكان صورة الجسم عرضا لأن هذا المعنى أمر اعتباري عديم أو إضافي والإضافة من أضعف الأعراض ولو كان الاتصال حاملا لقوة تلك الأشياء لم يصح أن يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه إلى الفعل فوجب أن يبقى مع الانفصال وذلك لأن ذات القابل يجـب وجـده مـع المقـبـول.

لست أقول بوصف القابلية والاستعداد لأن القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الإمكان جوهرًا لكنه عرض كما علم. فالحامل لقوة هذه الأشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكما لات غير واقفة على حد هو الهوى وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المأخذ

و فيها أبـحـاث مـن وجـوه-
الأول ما ذكره بعض شريعة الأقدمين نيابة عنهم
أن قولكم الجسم أو الاتصال نفسه ليس قوة على أمر فمسلّم لكن لا يلزم أن لا يكون القوة موجودة فيه وليس إذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم أن يكون هـي هـي هـي

فإن قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مـع الانفـصال.

قلنا هو [هذا] بعينه عود إلى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها وإن قلتم إنه إذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهي شيء متحصل بالفعل فيلزم أن يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال. قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا وأما امتناع أن يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتنع

لكنها مادية بحسب الأفعال والصفات وكما أن الشيء الواحد بحسب الماهية يجوز أن يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون أمر واحد مجردًا وماديًا - من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل إنما هي من قبل ذاتها المستندة إلى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة إنما هي من جهة أفاعيلها وآثارها الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الأفاعيل والسر فيه أن النفس في أول تكونها في غاية القصور والضعف ففيها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نسبتها إليها نسبة الجنس والفصل إلى النوع البسيط فمن حيث إنها صدرت من المبدأ الفياض الذي هو بالفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في أول نشوئها محتاجة إلى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر إلى مادة يحمل قوة حصولها وتجدها فجهة الافتقار إلى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض.

فقد صح من هاهنا أيضًا أن جميع جهات الفعلية والتام يرجع إلى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع إلى الهيولى الأولى الصادرة عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الإمكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الإمكان الذاتي المندمج في كل وجود إمكاني لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جل مجده وعظمت كبريائه. و بهذا الأصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١١٦ تحقق الخير والشر والنفع والضرر في هذا العالم وشاهدوا الأنوار والظلام والنفوس والأجرام والأرواح والأشباح والحياة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات التي تجمعها الخير والشر والله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجوب محض بلا إمكان وحياة محضة بلا موت وفعل بلا قوة ووجود بلا بخل وعطاء بلا منع

تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً
البحث الثالث النقص بوجود العقول فإنها مؤثرة فيما تحتها
منفعلة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال ذاتها مركبة من أمرين أحدهما
يفعل لـ وبـ الآخر ينفع لـ.

و الجواب أن انفعالها عما فوقها ليس إلا بنفس وجوداتها وليس الانفعال « ١ »
هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلاً للفعل ولفظ القبول
والانفعال مشترك بين المعنيين أحدهما مقابل للفعل وهو منشأ التركيب
الخارجي بخلاف آخر فهي بنفس وجودها الفائض عليها من علتها تفعل فيما
تحتها.

البحث الرابع النقص بوجود الـهـيـولـى
فإنها في نفسها جوهر موجود بالفعل - وهي أيضاً مستعدة لها قوة قبول
الأشياء فيلزم تركيبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم
ننقل الكلام إلى مادة المادة وهيولى الـهـيـولـى.

و الجواب عنه حسب ما ذكر الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه أن
فعلية الـهـيـولـى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول للأشياء لا فعلية وجود من
الوجودات المتحصلة - وجوهرية حقيقة من الحقائق المتأصلة ولا يستوجب
بهاتين الجهتين أن يكون ذات جزئين بأحدهما يكون بالفعل وبالأخرى يكون
بـالقوة.

اللهم إلا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بأمرين - أحدهما بأنه لو
كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما في
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١١٧
الخارج لكان الكلام عائداً إلى ما هو بمنزلة القابل ولأدى ذلك إلى التسلسل
في وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محالة يجب الانتهاء
إلى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر في الواقع إلا بمجرد
الـذهن.

و الثاني بأننا نقول إن نسبة الهيولى إلى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي إلى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط إلى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقد مر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي تذكر فيها أحوال الماهية فليذكر فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله أنه مستعد لأي شيء مخصص وإلا لكان مركبا من القابلية ومن الخصوصية التي بها قابل.

اللهم إلا أن يكون منشأ تلك الخصوصية أمر وارد عليها من الصور اللاحقة أو يكون من الجهات الناشئة عما هو أرفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب إلى جهة فاعلية مخصوصة فإن التحقيق أن الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكية وتشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولى العناصر وتعينها يرجع إلى الاختلاف بين مبادئها القريبة الفعلية المنتظم تشخص كل من تلك المبادي ووحدته الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسي المقيم لواحدة منها شخصية ووحدة نوعية للصورة الطبيعية- التي يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم إما بورود شخص من تلك الطبيعة دائما عليها إن قبلت الدوام الشخصي أيضا بورود أمثالها إن لم يقبل كما في العناصر على ما سيجي ء تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم. فالحاصل أن الهيولى الأولى للجسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء ء أو لأشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لأحد أن يقول إن القابلية والاستعداد والإمكان ليست أمورا جوهرية لأنها حال الشيء ء بالمقايضة إلى الخارجيات إذ الاستعداد إنما يكون استعداد شيء ء لشيء ء آخر له في نفسه حقيقة وتحصل فينبغي أن يتحصل ذلك الشيء ء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الإضافة. نعم لا مانع من دخول الإضافات في مفهومات أسامي الأشياء لا في حودها الجوهرية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١١٨

فالجوهر الهیولی الحامل للصورة ربما یسمى هیولی باعتبار القبول فیکون إضافة القبول داخله فی شرح اسمه ومفهوم وصفه لا فی ذاته بذاته كما أن النفس والملك إنما یسمیان نفسا وملکا باعتبار تدبیرهما للبدن والمملكة لا باعتبار ماهیتهما فیکون إضافة التدبیر جزءا لمفهوم الاسم لا للحقیقة الجوهریة.

و أيضا لا یصح أن یكون فضل الهیولی القوة والاستعداد لأن جزء الجوهر المحض لا یجوز أن یكون عرضا وأیضا الاستعداد لا یكون حاملا لما هو استعداد له لأنه لا یبقى مع حصوله فالهیولی یلزم أن یبطل عند وجود الصورة وكلامنا فی حامل الصورة. فنقول إن هذه الإشکالات مما قد مضى ذکرها فی تحقیق ماهیة الهیولی مع أجوبتها على وجه لا مزید علیه لكننا نعيد الجواب كما أعدنا السؤال بضرب آخر من البیان فی المقال تکیثرا للقوائد بما فیہ من الزوائد فلیعلم أن أرباب العلوم کثیرا ما یطلقون ألفاظا موضوعة لأمر عرضیة أو إضافة ویعبرون بها عن الأمور الذاتیة مثل ما یذكرون فی فصول الأنواع الجوهریة أمورا إضافة كالناطق فی فصل الإنسان والمتحرك المرید فی فصل الحیوان. و غرضهم منها المبادی التي یترتب علیها تلك الأمور حتی إن الشیخ صرح- بتسمیة هذه المبادی بالفصول الحقیقیة وبتسمیة هذه المفهومات كمفهوم الناطق والحساس والمتحرك بالفصول المنطقیة فكذا المراد بالاستعداد والمستعد لیس نفس هذا المفهوم الإضافی بل المبدأ القابلی له وقد علمت أن محلّيته لمفهوم القبول لیس على سبیل القبول الاستعدادی بل كسائر لوازم الماهیات نعم لا یكون مصداق معنى القوة والقابلیة إلا أمرا غیر متحصل كما أن مصداق الموجودیة المصدریة بنفس ذاته لیس إلا صرف الوجود ومصداق الزوجیة بنفس ذاتها لیس إلا زوجا صرفا لا شیئا له زوجیة عارضة أو لازمة. فأتقن هذا البتة ولا تغفل عنه فإن فی الغفلة عنه والإهمال فی رعايته ضررا عظیما فی تحقیق الحقائق.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١١٩
و لهذا مما قد كررنا ذكره واجعل هذه المعاني المصدرية مرآي لملاحظة
الحقائق الخارجية ومقاييس لمشاهدة أنحاء الوجودات التي لا يمكن وجودها
في العقل إلا بهذه المرآي والعنوانات.

و أما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا تكون
باقية عند وجود ذلك الشيء فصحيح إن أراد القوة الخاصة لشيء خاص
وأما القوة المطلقة لحصول الأشياء الغير المتناهية فإنما يبطل إذا حصل
جميع تلك الأشياء وهو محال وإذا لزم انتهاء مقدرات الله تعالى وقد برهن
على أن قدرته تعالى وقوته غير متناهية.
و أما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز أن يكون عرضا فإن أراد بالعرض
ما يعرض لذات لا يفتقر في تقومها إليه فلا نسلم أن فصل الهيولى عرض
بهذا المعنى - وإن أراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرًا وإن صدق عليه
معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر
بـ العرض بهـ ذا المعنى.

و قد سبق الكلام في أن فصول الجواهر البسيطة بأي معنى يكون جوهرًا
على أن الحقائق الغير المتأصلة يصح عدم اندراجها في مقولة الجوهر ولا
في مقولة الأعراض هذا ما يمكن أن يقال من قبل المشاعين المحصلين والله
الهادي إلى طريق الحق واليقين
فصل (٥) في الإشارة إلى منهج آخر لهذا المرام
إن للجسم ماهية مركبة من جنس وفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو
مفهوم قولنا ذو أبعاد ثلاثة على الإطلاق وكل ماهية لها حد أي جنس
وفصل إذا كانت بحيث يمكن أن يعدم في الخارج فصلها عنها ويبقى معنى
جنسها كان لا محالة جنسها - وفصلها يحاذيان جزئين خارجين هما مطابقا
صـدقهما ومبـدأ انتزاعهما عن الخارج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٠

أعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية باعتبار أخذها بشرط لا شيء و صورة خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار أخذه بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة أي يمكن أن يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلاث على الإطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الأولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطالب

أقول وهذه الحجة أيضا قريبة المأخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها أكثر المناقشات التي سبق ذكرها وإن كانت بعنوانات وعبارات أخرى غيرها - لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركنا استيناف الكلام فيها وإعادة القول عليها - مخافة التطويل والإسهاب والله ولي الحق وملهم الصواب. فإن قلت إذا كان جعل الجنس والفصل في المركبات واحدا لأنهما من الأجزاء المحمولة فيلزم أن يكون وجودهما معا وعدمهما معا فإذا انعدم عن الجسم قابلية الأبعاد فيلزم أن يكون زوال الاتصال عن الجسم عن زوال الجوهرية عنه فانهدم أساس هذه الحجة لأن مبناها على زوال الاتصال وبقاء الجوهرية ولـيس كـذلك.

قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث الماهية وذكرنا هناك أن زوال الفصل وإن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو

حتى إن من زعم أن الشجر إذا قطع والحيوان إذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحياة وهما مبدأ فصل النامي والحساس وحدث الجنس في كل منهما بحدوث جسمية أخرى بالكلية وبنية أخرى بالتمام والتزم أن جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع وكذا جسمية القالب الحيواني الباقي بعد الموت - غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة. فقد كابر مقتضى عقله وحسه جميعا وليس ارتكاب هذا منه بأقل من ارتكاب

الطفرة في الحركة والتفكك في الرحي وغيرهما من مجازفات المتأخرين بل الحق في هذا المقام أن يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جعلاً ووجوداً لكونهما من الأجزاء المحمولة للحقيقة الموجودة من الفرق بين استمرار ذاته الجنس أو استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليهِ.

أ ولا ترى أن [مع ظ] انهدام البيت بقي اللبنة بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لأن الجزئية والجنسية من الصفات الإضافية يكفي لانعدامها انعداماً مـاً أضـيفت هـي إليهِ فصل (٦) في ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق لهذا المطلب وسماه برهان خاص الخاص و تحريره بعد التلخيص عن الزوائد هو أن جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجـه.

و من جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل معلول أن يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من أن يتحقق بينها وبين واحد من العقول أمر له مناسبة بكل واحد منها من حيثية وهو الهيولى إذ هي من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب أن يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتدات عنـه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٢
بحـث وإشـارة

كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجسمية بالذات وليس كذلك بل الأمر بالعكس لما علمت أن جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول أن الصورة في

كل شيء متقدمة على المادة والفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وإن لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم.

و ممن يصرح بكون الصورة الجرمية أصلا في الجسم والهيولى متقومة بها أي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى. و سينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة- بين الجسمية والعقل المفارق مسلم إلا أن عدم المناسبة بين الهيولى وبينه أشد وأكد- لكون أحدهما بالفعل من كل الوجوه والأخرى بالقوة من كل الوجوه ولأن المفارق هو النور المحض على لسان الأشراف والوجود الصرف عندنا وإن كان نورا مفتقرا إلى نور الأنوار ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولى محض الإمكان والظلمة- فلا يمكن أن يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين المفارقات والهيولات- حتى إن المتضادين يشترط فيهما الاتفاق فـ في الجـ نس القـ بـ.

فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور هي الوجودات المتوسطة التي غلبت فيها جهة الإمكان وتضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدرج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة إلى العلل والأسباب لنقص الوجود حتى انتهى إلى هوية متصلة- ذات أجزاء فرضية متخالفة الأوضاع والحدود التي ليس شأنها الحضور والجمعية ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاؤها قرين استيجاب الزوال إلا بسبب صورة أخرى يحفظها عن الزوال وقيمها على الوحدة والاتصال شخصا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٢٣ كانت كما في الأفلاك أو نوعا كما في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن أن يكون في معرض الزوال والانتقال إلى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وإمكان الاتصال والانفصال.

فظهر أن الهيولى هي عين جهة الإمكان والقوة ذاتها ماهية تعليلية
بأمر له تجوهر في الوجود والفعلية لأن حقيقتها كحقيقة الأعراض تابعة إلا
أن لها وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب
الجوهرية منها وإن كانت ماهيتها نفس معنى الجوهر إلا أن هذا كما علمت
لا يقتضي فـي مـصـداق الجـوهر
فصل (٧) في حجة أخرى أفادها صاحب المباحث المشرقية
هي أن جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون
والفساد عـلى رأيهـم.
فنقول هذا للزوم إما النفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها
في الجسمية وليس هكذا هذا خلف أو لأمر آخر فهو إذن إما حال في جرمية
أو محل لها أو مباين عنها فإن كان ذلك الأمر حالا فيها فإن لم يكن لازما
لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وإن كان لازما عاد التقسيم
في كيفية لزومه فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى ما يلزم الجرمية
فيعود المحذور المذكور من أنه يجب أن يكون كل جسم كذا وإما أن يكون
لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية ولا محل لها فلا يخلو إما أن يكون
ذلك الشيء جسما آخر أو قوة موجودة فيه أو أمرا مفارقا ليس بجسم ولا
جسماني والأول باطل لأن ذلك الأمر إذا اقتضى ذلك للزوم لجسميته وجب
أن يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية
أولى بذلك الاقتضاء من جسمية أخرى وقد أبطلنا ذلك وإن لم يكن لمجرد
الجسمية بـل لـقوة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٤
زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني.

فنقول تلك القوة إن كانت من لوازم محلها عاد السؤال في مقتضي
لذلك للزوم - وإن لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلها فإما أن تنعدم أو

لا فإن عدمت عدمت الملازمة- لزوال ما يقتضيها وذلك محال وإن لم تعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب. فهي إذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تأثيرها في جميع المتماثلات تأثيرا واحدا فلا بد في اختصاص بعض الأجسام لقبول الفلكية عن تأثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق ذلك المخصص وإن كان ذلك الأمر مائنا. فقد علمت أن نسبة المباين إلى جميع الأمثال واحدة فلا يقتضي في بعضها الفلكية إلا برابط مخصص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فبقي من الاحتمالات المذكورة أن لزوم الفلكية بسبب شيء حلت فيه الجسمية وحلت الفلكية ومما يلزمها في. ثم إن ذلك الشيء لذاته يقتضي الصورتين معا فلا جرم أنه صارت مقارنتها واجبة- فإذا لجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب أن يكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيوليات والإعادات المحالات المذكورة وإذا ثبت أن جسمية الفلك محتاجة إلى محل يحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر إلى الهيولى فهذا تمام الحجة التي ذكرها. قال وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها- قال ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية- في جميع الأجسام مستندا بجواز أن يكون جسمية بعض الأجسام مخالفا لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل والمقدار المعينين في الفلك إلى جسمية اشتراك جميع الأجسام في الفلكية ولوازمها وطول الكلام في توجيه ذلك المنع بمـالافائدة في ذكرها. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٥ و سيجي بيان كون الجسمية أي مصحح فرض الأبعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية.

ثم العجب منه أنه مع شدة خوضه في تتبع العلوم ومهارته في البحوث كيف اعتقد أن هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قبح سوى ما ذكره من الشك على أن ما ذكره في غاية الوهن والضعف وسيجيء من الكلام ما لم يبق معه شك في أن الجسمية مشترك في جميع الأجسام.

كيف وهو أصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كإثبات الصور النوعية في الأجسام وإثبات الهيولى في الأفلاك وإثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحيز الطبيعي له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباحثة في العلم الطبيعي- وأما الذي ينقذ به الحجة المذكورة ويرد عليها فأبحاث- الأول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك إلى الهيولى لكونها واحدة في كل فلك فلا توجب الاختلاف فإن استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدائرة لموضع آخر إلى الأمور الإلهية والعناية التي هي علمه تعالى بالنظام الأفضل أو الإرادة التي ينسبونها بعضهم إليه من غير مرجح- فيسند لزوم أصل الفلكية وما يلزمها إليه.

و بالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت. الثاني أن إيجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن أن يسند إلى الهيولى لأنها جوهر قابل ومعنى القبول الصحة والإمكان وهو ينافي الإيجاب والاقتضاء بل لا بد من أن يكون للفلكية ولوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التي شأنها قبول الصور والهيئات لا إيجاب شيء من الأشياء. الثالث أن الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال وارتفع وزال أصل الإشكال وظني أن هذه الشبهة هي التي قد كان الإمام

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٦

معتقدا منذ ثلاثين سنة فيها أنها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة أنها مغلطة وكان قد بكى على ذلك مدة.

و وجه الحل أنا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك أن ذلك السبب هو أمر حال في جسمية الفلك لازم لها فإن أعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الأجسام في الجسمية. قلنا الحال إذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمناً لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الأصل والمنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث إن الجسمية أصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل أصل الإشكال والجواب جاريان في جميع الصور النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الأجناس التي يكون فروع الأنواع. مثلا النطق لازم لحيوانية الإنسان لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر فإذا سئل عن سبب لزوم النطق للإنسان أنه إن كان لأجل كونه حيوانا لزم أن يكون الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك في الحيوانية وإن كان لأجل أمر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصصه عائد وإن لم يكن حالا في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الإنسان فإن كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وإن كان أمرا لازما لها كان الكلام عائدا في سبب لزومه ويتسلسل أو ينتهي إلى الحيوانية فيعود المحذور المذكور. ثم الأمر اللازم للماهية المشتركة كان مقتضاه مشتركا في الجميع وإن كان أمرا مباينا والمباين متساوي النسبة إلى جميع حصص الأنواع لتمثالها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وإن كان لأمر هو محل الحيوانات- يرد الكلام في تخصص المحل به ولا يمكن هاهنا القول بأن المخصص هو الهيولى لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٧
الهيولى فى العنصریات كلها واحدة بدلیل انقلاب بعضها إلى بعض.

فالجواب الحق فيه أن الفصل مقدم في الوجود على حصة الجنس
فلزوم الجنس للفصل مغلل بالفصل لأنه من لوازم ذاته واللازم البين للزوم
للماهية لا يحتاج إلى سبب للزوم لها سوى ذات الملزوم.
نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر إليه المحل في تحصله نوعا
لافتقر لزمه إلى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار
والبياض للثلج- فهناك يستند جهة للزوم إلى ذات المحل من غير محذور
لجواز استناد اللازم الواحد- إلى ملزومات متخالفة وقد بقي في تحقيق هذا
الموضع كلام تركناه إلى موضع آخر لضيق المقام فإن ما اختاره من الشقوق
المذكورة وهو إسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه
المخصصة إلى المحل وإن لم يصح في المخصصات الكلية كالإبداعات
ومبادي الفصول للأنواع الثابتة كما بينا لكنه إذا جرى الإشكال في تخصيص
الأشخاص بلوازمها الشخصية بأنه هل للماهية أو لأمر هو حال فيها أو
محل لها أو مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين
الشخص المعين ولوازمه الشخصية لعدم استغناء الشخص ووجود الشخص
ووحده عن الحاجة إلى المحل المستغني عن ذلك الحال وإن كان الحال من
أشخاص الماهية الجوهرية الصورية.
و ذلك لأن المقوم للمحل المادي حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المعين
منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث الشخصية على المحل فالمحل
علية للتشخص شخص سابق عليه.
و إذا نقل الكلام إلى تخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر
الكلام إلى مسألة ربط الحادث بالقديم كما سيجي ء كشفها وتوضيحها إن
شاء الله العليم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٨
تتميم-

و مما يختلج بالبال أن الهيولى والصورة إذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته- فلم يقعا ولا شي ء منهما في مطلب لم بل يقعان في الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شي ء منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج إلى وسط فيجب أن يعلم أجزاء الشي ء بحسب الماهية وهي الأجزاء العقلية اصطلاحاً كالجنس والفصل المتحصلين في العقل- عند ملاحظة الإبهام والتعين للماهية غير الأجزاء الوجودية أعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم أصلاً لا بحسب الثبوت لشي ء ولا بحسب الإثبات له إنما هي المقومات بحسب الماهية من حيث هي هي.

و أما الأجزاء الوجودية وهي أجزاء الشي ء بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان أنها بالنسبة إلى الماهية المطلقة كالعوارض وإن كان وجودها بالنسبة إلى وجود الماهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب بلم كما أن مقومات الماهية يطلب بمـا.

و من هاهنا علم أن منزلة وجود العلة لوجود المعلول كمنزلة مفهوم الماهية للماهية كما لوحنا إليه سابقاً فإذن تركيب الجسم من الهيولى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف أولاً بجوهرياتها المحمولة فيطلب بالحجة أجزاء الوجودية وإن اشتملت الأولى بالقوة على الثانية فالقبول المأخوذ في حد الجسم تدل على مادته الأولى والأبعاد تدل على صورته أي الجـوهر الممتد بالذات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٩

الفن الثالث في تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول

فصل (١) في أن الجسمية من حيث هي لا تنفك عن الهيولى

قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل

أن لا شيء من الأجسام حال عن الهيولى إذ ما من جسم إلا وفيه شوب قوة الكمال أو قصور في أوضاع وأفعال وتجدد وانتقال من حال إلى حال وإن كان في أيسر غرض وأسهل معنى فعلي أو انفعالي فإن الفلك وإن كان بالفعل من جهة جوهريته وكمه وكيفه وأينه ووضعه في نفسه وجميع هيئاته القارة إلا أن فيه القوة من جهة أوضاعه بالقياس إلى الغير لعدم إمكان الجمع بين سائر الأوضاع وقد علمت أن جهة القوة يرجع إلى شيء هو محض القبول والإمكان ولا محالة يكون لازماً للجسمية كما مر من عدم استقلاله في التجوهر والقوة لا تنفك عن ذي القوة وذو القوة لا يمكن أن يكون مفارقاً عقلياً والنفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة أولاً وبالذات هو الجسم بما هو جسم.

و هذا برهان متين لا يحتاج إلى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الأجسام على أن ذلك أمر ثابت لا خلل فيه.

طريق آخر -

ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء مبناه على أن الجسمية حقيقة واحدة - بيانها أن جسمية إذا خالفت جسمية أخرى في أن إحداها حارة والأخرى باردة أو أن إحداها لها طبيعة فلكية والأخرى لها طبيعة أخرى ولحوق الأعراض أو الطبائع إنما كان بعد الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٣٠

تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية إلى انضمام شيء من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار حيث مثلاً لا يكمل له ماهية إلا بعد تعيين أن كميته الاتصالية القارة منقسمة في جهة حتى يكون خطأ أو في جهتين حتى يكون سطحاً أو في ثلاث جهات حتى يكون جسماً تعليمياً.

فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام إلا بأن يكون خطأ أو سطحاً أو جسماً وأما الجسم بما هو جسم فليس اقتران أي معنى وصورة إليه كاقتران فصل الخط أو فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة أنها

وجدت بالأسباب التي لها أن يوجد بتلك الأسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة إلا بحسب استكمالات أخرى في كمالاتها الثانوية كالجمادية والنباتية والحيوانية فكما أن الطبيعة الجمادية إذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة إلى صورة أخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا- لكن لو حصلت له صورة أخرى صار أكمل مما كان أولا فكذلك الصورة الامتدادية- فقد علم أن لحق الصور المكملة للأجسام بها ليس من جهة أن مجرد الجسمية ماهية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق فإنه إذا جرد عن الفصول وأخذ في العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج أصلا ويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية محضة وإذا أخذ مطلقا عن الحذف والحق كان ماهية ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لأن الأجسام المختلفة الصور والهيئات وجدنا أنها إذا حذفت عنها العقل تلك الصورة والأعراض كانت قد عقلت فيها ماهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الأبعاد وجوز العقل لها أن يكون بصرافتها موجودة في الخارج. فعلم أنها ماهية نوعية إذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة والهيئات متفاوتة إما حقائق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة أو متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات أو حقيقة واحدة غير الحقيقة الواحدة المسماة بالجواهر القابل للأبعاد أو هي مع طبيعة أخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٣١ الصحيح فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية أي الجوهر المصحح لفرض الأبعاد.

فإذا ثبت هذه الدعوى فيبتي عليها كثير من المقاصد منها إثبات افتقار الأجسام من حيث جسميتها إلى الهيولى وله طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس في الإشارات- لتعميم وجود الهيولى في الأجسام الممتعة عن قبول

فلا يرد حينئذ أن هذا التساوي المخصوص إن كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث هذا التساوي لقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع أفراد التساوي للقائمين لأن الكلام يجري في كل مثلث ولزامه المعين. فالحل فيه أن طبيعة المثلث مطلقا لا تقتضي إلا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة تقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسمية فإن الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة والافتقار إلى المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكما أن نفس الأفراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الأول.

فليس لأحد أن يقول كما جاز أن لا يكون افتقار الطبيعة إلى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل [يعرض] الافتقار لأجل خصوصية وسبب فليجز مثل ذلك بالقياس إلى المحل مطلقا. لأننا نقول إذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فإن لم تكن مفتقرة إلى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو الوجود الذاتي لماهية واحدة- لا يكون متفاوتا فلا يجوز أن يكون نحو وجود الماهية المختص بها من حيث هي هي مختلفا- بحسب اختلاف الأسباب الخارجة عنها وعنها من مقوماتها. نعم هذا إنما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والإضافات مثلا الافتقار إلى الأكل إنما يعرض للإنسان لا بسبب أصل البقاء على الإنسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس الذي بالذات لا ينافي عروض الافتقار إليه بسبب برد مفرط لأن كونه آكلا ولابسا ليس نحو وجود الإنسان المختص به.

و هذا هو الذي يوهم لبعض الناس إمكان الوساطة بين الافتقار والغنى إلى ذاتيين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٣٣
أو جواز عروض الافتقار لعلّة وأما عروض الافتقار إلى المحل بعد أن لم
يكن بسبب «١» أمر آخر فهو ممتنع لما مر من أن الحلول عبارة عن نحو
وجود ماهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره إليه لذلك ولأن
الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص
فانفعلت وتأثرت عن فاعل خارج يقتضي المقدار والشكل المعينين إذ لو كانا
لازمين لماهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر
فـ لا بد فيه مـن قـابل مـتـأثرـ. و قد علمت من أن جهة الانفعال يتصحح من الهیولی الأولى فيلزم أن يكون
مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل هذا خلف.
و أما الطريق الثاني وهو ما يبتني على إثبات إمكان القسمة الانفكاكية في
جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي قد مر بيانه
في إبطال مذهب ذييمقراطيس ونحن قد أتمنا الحجة المشهورة على إبطال
مذهبـه بوجـهـه لا خدشـة فیهـا.
فظهر هناك أن كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما
يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكتفي
في الافتقار إلى الهیولی وإن عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الأفلاك أو
غير طبيعي كما في الأجسام الذيمقراطية.
و ذلك لأن الجسم إذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا
وقد فرض جائزا فإمكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٣٤
الهیولی فيه.

قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيا كان لا
اثينية بالفعل - ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه
مراده على ما سنح لنا في كلامه أن الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه

منها أنه قد ظهر مما ذكر أن مادة الشيء ليست داخلية في قوام ماهية ذلك الشيء

و إلا لكانت بينة الثبوت ولم يفتقر في إثباتها إلى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة على الوجه المذكور وشككنا في أنه هل له مادة تحمل معناه أم لا إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي. فظهر لنا أن الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فيتبين من هذا أن المادة غير داخلية في قوام ماهية الجسم ثم إنا بعد ما أثبتنا المادة لبعض الأجسام- توقفنا في بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجودها له. فبهذا أيضا يتأكد ما قلنا من عدم حاجة الشيء إلى المادة في حقيقة ذاته وإن احتاج إليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس إلى ما قامت بها أي المادة فاعلم أيضا بالقياس إلى ما يقوم بها كالطبائع النوعية كـ

و قد تأكد الشيخ في إلهيات الشفا هذا الحكم بقوله- وأما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشي ء ينضم إليها حتى لو توهمنا أنه لم ينضم إلى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن أن يكون متحصلا في أنفسنا إلا مادة واتصال فقط.

و لذلك إذا أثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لأن الاتصال نفسه لا يتحصل إلا بالإضافة إليه وقرنه به بل بحجج أخرى تبين أن الاتصال لا يوجد بالفعل وحده- فليس أن لا يوجد الشي ء بالفعل موجودا هو أن لا يتحصل طبيعته فإن البياض والسواد كل شي ء منهما متحصل الطبيعة معنى مخصصا أتم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا يجوز أن يوجد بالفعل إلا في مادة وأما المقدار مطلقا فيستحيل أن يحصل له طبيعة مشار إليها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٣٧

إلا أن يجعل بالضرورة خطأ أو سطحا حتى يصير جائزا أن يوجد لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقدارا ثم يتبعه أن يكون خطأ أو سطحا.

و قال أيضا وأما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية- وما يلحقها إنما يلحقها على أنها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز إذن أن يكون جسمية محتاجة إلى مادة وجسمية غير محتاجة إلى مادة واللواحق لا يغيها عن المادة بوجه من الوجوه لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لأجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة. و منها أن قول الحكماء كلما استغنى فرد من أفراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته

فيلزم استغناء سائر أفراد تلك الطبيعة عنه يجب أن يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة والأفراد بأفراد الخارجية لئلا ينتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة- وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فإن كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا إليه وقد يزول عنه وهو المحل المستغني عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر إلى الموضوع افتقار سائر الأفراد له إليه فيلزم أن لا يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادي العالية هذا خلا

ثم إنك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز كون ماهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة إلى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر - الممتد إلى الهيولى في الفلكيات بتحقيق الافتقار إليها في الأجسام القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا الرأي فلا بد من المصير إلى أحد «١» المسـ الكين الآخـرين فـي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٣٨

بَيِّنْ هَـذَا الْمَطْلُوبَ

فصل (٣) في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة
هذا المقصد مما يمكن فهمه من أحد مسالك الهيولى

و هو مسلك «١» القوة والفعل فإن الهيولى إذا تجردت عن كافة الصورة لكانت أمرا بالفعل ولها قوة قبول الأشياء ولا أقل لها استعداد شيء ما وإلا لم يكن هيولى فيتרכب ذاته من جهة بها يكون بالفعل ومن جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسبب هذه الخلف. و هذا برهان تمام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به - بل ذكروا مقدمة أخرى هي أنها عند التجرد يلزم أن يكون جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه. بيان ذلك أنها إذا تجردت فإن كانت ذات وضع وحيز فكانت إما منقسمة فيكون أحد المقادير الثلاثة وقد فرضته مجردة عنها وعن ما يستدعيها أو غير منقسمة فيكون جوهرًا فردًا لا يتجزى وقد مر بطلانه. إذ النقطة عرض لا يجوز أن تكون موجودة منحازة وإن لم يكن ذات وضع وإشارة فلا يخلو إما أن يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدير أو يمكن فإن كان الشق الأول - فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك. و إن كان الشق الثاني فلا يخلو إما أن يحل فيها البعد المحصل لها دفعة أو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٣٩ تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص أم لا فعلى الأول إذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وإن لم تكن محسوسة وهو محال وإن لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز أولى به من حيز ولا محالة لا بد أن يكون عند المصادفة في حيز فهو إما في جميع

ثم إذا عرض له المقدار صار ذا أجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية
وذا أجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عروض أمر لأمر مما يغير حقيقته عما
كانت عليه ويبطل ذاتها ونحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشيء
تقوم بأنه لا جزء له أصلاً لا بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له أن يصير ذا
أجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتاً آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع
ولا كذلك الحد بالنسبة إلى المحدود فليس لأحد أن يتوهم أن الحد لما كان
عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج أو في الذهن مجرداً عن
الأجزاء كالجنس والفصل - ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه
الحدّي فيكون قوامه بالأجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطاً.
لأننا نقول التفاوت بين الحاليين إنما هو بحسب الأوصاف والاعتبارات لا
بحسب وجود معاني الأجزاء وعدمها فإن ذوات تلك الأجزاء لا تتبدل في الحد
والمحدود - بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحداً عند الإجمال وبالعكس إذ
الإجمال والتفصيل نحوان إدراكيان من غير تفاوت وفي ماهية المدرك ففي
المحدود يكون وجودات الأجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون
بالفعل وكذا حكم المقدار عند الاتصال وعند الانفصال.
و أما الجوهر المفارق فلا يمكن أن يكون فيه أجزاء مقدارية لا بالفعل ولا
بالقوة فلو فرض أن الجوهر المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المحال المذكور
وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا
المطلب يطلب من كتاب الشفاء.
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٤١
طريق آخر

ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو أنه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل
الانقسام - لكانت ضداً للصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وإن لم يقبل
صورة أصلاً لم يكن جوهرًا قابلاً بل يكون جوهرًا بالفعل فإن كانت في نفسه
قابلة للإشارة فكانت جسماً وقد فرضت مجردة عن الجسمية وإن لم يكن في

نفسها مما إليه الإشارة لزم من المحالات ما ذكرناه.
طريق آخر

لما تقرر عندهم أن مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها فلو فرض تجرد الهيولى عن الصورة لما صحت القسمة الخارجية في المقادير وبطلان التالي كبيان الملازمة بين فالمقدم كذلك.

تقريب

قد صح واستتم من كلام الشيخ وتلميذه أن الصورة الجسمية ليست بالنسبة إلى الهيولى كالأعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد أن يتم له نحو من أنحاء الوجود أي وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوي وله وجود طبيعي آخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية أم لم يتحصل كالمتلث ومساواة زواياه لقائمتين فإن للمتثل وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين أم لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه لا يؤثر في الملزوم وجودا وكما لا بخلاف الصور الطبيعية فإنها يستكمل بها المحل وينفصل عنها بكمال بكمال بعد كمال أول.

و أما الجسمية بالقياس إلى ما يتقوم بها فليست من أحد هذين القسمين إذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه أصلا بل الهيولى ما شأنها قوة الوجود

بمها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٢
قوة الوجود في الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس إلى لازم الماهية- وبقيد الحيثية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس إلى ما يكملها من الطبائع الصورية وبقيد الخارج يخرج الإمكان والماهية.

طريق آخر

لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية أي توجد وجودا عقليا بلا وضع وإشارة حسية يلزم أن يخالف هيولى لهيولى أخرى وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك.

وجه اللزوم أنا إذا قسمنا جسما بنصفين فيفرد هيولى كل جزء بصورة فتوهما تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهما تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون صورة كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل _____ ل ولا ب _____ القوة.

فلا محالة حينئذ يكون هيولى ذلك الجسم يخالف لهيولى كل واحد من النصفين وهذه المخالفة إما بالماهية ولوازمها وهي واحد في الجميع وإما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية وإما بالمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحدا وإما باتحاد الهوليين بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت قبل القسمة - فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا. وإما بفساد إحداهما وبقاء الأخرى فإن كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص إحداهما به دون الأخرى وإن كان بامتزاجهما شيئا واحدا وهو أيضا ممتنع في عديم المقدار. فلم يبق من الشقوق إلا كون إحداهما جزءا للأخرى وليس جزءا محمولا عليها - فيكون لا محالة جزءا مقداريا لها مع أنهما مجردتان عن المقدار هذا خلا _____ ف.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٣
تقرير _____
يتحقق من هاهنا أن الهيولى ليست في ذاتها إلا شيئا جسمانيا وليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية وإلا لكانت بحسب ماهيتها محتملة القوام من غير تجسم - فكل ما يحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لماهيتها غير صادق عليها إلا بحسب التقدير والفرض.

فقولنا الهيولى أمر بالقوة معناه أن كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لأن كل ما يلتفت إليه العقل استقلالا ويحكم عليه

بحكم بتي فهو أمر معقول القوام بالفعل وليس أمرا بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الأمور الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتتـا هي والتتـا قاض وأمثالهـا.
تفريـع آخر

لما ثبت أن كل ما يقبل المقادير والأبعاد فلا يمكن أن يكون بحسب قوام ذاته- وفعلية تجوهره مما يتأبى عن قبول القسمة والتعدد وإلا لكان ما كان وجوده وجودا وحدانيا- غير انقسامى مما يقبل وجودا منقسما في ذاته قسمة بالقوة كالمقدار أو بالفعل كالعدد وهو مستحيل عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق أو الجوهر الفرد من ذوات الأوضاع لو فرض وجوده فلا بد أن يكون مادة الجسمية والمقدار أمرا داخلا تحت جنس التقدر والتجسم فلو تشكك متشكك أنا ننقل الكلام إلى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة- تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته إذ لا نعني بحقيقة الجسم إلا جـوهر متصلا بنفسه.
فبهذا يتم تلك الحقيقة بلا قصور فلا حاجة لها إلى جسمية أخرى غير ذاتها الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٤ يلحقها أو يكون جوهر عاليا أو جوهر ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالة.

فهذا هو الباعث الكلى لمن أنكر وجود الهيولى الأولى على ذلك.

قلنا قد مر سابقا ما يفى بدفع هذا الشك فإن بناءه على الذهول عن معنى المادة- ومرتبة وجودها من الصورة إذ ليست نسبة الصورة الجسمية إليها نسبة لازم خارج أو صورة مكملة لحق كل منهما إلى الشي ء بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل إلا بالصورة بمعنى أن الصورة نحو وجودها الخارجى وجهة تحصلها وتامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان الماهية الخارجية لها

وقصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة.
وقد مر أن الصورة في غير المادة الأولى من المواد الثانية من ذوات
الطبائع الثانوية إنما يفيد لموضوعاتها وجودا كماليا بها يصير الموضوع
موجودا مستكملا له تنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده في ذاته وتحصله
وتنوعه نفسه نفس نفسه.
ولهذا يكون موضوعا ومادة أيضا من جهتين فمن حيث له في نفسه
وصورته مع قطع النظر عن لحوق صورة أخرى نوعية خارجية يكون
مستغنيا عن الحال - يكون نسبته إليه نسبة الموضوع إلى العرض وباعتبار
أن نسبة ذاته إلى هذا التحصل الثانوي والتنوع الأخرى نسبة النقص إلى
التمام والقوة إلى الفعل يكونون مادة.
وأما الهيولى الأولى فهي عارية في ذاتها عن جميع مراتب التحصل والتنوع
إلا بما ضم إليها ولذلك لا حقيقة لها إلا بما انضم إليها من صورة الجسمية
أولا ثم من صورة كمالية أخرى كما سيأتي إثباتها
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٤٥
فصل (٤) في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل
صورة بالقياس إلى ما هو حامل لها وتقدمها في الوجود على هيولائها

مستعد له فإنه لو جاز ذلك لوجب أن يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا « ١ »
له دائما من غير استعداد وأيضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب أن يكون
لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور.
و هذا هو معنى التقدم العلي والمعدوم لا يكون علة للموجود وقد علمت أن
الهيولى في ذاتها قسوة محضة.
فروع

من هاهنا ينكشف لدى العاقل البصير أن الجسم لا يكون سببا لوجود أصلا-
لا بتمامه ولا بأحد جزئيه وذلك لأن المادة أمر عديم وكذا ما يشتمل عليها
من حيث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٧
يشتمل عليها وأما الصورة فلأن تأثيرها في شي ء بتوسط المادة لأنها لو
استغنت عن المادة في فعلها فالأولى أن يستغني عنها في وجودها في نفسها
إذ الإيجاد يتقوم بالوجود والتالي محال كما علمت فكذا المقدم فإذا كان تأثيرها
بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشي ء وهو محال.

فقد علم من هاهنا أن الأجسام كلها في أنفسها مكافئة في درجة
الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وإنما قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لأنها
قد توجد التلازم والتعلق بينها من جهة الأمور اللاحقة والأوصاف الثابتة فإن
الأجسام المستقيمة الحركات- كالعنصریات يتوقف وجودها على وجود
المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون
المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا وبذلك يثبت وجود أمر قدسي
مفارق عن الأجسام وأعراضها بالكلية لتتاهي الأجسام قدرا وعددا واستحالة
التسلسل مطلقا فينتهي إلى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني-
وهذا أحد الطرائق لإثبات وجود الواجب وأيضا لما كان كل جسم مؤلفا من
هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب أن يكون أولا سببا
لوجود جزئيه اللذين هما أقدم منه وهذا محال لأن المادة لا اختلاف لها في

ذاتها وقد مر سابقا أن الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الأفراد في الوجود
والعلة يجب أن تكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه وليس كذلك
هـ _____ ذا خـ _____ فـ.
ش _____ ك وإزال _____ة-
ليس لقائل أن يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف أحوال المواد لأن هذا
فاسـ _____ د م _____ ن وجه _____ين.
أما أولا فلأنه حينئذ يكون تلك الأحوال هي الصور الأولى في المادة والكلام
فيها عائد بعينه فيرجع إلى أن الصورة الأولى يكون علة في وجود الصورة
الثانية ويكون للمادة القبـ _____ول فقـ _____ط.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٨
و أما ثانيا فلأن بعد تسليم أن الصور تكون متخالفة بسبب الأحوال المكتسبة
عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين الحاليين لا بين الصورتين الجسميتين.

فذلك إن صح كان حديثا آخر خارجا عن مقصودنا على أنا نقول
كلما مطلقا- إن ذلك غير متصور عند التحقيق لما أشرنا إليه أن الصورة
قوة جسمانية فكما أن وجودها في نفسها لا يتحصل ولا يتشخص إلا بسبب
المادة فكذا إيجادها لشيء آخر- لما علمت أن الوجود مقوم للإيجاد لأنه
شـ _____رط لـ _____ه فلنرجع إلى ما كنا بصـ _____دده.
فنقول إذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبها من العلة فكانت
الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن أيضا أن يكون واسطة مستقلة
أو آلة مستقلة إذ فسادهما بعينه كفساد ما إذا كانت علة مطلقة كما عرفت
والفرق بين الآلة والواسطة أن الآلة ما يؤثر به الفاعل في منفعله القريب
والواسطة معلول يقاس إلى الجانبين فيوجد علة قريبة لأحدهما فذاك المعلول
المطلـ _____ق والآخـ _____ر علة بعـ _____يدة.
ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة إلى بدل عاقب وصورة لا
تفارقها- أما الضرب الأول منهما فلا يتصور ذلك فيها لأنها إذا كانت علة

متوسطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة أخرى مستأنفة أيضا لما تقرر عندهم أن كل حادث يحتاج إلى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم أن يكون للمادة مادة. و هذا مستحيل لأن الكلام في المادة الأولى ولأنه يلزم أن يكون المفروض مادة صورة ولأننا ننقل الكلام إلى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة « ١ » ولأن العلة يجب أن تكون موجودة متشخصة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الأفراد لا يمكن أن يكون بحسب الماهية ولوازمها وإلا لانحصرت الماهية في شخص الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٩ واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست من اللوازم- يحتاج وجوده إلى جهة انفعالية والانفعال لا يكون إلا من جهة المادة فيلزم أن تكون المادة موجودة قبل ما تكون موجودة هذا محال.

فيجب أن يكون الصورة بنفسها جزءا من علة مستقلة وشريكا لعلة متشخصة في إفادة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة إلا بورود صورة أخرى يفعل فعل ما عدت عن المادة في إقامتها بإفاضة هذا الثالث المعطي دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي سنصف حاله من ذي قبل إن شاء الله. و يلزم أن يكون جوهر روحانيا إذ لو كان جسما أو جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا إلى أن يعود الكلام إلى جوهر قدسي تسجل

لما كانت الوسطة في التقويم يلزم أن يكون قد تقومت أولا بذاتها أولية بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب أن يكون الصورة قد تقومت أولا بالفعل من ذاتها أو من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها أقدم من وجود الهيولى- والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل للجسم وتما له وقوة وجودها

وجهة نقصها وإمكانها في المادة والمادة بالقوة إنما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود أولاً للصورة بما هي صورة وثانياً للمادة بما هي مادة وكونها مادة عين كونها مادة للصورة في الوجود وإن كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة. و أما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولى أبداً لعدم تحقق أسباب الفساد من حدوث الانقطاع والالتصاق والاتصال والانفصال إلا ما شاء الله فهي وإن كانت في أول النظر مما يجوز الوهم أن يكون واسطة مطلقة أو آلة مطلقة فـ_____ة فـ_____ة إقامـ_____ة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٥٠. الهيولى_____ولى. لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك بالبرهان وذلك لأن تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج إلى علة.

و أيضاً قد علمت أن تشخص أفراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق إلا بعوارض انفعالية غير واجبة للزوم للطبيعة دائمة وإلا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقها بالوجود والقوام بنفسها وبعللها المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بـ_____رتبتين وهـ_____ذا بـ_____ين الاسـ_____تحالة. ثم لما علمت أن الإيجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لأنه إنما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول غير منفكة عن التغير والحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وإن كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول في تلك الخصوصيات لازمة التحقق للطبيعة دائماً ليس بحسبها الانفعال والافتقار إلا الهيولى إلا أنها مبهمة غير منفكة عن تجدد الأمثال ولا خالية عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر إلى المادة وإن كان بالتبعية فكيف يكون سبباً لوجود ما

يفتقر إليه في تشخيصه والتشخيص متقدم على الإيجاد. لأنها إما عين الوجود كما هو المذهب المنصور أو مساوق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى وكانت المادة متقدمة إما عليها أو على ما معها والمتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه أيضا فيلزم أن يكون الهيولى سابقة على نفسها بمرتين - هذا محال - ولأن الصورة الشخصية لا تتفك عن التناهي والتشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة إذ لو كانا من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الأجسام كلها في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٥١ مرتبة واحدة من التناهي ونحو واحد من الشكل وليس كذلك.

فالتناهي والتشكل اللذان من العوارض المسببة بالمادة إما أن يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية أو سابقا عليها والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة على ما يسبقها إما بمرتبة أو بمرتين فيلزم سبق الشيء على نفسه إما بثلاث مرات أو بمرتين وكلاهما بين الاستحالة واستحالة التالي يستلزم استحالة المقدم. فانكشف امتناع كون الصورة بأحد قسميها علة مستقلة أو واسطة وآلة فبقي أن يكون شركة للعلة الفاعلية وجزءا للعلة التامة فصل (٥) في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة لما علمت أن الوجود أولا للصورة بحسب الذات وثانيا للمادة ودريت أن العلية ليست مفادها إلا التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها في الهيولى كوجود العلة مع المعلول والمعية بينهما لا ينافي كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وأن يكون المعلول معها إذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله والأول لا يستلزم الثاني. فكذا الصورة إذا كانت صورة وموجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد

لوجود شيء منه ما يفيد وهو مباين ومنه ما يفيد وهو ملاق والعقل لا ينقبض عن صحة القسمين والوجود يصدق فيهما والبرهان قائم على وجود هـ ذين القسمين.

و هكذا حال الجواهر مع الأعراض فإن الجوهر واسطة في وجود الأعراض الحالية فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٢
فصل (٦) في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء واحد بالعدد
بوجه خـ
لما تبين وتحقق أن الصورة ليست مع الهيولى في درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولى في تلك الدرجة.

و ظهر مع ذلك أن الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وأن هناك لا محالة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نوري إلهي وفعل قدسي سبحانه لاستحالة كونه جوهرًا نفسانيا فضلا عن كونه صورة أو طبيعة جرمية لكن يستحيل أن يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة أصلا بل إنما يتم الأمر بهما جميعا فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية بإذن رب الصور المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بأن يقيم الصورة بذات الهيولى.
إذ لا ذات لها أصلا إلا بالصور كما مر وكيفية ذلك أنه إذا انقطعت صورة معينة- تلبست بها الهيولى أدامها واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث إن اللاحقة تشارك السابقة في أنها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الإقامة ومن حيث إنها تخالفها- تجعل الهيولى بالفعل جواهر غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين العلة ومعلولها فلا محالة تكون متقومة بالعلة ومتقدمة تقدا بالذات- فهي أقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى وهي فعل وقوة فعليتها في الهيولى التي هي قوة محضة.
و لعلك تقول كيف يصح في فتوى العقل كون طبيعة «١» مطلقة مبدأ لوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٣
شخصي ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع أن العلة يجب أن يكون أشد
تحصلاً وأقوى تعييناً من المعلوم.
فيجاب عما ذكرت بوجهين - أحدهما ما أفاده الشيخ الرئيس وغيره من القدماء
قدس الله أرواحهم ملخصه - أن العقل لا ينقبض عن أن يكون الواحد بالعموم
الذي يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وهاهنا كذلك فإن
الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة الموجب الأصل
هو ذلك المفارق إلا أنه إنما يتم إيجابه بانضمام أحد أمور يقارنه أيها كانت
لا بعينه.

و ذلك لا يخرج عن الوحدة العددية بل إنما يجعل الواحد بالعدد تام
التأثير - من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو
بالفعل من كل جهة وبين ما هو في ذاته قوة محضة.
و بالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهولى من غير
أن يدخل في سببيتها شيء من خصوصيات الأفراد إلا بالعرض فقد كانت
العلة التامة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا
شخصية تامة التأثير باقية الوجود والتشخص غير متكررة بتكثر أشخاص تلك
الطبيعة المرسله إذ ليست الأفراد ولا شيء منها جزء العلة فواحد بالعدد علة
لـ هـ و كـ ذلك.

و ثانيهما ما خطر ببال الراقم بعون الله وهو أن الهولى ليست شخصا متعين
الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها إلى أمر عام الوجود بل
إنما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التعيين لأن
تعيينها قـ د حـ صـ لـ بمطابق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٤
الصور لا بصورة خاصة فما أشبه تعيينها بتعين الأمور الذهنية كالمعنى
الجنسي إذا لاحظ العقل من حيث هو مع قطع النظر إلى الفصول

له هو المفيد القريب للشخصية من الأعراض المكتتفة للصورة كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسماة بالمشخصات وأما معنى العكس أي تشخص الهيولى بالصورة المطلقة- فمن حيث هي فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور ولا التسلسل_____ل.

بح_____ث وتحص_____يل
و لقائل أن يقول إن تشخص كل من المادة والصورة بذات الأخرى على أي وجه كان غير صحيح لأنه متوقف على انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى وانضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخص كل منهما فإن المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره.

و الجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بأن انضمام الوجود إلى الماهية- لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا مردود لأن المقدمة الأخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية. و أما النقض بحال الماهية والوجود فغير وارد لأنهما ليسا في الخارج أمرين متعددين منضم ومنضم إليه بل اثنتينيتهما بحسب التحليل العقلي في الذهن كما مر سابقا- بل الجواب بمنع المقدمة الأولى [الأخرى] وهي أن الشيء المطلق غير موجود- فإنها غير صحيحة والصحيح أن المطلق بقيد الإطلاق عن القيد غير موجود وأما الشيء المطلق عن قيد الإطلاق والتقيد أي بلا ملاحظة شيء منهما لا بملاحظة عدم شيء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هي هي- بعين وجود أشخاص_____ها.

فالحاصل أن الماهية يمكن أن يؤخذ بلا شرط إطلاق وتقيد ويمكن أن يؤخذ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٥٦ بشرط الإطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح فهي المأخوذة بأحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالأخر غير موجودة إلا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الأول دون الثاني- فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم.

و اعلم أن هذين الجوابين المرضي وغير المرضي ذكر أحدهما المحقق الطوسي وذكر الآخر الإمام الرازي ولعله أجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبائع في الخارج. تذنيب-

كل واحد من المادة والصورة وإن كانت ترتفع برفع الأخرى إلا أنه لا يستلزم أن يصير كل منهما كالآخر في مرتبة الوجود وهكذا في كل علة مقتضية ومعلولها وذلك لأن إحداهما وهي العلة إذا رفعت رفع المعلول وأما الآخر وهو المعلول فليس إذا رفع رفعت العلة بل إذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات.

فالأمر هاهنا بالعكس من ذلك فإن رفع المعلول متأخر ورفع العلة متقدم ذاتا- مع أنهما معا في زمان واحد كحركتي اليد والمفتاح حيث إن رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معان في الزمان وأما بحسب التصور ف كلا الوجهين من التقدم والتأخر الذاتيين جائز فيهما كما في برهاني اللم والإن.

وقد مر هـذا في مباحث العدم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٧
الفن الرابع في إثبات الطبائع الخاصة للأجسام والإشارة إلى جوهرية صورها
المنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول
فصل (١) في الإشارة إلى معناها
ذهب الحكماء المشاءون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى
آخر غير الامتداد وقبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعا مختلفة ولهذا
سميت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد في
كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسمانية وهي أيضا
عندهم مبادي آثارها المختلفة ومبادي حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى
وطبائع وتسمى أيضا كمالات لصيرورة الجنس بها أنواعا مركبة.

فهذه عنوانات وأوصاف لأمر واحد في كل جسم طبيعي من الأجسام لأحد أن يأخذ بيان جوهرية ذلك الأمر من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طريقا موصلا إلى هـ

فصل (٢) في إثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والآثار [الاسـ تدلال على ذلـ ك]

لا ريب في أن المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من أقسام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٨

الأجسام لا بد وأن يكون أمورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لأننا نعلم أن للأجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء أو بعسر كالأرض والنار وامتناعهما كالكواكب والسماء وكاختصاص كل قسم من أقسام الفلكيات والعنصریات - بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له أو المجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع إليها بمجرد زوال القاسر على أسرع ما يتصور في حقه. و نعلم بالضرورة أيضا أن العنصر الثقيل مثلا إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف إنما يتحرك إلى السماء بحسب ذاتها أو بحسب أمر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصولات وجود ذاتـه.

فتلك المبادي لا يمكن أن تكون هي الجسمية المتفقة وإلا لاتفتت الآثار ولا الهيولى لأنها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضي ولأنها واحدة في العنصریات - فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الآثار في أجسام هذه الدار ولا العقل المفارق لتساوي نسبته إلى جميع الأجسام ولا يجوز استنادها أيضا إلى الباري ابتداء بلا وسط لأن نسبة الباري إلى الأشياء نسبة واحدة - والأشرف منها ماهية وإنية أقدم منه تعالى صدورا وفيضـ انا.

و هذا لا ينافي القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح

وما لم يبطل أخذ الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الأجسام بصفات وآثار مخصوصة- لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية. نعم إنما ينسد باب إثبات الصور النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة أيضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له إرادة بلا داع وحكمة إذ مع تمكين هذه الإرادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولم يبق مجال للتأمل في المقدمات والنظر في العلوم النظرية ولا أيضا يأمن الإنسان أن يخلق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٩
فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيما والعقيم منتجا ويرى الأشياء كلها على خلاف ما هي عليها وأكثر الناس يلتزمون هذا لإعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق أعمال قبيحة وأخلاق وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق على الأقران وسائر أمراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت سببا لاستكافهم عن التعلم وإنكارهم الحكمة لئلا يشوش أحد عليهم أصولا فاسدة أخذوها من معلمهم تقليدا وتلقفا من غير بصيرة فألجأتهم تلك الأصول مع ما يعترضهم من تلك الأمراض والعادات والإعراض عن العلوم الحقبة والحكميات شعفا بما عندهم من قشور الأفكار والأنظار إلى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم وضرهم في الدين.
لأن هؤلاء قطاع طريق الآخرة على المسلمين وهؤلاء المعطلة في الدورة الإسلامية بإزاء ما في دورة الأقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر قال بعض المحققين إن لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الأرض وانطمست العلوم القدسية- واعترض على هذا الاستدلال بوجوه
الوجه الأول
لم لا يجوز أن يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة أعراضا مخصوصة إذ

كل موجب أثر في الأجسام لا يلزم أن يكون صورة جوهرية فإن الميل القسري وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديد الحامية مبدأ الحرق لجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الأعراض مبادي للآثار فليكن ما سميتموه صوراً من هذا القبيل. لا يقال ليست هذه الأعراض مبادي للآثار بل هي معدات والفاعل غيرها. لأننا نقول مثل هذا فيما سميتموه صوراً ومما يؤكد ذلك أن الشيخ الرئيس - قد استدل في بعض رسائله على أن الطبيعة لا يجوز أن يكون مبدأ للصفات والأعراض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٠

الحاصلة في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات - كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال وذلك لأن مصدر الفعل الجسماني - قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز أن يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه. فإذا كانت القوى المنطبعة في الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة أجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل إلا بواسطة جسمها والفعل الذي واسطة جسمها شرط في إتمامه إنما يصح في أشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن أن يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فإن فعلها في أجسامها محال قطعاً. بل معنى قولنا إن الطبيعة هي مبدأ تلك الأشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلاً غير ذلك هو أن الجسم المنطبع بتلك الطبيعة إنما تستعد بحدوث الطبيعة لتلك الأشياء فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور عليها بإذن خالقه جلت قدرته - فكما أن الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص وتهيئ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الأخرى يفيض على الجسم بعد استعداد

تام لقبولها والاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها إلا أنه لما كان وجود الطبيعة في الأجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل إن الطبيعة سبب لـ ذلك أو مبدأ لـ ذلك.

و هكذا في غير هذا إذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتأخر أعني أن المادة القابلة لذلك البعض - إنما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه يقال عليه إنه سبب للمتأخر وكذلك نسبة النفس إلى قواها وصفاتها نسبة الطبيعة إلى ما قلناه انتهى. و هو صريح في أن هذه الأمور معدات للآثار وليست فواعل فإنه لما ثبت أن فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الأرض ليس أمرا مقارنا لتلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦١
الأجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء وكذلك في سائر الآثار كالإحالة إلى شبيهه جوهر المغتذي والإنماء والتوليد والتصوير وغير ذلك. فما يسمونها صورا لم يثبت إلا كونها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وأمثالها. و أيضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة أعراض مع أنهم يسمونها فعالة وعند المشاعين ينسبون إليها أفعالا كإفادة الصور وغيرها فإذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم أعراضا فغيرها أولى بالعرضية. و الجواب أن استدلالهم على إثبات [أن] الصور [التي] تكون مبادي الآثار المختلفة في الأجسام يجب أن تكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادي أسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فإن الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات إن كانت ذاتيات الأجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الأجسام بها مختلفة الحقائق فتكون جواهر لا

محالة إذ مقوم الجوهر عندهم وإن كانت أعراضا فتكون كالأثار الخارجية فيحتـاج إلـى مخصصات غيرها. فـننقل الكلام إلى مخصصات المخصصات فإما أن يتسلسل إلى غير النهاية أو يدور أو ينتهي إلى مخصصات هي ليست آثارا للأجسام بل صورا مقومة متنوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي أنواعا مختلفة والأولان مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلب. و أما ما وقع منهم من نسبة الفعل والإفادة إلى بعض القوى والكيفيات وقولهم بأنها فعالة فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الأمر من كون الفاعل في الإيجاد يجب أن يكون متبري الذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بأن المسمى فعل الطبيعة- من باب الحركات والانفعالات وأما غير ذلك فهي واسطة والواهب غيرها.

و ليس هذا مما خفي إلا على الناقصين في الحكمة كالأطباء والـدهريين والمنجمين وممن يحـذو حـذوهم. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٢ الوجـه الثـاني أنا لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء لم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصية ببعض الأجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم أنه يلزم منه حينئذ أن لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة. و إنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة- بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضـة عليـه.

و الجواب أن الأجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص أو حالة خاصة أو ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرأ عليها ذلك الاستعداد أو غيره لأن الاستعداد كالقوة أمر عديم منشؤه صفة خاصة متقرررة في ذات المستعد- فتلك الصفة لو كانت أمرا عارضا لكان

عارضاً الجسماً مخصصةً. و إنما الكلام في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية أيضاً أمراً عارضاً متأخراً عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعاً فيتسلسل الأمر أو يدور - فلا بد أن يكون الخصوصية بالأخرة أمراً داخلاً في ذلك الجسم المخصوص متقيداً به مقوماً له. فإذا حقق الأمر هكذا فليس لأحد أن يقول إذا كان اختصاص الأجسام بعوارضها وآثارها مما يحتاج إلى صور مخصوصة يكون هي أسباب اختصاصات الأجسام بالعوارض والآثار فيعود الكلام في أصل امتياز تلك الأجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الأجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية. و ذلك لما أشرنا إليه من أن تلك الصور وجوداتها أسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعاً خاصاً وهوياتها مقومات للأنواع بما هيئاتها الخاصة ولغفلة أكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الأمر في كثير من المواضع حتى إنه لم يتحرون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٣

في فصول الأنواع المركبة بل البسيطة ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان- التي في الإنسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون أن الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وأمثالهما المتأخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل أولى بطلب اللمية فيه من حصول الفصل للجنس- واختصاصه بحصة من جنسه يطلبها فيهما.

الوجه الثالث

أنه يجوز أن يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته إلى الأجسام فيفيد لبعض الأجسام آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة أخرى من غير حاجة إلى صور نوعية أو يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر

الأجسام نوعاً _____

كما ذهب إليه الأقدمون كأفلاطون ومن يحذو حذوه من أشياخه ومعلميه مثل سقراط وأناباذقلس وفيثاغورث واغاثاديميون وهرمس وغيرهم من أعظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية وأساطين الفلسفة والخسروانية حسب ما روى عنهم الشيخ الإلهي صاحب الإشراق في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات- وكتابه المسمى بحكمة الإشراق من أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب ويسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الأجسام النامية لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النبات- عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن نفوسنا وإلا لكان لنا شعور بها. و هؤلاء يتعجبون ممن يقول إن الألوان العجيبة في ريش من رياش الطواويس- إنما كان لاختلاف أمزجة تلك الريشة من غير أن يستند إلى سبب كلي وقانون مضبوط ومدبر عقلي ورب نوع حافظ بل هؤلاء الأعظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام وهيئاتها إلى تلك الأرباب ويقولون إن هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٤

غيرها ظلال لإشراقات معنوية في تلك الأرباب النورية كما أن الهيئة البسيطة لنوع كرائحة المسك مثلاً ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه. قالوا وانجذاب الدهن إلى النار في المصباح لما تبين أنه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو أيضاً لتدبير كلي من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لصنوبريتها ولغيرها. و هو الذي سماه الفرس اريدبهشت فإن الفرس كانوا أشد مبالغة في إثبات أرباب الطلسمات وهرمس واغاثاديميون وإن لم يذكروا الحجة على إثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وأرصادهم الروحانية وخلعهم أبدانهم وإذا فعلوا هذا فليس لنا أن ننظرهم كما

الأجسام إنما هي لنقص في جوهر النفس يستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الإبداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكمال المفارق التشبه بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له- والذي ينوع الجسم ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك ظاهر لمن له أقل حدس. و الجواب أنا وإن نساعدكم في إثبات هذه الصور العقلية المفيضة لهذه الأنواع الجسمية كما مر من كلامنا في مباحث الماهية وقد ذببنا عن إثبات المثل النورية الأفلاطونية- وأحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه. إلا أنا نعلم مع ذلك ضرورة أن تلك الآثار إنما تصدر من الأجسام التي قبلنا أو من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن بها مباشر لحركاتها آثارها فإن الإحراق يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الأرض إلى غير ذلك فلو لم يكن في هذه الأجسام إلا الهولى والصورة الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الأجسام.

كيف والشيخ الإلهي ممن قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على أن المفارق الصرف لا يمكن أن يكون محركا للأجسام على سبيل المباشرة أي الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية كنفس المعلم التي يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقربا إليها وتشبها بها بها بها. و بهذا الأصل حكموا بأن حركات الأفلاك كما لا بد لها من مباد عقلية هي الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٦ غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هي قوى وطبائع مزاولة لتحريكها على سبيل التجدد والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وليحصل أمر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض.

فلا بد أيضا في الأجسام من أمور تتفعل من تلك المبادي المفارقة وتفعل في الأجسام المادية وما هي إلا القوى الانطباعية أو النفوس النباتية أو الحيوانية

وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت
فصل (٣) في إثبات الصور الطبيعية من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة
بيانه أنا نعلم بالضرورة أن في كل نوع من الأجسام أمرا غير الهیولی
والجسمية- مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو إما أن يكون
عرضا أو جوهرًا- والأول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه ومثل
هذا المقوم يكون صورة كما مر إذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن
الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون أن يتخصص نوعا من أنواع الجسم.
فإننا لا نقدر أن نتصور جسما لا يكون فلکا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا-
فلا يوجد الجسم المطلق إلا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص
والمقوم للجوهر جوهر لأنه سبب وجوده الخاص والسبب أولى بالجوهريّة من
المسبب لأن الوجود يتعدى من الأول إلى الثاني فيكون المخصص للجسم
المطلق نوعا جوهرًا قطعاً.

فهو إما حال في المادة أو محل لها والثاني باطل بالوجدان ولانقلابه
إلى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة في الحاليين على ضرب من البقاء
فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب والاعتراض عليه من
قبل الرواقين من وجوه من الأبحاث
الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٧
البَحْثُ الْأَوَّلُ

أن الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة إلى المخصصات التي
سميتموها صورة بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه عنها بعد أن يسلم أن لها
ماهية وإنية حتى يناع في أنها هل هي جواهر أو أعراض فإن الكلام في
أصلها طويل غير منجح لأن استحالة الخلو لا يدل على جوهريتها وافتقار
المحل إليها في التقوم الوجودي أ ليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما
وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ولا يخلو عن وحدة وكثرة والتزمتم
بعرضيتها.

و هاهنا أبحاث مترادفة على طريق الأسئلة والأجوبة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٨
قال س مخصصات الأنواع تابعة للمتخصص الذي هو النوع مع أن
التخصيص بها- ج فيلزمكم في صور الأجسام مثله- فنقول هي تابعة
للماهية الجسمية وتخصصها بها كما ذكرتم في مخصصات الأنواع.
س الماهية النوعية في نفسها تامّة.
ج فكذا يقال في الجسمية فإن استدللتم على عدم تمامية الجسم باحتياجه إلى
مخصصات فالإنسان أيضا غير تام لحاجته إلى الأمور المخصصة.
س لو فرض الإنسان نوعه منحصر في شخصه ما احتاج إلى مميز.

ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج إلى مميـز.

س كان لا بد للجسم «١» من أن يكون في مكان أو وضع أو حيز. ج إذا فرض الإنسان وحده أو الشجر أو نوع آخر جسمي لا بد له أيضا ضرورة من كونه على وضع وجهة ومقدار ثم إذا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان أو وضع إن كان هناك امتناع ففي انحصار الأجسام في جسم واحد وكذا الكلام في نوع كالإنسان والشجر. س لا مانع للإنسان بما هو إنسان من أن يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد وإن كان يمنع مانع فهو خارجي. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٦٩ ج هكذا يقال في الجسم بعينه بما هو جسم. س الأمور المخصصة للنوع يعرض عن أسباب خارجة وأمور يتفق ولا يتقوم بهـا حقيقة النـوع. ج ما فرضتموه صورا أيضا يلحق الأجسام أو الهيوليات بأسباب خارجة فإن الهيولى لا يقتضي أن يكون ما فرضتموه صورة مائية أو هوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لأمر خارجة وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها. س هي مقومة لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع.

ج كل الكلام في أنكم بما ذا تبين لكم أن المخصصات التي سميتوها صورا مقومة لوجود الجسم إن كان بالتخصيص فكذا يقال في مخصصات الأنواع ثم إذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم أن تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود إنه يحتاج إلى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولا للتمييز - ما لم يثبتوا أن المميز فصلي أو خارجي إلى هاهنا كلامهـ.

مخلـص عرشـي إن التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم أصل يبتني عليه الجواب وهو أن

لواحق المادة على ضربين ضرب منها ما هي كمالات يستكمل بها المادة ويتوجه إليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية الأرضية صائرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي والمقدار والوضع وغيرها. و كذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة الحراكة كمال أتم وأفضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الأقرب واستكمالها جسما ناميا أمرا خاصا أكمل وأشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على علو الأجسام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٠ عموما من التشكل والحيز والتقدير والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الأجسام النباتية خصوصا من النمو والتغذي والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من المشي والشهوة والغضب والأكل والجماع وغيرها. و هلم إلى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا يوجد في غيره- والضرب الآخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح أن يكون غايات أخيرة ولا متوسطة للطبيعة بل يكاد أن يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص.

فإن مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير أن يصير أمرا مخصوصا فهي مكثرات العدد لا محصلات الأنواع وتكثيرها لأعداد الإنسان وأعداد الفرس مثل تكثيرها لأعداد الجسم وأعداد النبات والحيوان. فالضرب الأول عندنا وعند المعتبرين من المشاعين هي المسماة بالصور النوعية- والطبائع الجسمية. و الضرب الثاني هي العوارض الخارجية والأولى لكونها متقدمة في الوجود

و هو من جهة كونها أجزاء لماهيات الأجسام الطبيعية المحصلة.
تقريره أن الصور إذا تبدلت في الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست
الصور أعراضا إذ الأعراض إذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء فما
يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهرى بما هو يكون جوهرًا لا
عرضًا وإلا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض.
و البحث عليه نيابة عن القدماء الذاهبين إلى عرضية كل ما يحل في غيره-
أن من الأعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فإن الحديد قبل أن يحصل
فيه هيئة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٢
السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو بحد الحديد.
ثم إذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل أنه ما هو لا يجاب بأنه حديد بل بأنه
سيف ولا يحصل فيه إلا الأعراض «١» كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا
الطين إذا جعل لبنات وبنى منها بيت لا يجاب بأنه طين بل بأنه بيت ولم
يحدث فيه إلا اجتماع وهيئات وهي أعراض فقد علم أن تبدل الحدود لا
مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا.
و لا يجوز لأحد أن يقول هذه الهيئات جواهر لأنها خروج عن الفطرة ولا أن
مجموع الأعراض يصير جوهرًا بعد الانضمام وهل كان الثوب الذي اتخذ من
القطن إلا قطنًا أحدثت فيه هيئات بالفتل والنسج فإذا سئل بعد صيرورته ثوبًا
أنه ما هو لا يتأتى أن يقال إنه قطن بل إنه ثوب وعلى هذا القياس أمثاله
ونظائره.

فعلم أن من الأعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا
مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا فسقط الاحتجاج بهذا
الطريق

بحـث آخر

ثم إن الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وفي خاصية كل

منهما- لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله وأما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا وما حل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوها فلا يوجب هذا المعنى فإن ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكر هاهنا. فإن الحال لا يجوز أن يكون مقوم حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزء الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٧٣ ما يحله والمعقول من ماهية المحل غير المعقول مما هو من أحواله فليس كون المحل مفتقرا إلى ما يحل فيه من الصور إلا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام إلى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل إلى بعض ما يحله واستغناؤه عن الأعراض هل هو بمجرد التخصيص وعدم الخلو واللزوم أو بأن ماهية المحل ناقصة الوجود- يحتاج إلى مكمل جوهرى رجوع إلى الموقف الذي سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا. هذا ما للذاب عن الأقدمين أن يبحث مع أصحاب جوهرية الصور الطبيعية- من المشاءين في هذا الموقف ولنؤخر ما عندنا من الجواب إلى أن نقرر مسلكا آخر في هذا المطلب قريب المأخذ إلى هذا المسلك استدلالا وبحثا وجوابا.

و لنذكر البحث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير إلى الجواب المناسب لأصحاب الأذهان البحثية. ثم نرجع إلى ما أَرانا الله من برهانه وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهر نبذا منه ولا نستحي من قول الحق وإن كان فيه حيد عـدـن المشهور

فصل (٥) في إيراد منهج رابع في هذا المرام

و هو أن هذه الأمور أجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا ماهية النار ليست مجرد الجسمية بل ماهيتها مركبة من جسم وأمر آخر

و في الجملة لا يصح لك أن تثبت أن جزء الماء جوهر إلا بأن تثبت
أن الماء من جميع وجوهه جوهر لا بأنه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم أن
جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر وإنما يمكنك أن تثبت أن الماء من
جميع وجوهه جوهر إذا ثبت جوهريّة آحاد الأجزاء.
فقد أثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت إلا به.
هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الأقدمين ذكرناه بعبارة إذ لم
أجد فائدة في تغيير العبارة إذا كان المقصود تأدية المعنى بأي لفظ كان
فإن ذكر مــــــــــــــــــــا و عـــــــــــــــــــــدنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٥

فى الجــــــــــــــــواب إن شــــــــــــــــاء الله تعالى

فصل (٦) في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين

اعلم أولاً أن من الأمور المتقررة في مدارك المحققين أنه لا يجوز أن يتحصل
حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لا صناعية كالبسائط الأسطقسية والمركبات
الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها التي
حصلت من تغيرات المادة وتطوراتها بعزل وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين.

لما تقرر أن الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة إما جوهر أو
كم أو كيف أو غير ذلك وأما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرًا ولا كما
وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس أمرًا واحدًا بل اثنين جوهرًا وكيفًا.

و أما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجدا ثالثا يكون له علة
مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية هذا وغاية ذاك لا بمجرد
تسمية أو اعتبار كما أن المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات
اجتماعية وفواعل عملية- وغايات تصنعية لأعراض عرضية اعتبارية.

ذات ما جوهرية وعرض ما لم يكن مجموعهما من مقولة أخرى ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز أن يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات.

اللهم إلا بالعرض فإن الإنسان وإن صدق عليه حيوان وأبيض وطويل وقائم- وغيرها إلا أن مقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس واقعا تحت مقولة أخرى إلا لأمر عارض فيكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٦

الكم عليه لأجل الطول الذي عرض له قولا بالعرض.

فكذا قول الكيف عليه لأجل عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات- فهو وإن كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول أفرادها فيه لكن ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه إلا الذي دخل في قوام ماهيته الوجدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هي وإنما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري ووحدانية طبيعية.

إذا تقرر هذا فنقول لا شك أن الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة متحصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل- وهي غير حالة في موضوع فيكون جوهرها واحدا غير بسيط الحقيقة لأنها متقومة من جسمية مشتركة فيه جميع الأجسام ومن أمر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الأمر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة أخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ائتلاف طبيعي واتحاد نوعي بل مجرد اجتماع.

الإنسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلي.
فيجب أن يكون للنار جزء مختص جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة
النوعية وكذا الماء والأرض والفلك والشجر والحيوان بل يجب أن يكون نسبة
الصورة إلى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل إلى الجنس من حيث يكون
نسبته إليه - نسبة الكمال إلى النقص فكما أن ماهية المعنى الجنسي تكمل
بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة.
و لهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشيء ينبغي أن يكون من جنسه
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٧
لا خارجا عن جنسه وكمال الجوهر ينبغي أن يكون محصلا لجوهريته ويكون
أقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعاً له.
و إنما قلنا يجب أن يكون نسبتها إلى الجسم نسبة الفصل إلى الجنس لأن
تلك المخصصات إنما هي مباد لفصول ذاتية لأنواع الجسم وهذا أمر مقرر
عنهم.

كما مر من أن الجنس والفصل مأخوذان في الماهيات المركبة من المادة
والصورة الخارجيتين والأجزاء المحمولة إنما تكون محفوظة الحقائق في الذهن
والخارج كما مر فى مباحث الوجود الذهني.
فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول أما قول من قال فى أحد المنهجين أن ما لا
يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما تبدل فهو عرض ليس مراده فى أي
موضع كان على سبيل العموم والكلية حتى لو فرض ماهية كالسواد مركبة
من جنس وفصل - يكون كلاهما عرضين كاللونية وقبض البصر.
فإذا سئل عن السواد فأجيب بأنه لون قابض للبصر وإذا سئل عن غيره من
الألوان فأجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرًا بل غرضه
أن كل ماهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع ذلك تكون واقعة تحت مقولة
الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة.

فإذا أردنا أن نعلم أن الصفة مقومة له أو غير مقومة له ننظر أ يتبدل بتبدله جواب ما هو أم لا فإن تبدل فهو جوهر لا محالة وإن لم يتبدل فهالأمر حال مثل المقدار والوضع بالقياس إلى الجسم وما يقوم به فإنه يرتفع بارتفاعهما الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة.

فلهذا لا يؤثر مثل هذه الأمور في القوى والصور والأعراض الموجودة في الجسم كما لا يؤثر فيه إذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر.

أ ولا ترى أنه إذا عدم المقدار أو الوضع أو الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه أو العرض الموجود فيه وإذا عدم نصف المقدار عدم نصف السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس إذا عدم السواد عدم الحركة ولا إذا عدم نصفه عدم نصفها

تأليف عرش

و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا أن الوحدة في بعض الأشياء عين الانقسام كالعدد أو عين قبول الانقسام كالزمان والمقادير فإن حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم إلى الوحدات لا أمر يعرضه الانقسام إليها وحقيقة الزمان كما سيجي ء نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية- التي لها قوة الانقسام وفي بعض الأشياء تغاير الانقسام سواء ينافيها أو يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة وإلا لكان عددا فالأول كالواجب الوجود وكالعقول- وكنفس جهة الوحدة والثاني كالأشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص.

فالفلك والحيوان مثلا لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة أو بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا وجهة نفسية أو عقلية بها لا تقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما

فالفلك من حيث

فلكيته التي تمامه لا يصلح لأن يصير فلكين أي تصوير النفس ذا نفسين والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لأن يصير حيوانين أعني ذا ذاتين وإنما صار جسمية كل منهما قابلة لأن يصير جسمين لأن بمجرد الجسمية لا يصير شيء ذا حقيقة تامة لأن وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتتمامها عــــــــــــــــــــاين النقصــــــــــــــــان.

و من هاهنا علم أن الجسم بما هو جسم كالجنس وأما الصور الطبيعية فهي أيضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة إحدى الجهتين على الأخرى.

فكلما كانت أنزل مرتبة وأشد إلصاقا بالجسمية وأقرب درجة إلى المادة الأولى- وأبعد وجودا عن وجود الفاعل الأول فهي أقبل للكثرة والانقسام وأبعد عن التمام- وكلما كانت عكس هذه الأوصاف عليها أغلب فهي أقبل للوحدة وأقرب إلى التمام وأمنع عن قبول الخرق والاتيام وألصق بعالم الصور المجردة عن الأبعاد والأجرام- وكذلك حكم الأعراض والكيفيات فإن بعضها أبعد عن الوحدة والتمامية من بعض- فإن السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة إذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتمامية بحسب الواقع وأما فيهما فليس شيء من الوحدة والتمامية إلا بحسب المقايسة والاعتبار.

فالموجود من الشكل في كل جزء من أجزاء الجسم المشكل جزء منه وتمامه موجود في كلية الجسم وكلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من أجزائه وليس كذلك حال مثل السواد «١» والبياض.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٩٠

و أما القوى الجسمانية فإن كان لها تمام ومعنى زائد على أنها قوة في الجسم- فإنها موجودة في كلية الجسم وأما أجزؤها ففي أجزاء الجسم فالنفس من حيث إنها قوة في الجسم فلها أجزاء بحسب أجزائه الشريف من أجزائها في الشريف من أجزاء الجسم كالقلب والدماغ والخسيس من أجزائها في الخسيس من أجزائه كالعقب والعجز.

هذا إذا اعتبر الأجزاء المختلفة للبدن وأما إذا اعتبر أجزأؤه المتشابهة المقدارية فليس بإزائها من النفس إلا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكأنها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض أو ما هو كالألة للطبيعة وهو الميل فإن تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الأجسام ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدأ فصل أخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم سائر القوى والكيفيات. و أما النفس من حيث إنها أمر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن أنها قوة في الجسم أو مباشرة لتحريكه أو تدبيره فليست هي ذات تجز من هذه الحيثية- ولا لها أجزاء في أجزاء الجسم لأنها ليست ناقصة كأجزائها أو قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي أمر منقسم بانقسامه فما أشبه حال النفس بأمر مركب من مادة وصورة أو حيوان متألف من بدن ونفس لأنها ذات جهتين إحداهما قوة سارية في البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعية والأخرى غير سارية فيه كالمفارقة

فهذا حال النفوس المجردة الذوات وأما غيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة- كالنباتات ورب حيوان كالحيات إذا جزي بقسمين توجد في كل واحد من قسميه- قوة محركة حساسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض الأشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٩١ فصل (١٠) في الإشارة إلى نحو وجود الأشياء الكائنات

قد علمت مما سبق بعض الأسباب القريبة لوجود الأمور الطبيعية وهي المادة الأولى والصورة وانجر البحث في تلازمهما إلى إثبات السبب العقلي الفاعلي للأجسام- وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية إثبات الغايات العقلية وهما سببان قاصيان لوجود الكائنات التي هي تحت

السماويات فلو كان وجود هذه الأشياء على وجه يصح حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة إلى سببين مفارقين - لكنت سبيلها أن يبقى ويدوم ولكنت على تمامها اللائق في أول تكونها فكان أولها عين آخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور - متفاسدة الكيفيات الأولية وكل مادة لكونها قوة قابلة. فإن من شأنها أن يوجد لها هذه الصورة وضدها صار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته فالذي له بحق صورته أن يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي له بحق مادته أن يتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجوده الذي كان لها وإذا كان لا يمكن أن يوفى هذان الحقان معا في وقت واحد إذ لا يمكن أن يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد.

بل نقول إن جميع صور الموجودات التي في هذا العالم كانت في العالم العقلي بإبداع الواجب تعالى إياها كما ستعلم وقد مرت الإشارة إلى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان وجود الفاعل الأول يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم - لأنه من التوابع المتأخرة على سبيل الفيض وكان إيجادها في المادة على سبيل الإبداع مستحيلا إذ هي غير متأتية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة - فقدر بلطيف حكمته حركة دورية وزمانا غير منبث ومادة مستحيلة من صورة إلى صورة ولزم ضرورة أن يوفى هذه إلى مدة وذا إلى مدة فيوجد هذه ويبقى مدة ما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٩٢ محفوظة الوجود.

ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فإنه ليس وجود أحد الضدين أولى من وجود الآخر ولا بقاءه أولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء.

و أيضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر ويكون

عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى صاحبه فالعدل في هذا أن تؤخذ مادته فتعطى لذلك ولذلك أن تؤخذ مادته فتعطى لهذا وتتعاقب المادة بينهما فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائما على أنه واحد بالشخص كـ _____ قـيـل شـعـرا-

از آن سرد آمد این کاخ دل آویز که چون جا گرم کردی گویدت خیز فجعل بقاء الدهر على أنه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الأولى والحركة الأولى والزمان الذي بها وجود هذا العالم فإن لكل منها وحدة كوحدة الجنس وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في أن يوجد إلى أشخاص بعد أشخاص فيوجد أشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها أشخاص آخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقام الأشخاص السالفة أشخاص آخر أيضا من ذلك النوع وعلى هذا المثال إلى ما شاء الله وأراد فصل (١١) في الإشارة إلى الصور الأول وما بعدها وإلى نحو بقاء الفاسدات منها أن من الصور ما هي أسطقسات. و منها ما هي كائنة عن اختلاطها فمن هذه ما هي عن اختلاط أكثر تركيبا. و منها ما هي اختلاط أقل تركيبا. و أما الأسطقسات فإن المضاद المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط إذ كان لا ضد له في جملة جسميته وأما الكائن عن امتزاج أقل تركيبا فإن المضادات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٩٣

التي فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاद المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلفه إلا المفسد من خارج فصار المفسد له أيضا من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاط أكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات فيه أظهر وأقوى المتضادات في ذاتها قويه قويه.

و أيضا لما كان حصولها من أجزاء وأبعاد غير متشابهة لم يتمتع أن يكون منها تضاد وتفاقد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فإنه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء والحجارة فإن هذين وما جانسهما إنما يتحللان من الخارجيات فقط وأما غيرها من النبات والحيوان فإنها تتحلل من أشياء متضادة لها من داخل وأشياء مضادة لها من خارج. فلذلك إن كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بأن يبقى صورته مدة ما أعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن إلا بأن ينجذب إلى جسمه جسم آخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته- التي كانت له ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الأجسام لصورها قوى أخرى هي الغذائية وما يخدمها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الأجسام يجتذب إلى نفسه شيئا ما مضادا له فينسلخ عنده تلك الضدية ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها إلى أن ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة أن يرد مثله فيتلف.

فبهذا الوجه ينحفظ الأجسام من المتلف الداخل وأما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها فيه كقوة النشو في النبات يخرج الأوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الإرادية في الحيوان وبعضها من خارج جسمه متصلا كان أو غير متصل أما المتصل فكالأوراق للنبات وكالشعور- والمخالب والأظفار والأنياب للحيوانات وأما المنفصل فكالألبسة والآلات الحروب للإنسان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٩٤ و كـ البيوت والمسكنات للحيوان. ثم إذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا يبقى إلا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في أن يقوم مقام ما تلف من الأشخاص أشخاص أخرى يدوم بها

الواحد النوعي إلى قوة أخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد لينحفظ بها وبأمثالها النوع يقال لها القوة المولدة ولها أيضا خواص ومعينات ليس هذه مقام تفاصيلها وموعد مباحثها عن ذي قبل إن شاء الله الحكيم

الفصل من الختام

في أن نحو وجود الأجسام الطبيعية ليس إلا على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير دوام ولا بقاء وكنا قد أحكمنا بنيان هذا المطلب وأوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل وأحكامهما وأحكام الحركة والسكون ونحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل إثبات الحركة في الجوهر - والذب عن الاشتداد الجوهر في الجواهر المادية لكننا نريد أن نذكر هاهنا نمطا آخر من الكلام ما فيه زيادة توضيح وتأكيد لهذا المرام إذ فيه غرابة عن ما ارتكز في أذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من أن الفلسفة كأنها توجب القول بقدم الأجسام سيما الأفلاك والكواكب وكمالات العناصر.

فلأجل ذلك أساءوا الظن بأعظم الحكماء السابقين فنسبوا إليهم القول بتسرد الأفلاك ونحوها نعم هذا الطعن يتوجه إلى متأخريهم لقصور أنظارهم وعدم صفاء ضمائرهم وخواطرم كل الصفاء.

فالذي وصل إلينا من مآثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من أن مذهبهم قدم العالم وتسرد الأفلاك كما ستطلع عليه من أقوالهم سنذكرها

ففي هـ هذا الفصل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٩٥

فصل (١) في هـ لامعة عرشية

قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام أن إدارة الأفلاك وتسيير الكواكب وجريان

العالم على ما هو به إنما الغرض به أن يكون العالم كله خيرا وسعادة وأن أصل الإبداع والإيجاد جود البارئ ورحمته وإيصال كل شيء إلى كماله ومنتهاه وتحريكه إلى غايته ومنه وإبلاغ السافل إلى العالي وتصوير كل مادة بصورتها اللاتقة بها وتصيرها أفضل ما يتصور في حقها. فكما أن بلوغ المتحرك الطبيعي إلى حيزه سكونه وكذا بلوغ الطبيعة إلى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس إلى درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كما أن البارئ نهاية العقل وما دونه فعند ذلك الراحة الدائمة والطمأنينة التامة والخير العظمى.

و هذا هو الغرض الأقصى في بناء العالم وتحريك السماوات وتسيير الكواكب والأجرام وسائر الاستحالات والانقلابات وفي إنزال الملائكة والرسول ع- من السماء بالكتب والوحي والأنباء أعني أن الغرض كله أن يصير العالم كله خيرا- فيزول منه الشر والنقص ويعود إلى ما بدأ منه فيصير لاحقا آخره بأوله وعاطفا نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيامة الكبرى وينمحق الشر وأهله وينقرض الكفر وحزبه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الأقصى والمعرفة العظمى.

فظهر من هذا البيان أن الأجسام وطبائعها وقواها كلها عرضة للدثور والفناء ولا حظ لها من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٩٦ سر آخر في تلاشي عالم الطبيعة ودثوره وفنائه. إن أصل اللذات الحسية والأنوار والألوان المبتهجة والروائح والطعوم اللذيذة والأصوات المطربة كلها الموجودة في الطبيعة من إفاضة النفس عليها بإذن الله سبحانه وإليه مساقها ومعادهها. و لأجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها إليها بقواها الحسية-

ويتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المتصرفة والمتخيلة فكل ما بقي في الطبيعة فهي في النفس- تنزلت إليها غير أن الطبيعة شوشتها وكدرتها لما مازحتها واختلطت بها إذ كانت دونها في الرتبة «١».

وقد مر بيان أن الوجود الجسماني ممزوج بالأعدام ومختلط لبه بالقشور وصفاه بالكدر فسميت تلك الشوائب المكدره شرا ووبالا لما كانت معوقة للخيرات- وحصلت من ذلك الأشياء المتضادة المخالفة بعضها لبعض من الشرور والنقائص والآفات والمحن وسائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي وهو بجملته عالم الكون والفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الأفلاك أو على نعت الانفصال الانفكافي كعالم الأسطقسات والمركبات وكل كمال ولذة في هذا العالم فأصله في عالم آخر وهو هناك على وجه أتم وأقوى وأشد وأعلى وألذ وأصفي.

و كيف يتوهم متوهم أن اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص -
ومعدومة في المحل الفاضل وإذا كان الأمر كما وصفناه فكل شيء يعود
إلى أصله وكل ناقص يتوجه ويرجع إلى كماله وكل سعيد ينقلب إلى أهله
مسرورا وكل شقي يتعذب مدة بشقائه ويتبدل عليه جلوده نضجا بعد نضج
حتى يصعد إلى دار النعيم أو يهوي إلى مقره في الحميم فأما مَنْ طَغَى وَآثَرَ
الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى - وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ
عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٩٧

س ر ر آخر

قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه وأوضحنا برهانه أن الطبيعة الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئاً فشيئاً ولو نظرت إلى أحوال نفسك وكل ذي نفس ظهر لك أن شأن ما يتصرف فيه النفس من الطبائع والقوى والأجرام أن تذوب وتذبل ويتحلل ذاتها وصفاتها على التدرج في خدمة النفس وطاعة الأمر الأعلى.

و هكذا شأن كل سافل بالنسبة إلى العالي ودأب كل فرع بالنظر إلى أصله-
وكل معلول بالقياس إلى علته.
ثم لو تأملت قليلا لوجدت أن النفس التي وقعت لها أدنى ارتفاع عن مقام
الطبيعة ودرجة الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة في
الرجوع إليها لأنها مجبولة في محبة البقاء والتفاخر على أتم الحالات ولو لم
يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل
الحيوانية يشتهي أن يكون أمير نوعه وسلطان بلده ورئيس أهله.
و هذا شيء مركوز في جبلة كل ذي نفس أعني الارتقاء إلى مرتبة العقل
واشتياقها إليه أكثر من اشتياقها إلى مرتبة الحس والطبيعة وسائر الأشياء
الدنية والشهوات الحسية إن لم يعقها عائق ولم يخرجها مخرج عن فطرتها
الأصلية إلى فطرة الطبيعة وما دونها.

فإذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها إلى ما فوقها
إذا كانت معالي الأمور أشبه إليها كما أن سفسافها ونقائصها أشبه بالطبيعة
فالنفس إذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة من التجدد والزوال والبقاء
كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل.
فبهذا الاجتهاد الغريزي إذا وصلت إلى مرادها وهو مقام العقل تخلت عن
الطبيعة واتحدت بالعقل.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٩٨
و قد علمت أيضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس أن النفس إذا
انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لأن هذا
من سخيף القول كما مر بيانه غير مرة فإذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة
بطلت الطبيعة ودثرت لأن قيامها بالنفس كما أن قوام النفس بالعقل وقوام
الكل بالحي القيوم ولأجل أن قوام الطبيعة بالنفس وكأنها كانت تحس بالفناء
والاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس إليها ومتروقة في عينها حائلة
بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة أن يبطل ويضمحل.

و هذا أيضا لحكمة ومصلحة من الله في اشتغال النفس برهة من الزمان -
لتدبير عالم الطبيعة إلى أن يقضي الله أمرا كان مفعولا فإن قد ثبت بالبرهان
المأخوذ- من العلة الغائية أن جميع عالم الطبيعة دائر هالك.
وهم وتعليم. مكان المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول
تلك الصفة فيه لزم الدور وهو محال.
أقول فيه نظر من وجهين أحدهما إن تلك الصفة يمكن أن يكون جزء من
العلة أو معدا أو شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضرورة.

و ثانيهما إن حصول تلك الصفة وإن لم يتحقق إلا عند كون المتمكن
في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة لا بحسب السببية والتقدم والفرق
بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة ما دام الوصف والمشروطة
بشرط الوصف- والثانية أخص من الأولى والأعم لا يستلزم الأخص فإن كل
كاتب يحتاج إلى حركة الأصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية على
ذلك الوقت بأسبابها المؤدية إليها في ذلك الزمان وليس أن الكتابة أوجبت تلك
الحركة بل العكس أولى فإن وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في
الـ

فصل (٣) في تتمّة أحوال الأيـمن
فمنها أنه يعرض له التضاد
فإن الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز
وهما أمران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في
آن واحد وصح تعاقبهما عليه فهما متضادان.
و منها أنه يقبل الأشد والأضعف
لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الأيـمن - فإن كون شيء في مكانه لا
يكون أشد من كون شيء آخر في مكانه لأن مفهوم الحصول في المكان لا
يقبل الشدة والضعف بل إنما يقبل الجسمان الأشد والأضعف بحسب طبيعة
نوعية لمكانها كالفوق أو التحت أو فيهما [غيرهما] كالجسمين إذا كانا في

الفوق وأحدهما أعلى من الآخر أي كان أقرب إلى الحد الذي هو المحيط
فهو أشد فوقية من الآخر.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢١٩
فقد ثبت من هذا أن الأشد والأنقص لم يتطرق إلى نفس الأين بما هو أين-
بل إلى نوع منه وهو الفوق أو التحت ولكن ليس كما زعمه صاحب المباحث
أن ذلك الأشد والأضعف إنما هو في إضافة عارضة للأين وهو الفوقية
والتحتية لما مر من أن الإضافة ليست قابلة للأشد والأضعف لذاتها
فصل (٤) في حقيقة متى وأنواعه
من جملة ما عد من المقولات متى

و هو كون الشيء في زمان واحد أو في حد منه فإن كثيرا من
الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ولا يقع في الأزمنة مع أنه يسئل عنها بمتى
كالوصلات والمماسات وسائر الأشياء الواقعة لوقوعها في أمر له تعلق ما
بالزمان «١» وحال هذا الكون بعينه حال ما قبله وأمر متى العام والخاص
باعتبار كون الشيء في زمان مطلق أو زمان خاص أو [زمان] شخص.
فمنه ما هو متى حقيقة في
و هو كون الشيء له زمان مطابق له لا يفضل عنه-
و منه ما هو ثان غير حقيقة في
و هو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في أول اليوم أو في الشهر أو
في السنة أو في القرن أو في زمان الإسلام أو في الزمان مطلقا على قياس
ما مر في الأين والفرق بين البابين أن الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه
الكثيرون.

و أما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد
فإن عدم الشركة في المكان الحقيقي إنما يصح القول به مع وحدة الزمان
حقيقة فكذا مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الزمان الحقيقي فكما
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٠

أن لكل متمكن أينما يخصه فكذا لكل حادث متى يخصه ولا تكون مشتركة بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان والمكان أسوة بالآخر. ثم قالوا إن الأمور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات لا متى لها من حيث جواهرها بل من حيث حركاتها وجواهرها في الزمان بالعرض.

أقول إن وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا بعض الكميات والكيفيات والأوضاع والأيون التدريجية الوجود لها أكون تدريجية والحركة عبارة عن تدرج واقع في الكون لا الكون التدريجي فهي معنى نسبي إضافي وقد مر أن المعنى الإضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان والأشد والأنقص إلا بالعرض فالمتى إنما يلحق أولا وبالذات لتلك الأكون والوجودات- وثانيا لمهياتها وأما الحركة فلا تدرج لها بل هي عين التدرج فلا متى لها بالذات بل بالعرض. و اعلم أن من اقتصر في تعريف الزمان أنه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كل حركة في العالم العنصري أيضا زمانا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر وهو أن يوجد في الحد مقدار حركة الفلك أو حركة لا تتقطع أو أظهر الحركات أو أسوأ رعاها أو أشدها

فصل (٥) في الوضعية

و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة

كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لأن النسبة وإن كانت واقعة بين أجزائه لكنها من باب الإضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هـذه النسبة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢١
هو الوضع كما مر.

و قد مرت الإشارة أيضا إلى أن هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة وهو كون الشيء مشارا إليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم- فإن هذا الوضع يعتبر فيه نسب الأجزاء إلى الحاوي والمحوي والجهات الخارجة والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن الذي ذكروا فيه من كون الشيء بحيث يشار إليه أنه أين هو مما يتصل « ١ » به اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط- فإن هذا الأين لو كان أيننا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فإن الأجزاء ليس لها أين بالفعل وليست أيونها مما ينضاف بعضها إلى بعض- على وجه يقال لبعض منها أنها أين هي من الآخر.

و لو فرق بينهما بأن أحدهما للمقدار والآخر للجسم الطبيعي فنقول إن الجسم الطبيعي إنما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمي ولو لا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار.

و الحق عندنا أنه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكم وأطرافه لأن مجرد كون الشيء كما أو مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك أو في الفوق أو في التحت أو جهة من جهات إنما ذلك شأن الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات- والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الإشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا وأطلقوا الحس وأرادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والنخن كلها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحس إليها إشارة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٢٢

إلا مع المادة بأن كان وجوده في المادة مصححا لقبوله للإشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فإن المقدار إذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذا نهاية مقدارية وذا أجزاء لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه

من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه ويتصور له أيضا شكل من غير أن يكون للشكل أيمن. و له أيضا سطوح وخطوط لها أوضاع بمعنى آخر وللخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الإشارة الحسية. و بالجملة فكما للعقل إشارة وللحس إشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية إشارة إلى المقادير وأطرافها غير تينك الإشارتين وللعقل وضع يختص بالعقليات والكايات وللخيال وضع يوجد للأشباح الإدراكية وللحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة أو للمقدار المنقسم في بعض الجهات لا كلها أو في الجسم المنقسم في جميع الجهات- والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الأخير وكذا الوضع الذي جزء المقولة- لا يوجد إلا في عوارض المادة.

فإن النقطة ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للإشارة الحسية والخط والسطح ما لم يقعا في المادة القابلة لم يكن أجزاءهما بحيث يصح أن يقال يعرض لبعض منها بالقياس إلى بعض أين هو من الآخر. ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون لا بالطبع و قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة- والذي بالطبع وبالفعل كوضع الأرض من الفلك فإن حيزيهما متمايزان بالفعل وأما الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فإن الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا وأما الذي بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحى إلى قطبها ونسبته إلى دائرة القطب ليست بالفعل إذ لا دائرة بالفعل فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف. أما التضاد فكون الإنسان رأسه إلى السماء ورجله إلى الأرض مضادا لوضعه إذا صار معكوسا والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٣

يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح.

و أما الشدة فكالأشد انتصابا أو الأكثر انحناء.

فإن قلت أ ليس قد مر في مباحث الكيف المختص بالكم أنه لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكمتم بأن استدارة الخط أو تحديب السطح لا يشتد ولا يضعف فها هنا كيف يحكمون بأن الاستقامة والانحناء يقبلان التفاوت مع أن هذه الصفات لا يعرض أولا إلا للمقادير.

أقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء وأمثالها إلى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة إلى تلك الأوضاع فالمستدير مثلا إذا كان مجردا عن المادة- لا يمكن أن يصير أشد استداره مع بقاء الموضوع إذ لا مادة هناك حتى يقبل التبدل- بخلاف ما إذا وقع شيء من الاستدارة والانحناء أو غيرهما في مادة مخصوصة لأنه يصير حينئذ واقعا تحت مقولة الوضع ويقبل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الأشد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك.

فاعلم هذا فإنه شيء يغفل عنه الأكثرون

فصل (٦) فى الجدة

و مما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط ب كله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتتعل- وينقسم إلى طبيعي كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص- وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقولة المضاف لا غير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٤

فصل (٧) فى مقولتي أن يفعل وأن ينفعل

أما الأول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيره غير قار الذات

ما دام السلوك في هذا التأثير التجديدي كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد.

و أما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيرا غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود. فإذا فرغ الفاعل من فعله أو المنفعل من انفعاله وبالجمله عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير والتأثر لا يقال إن هذا محرك وذاك متحرك وينتهي التسخن إلى السخونة القارة- والتسود إلى السواد القار فالتعبير عنهما بأن يفعل دون الفعل وبأن ينفعل دون الانفعال لأجل أن الفعل والانفعال قد يقالان للإيجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدد ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم منفعلا عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل «١» بل وجود يستتبع وجودا ويعرض لهما إضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى إضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعيين تحت الزمان. و أما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه وللمنفعل عند انقطاع تحريكه كالقطع في نهاية الحركة واحتراق الثوب بعد استقراره فهل تكونان من هـ ذين البـابين أم لا. فنقول هما من حيث تخصيصهما بأنهما في نهاية الحركتين يصح عددهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة وأطرافها الدفعية- وإذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين وقد يعرض في هـ اتين المقولتين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٥

التضاد والاشتداد.

و أما التضاد فالتبويض ضد التسويد والتسخين ضد التبريد كما أن البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة.

و أما الاشتداد فإن من الاسوداد الذي هو في السلوك إلى غاية ما هو أقرب إلى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد آخر وكذلك قد يكون

بعض التسويد- أسرع وصولاً إلى الغاية من بعض آخر منهما [منه] وهذا الاشتداد والتناقص غير الشدة والنقص اللذين في الكيف كالسواد فإنهما ليسا بالقياس إلى السواد نفسه بل بالقياس إلى الاسوداد الذي هو عبارة عن الحركة إلى السواد فإن السلوك إلى السواد غير السواد هذا ما قيل. و اعلم أن وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلى مرتبة- فإنه بعينه معنى الحركة ولا أيضاً وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والتحريك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي أو الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر فوجود السواد أو السخونة مثلاً من حيث إنه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجي آخر أو يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة أن يدفع ل أو أن ينفعل ل.

و أما نفس سلوكه التدريجي أي خروجه من القوة إلى الفعل سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما فصل (٨) في دفع ما أورد على موجوديتهما و قال صاحب المباحث في هذا المقام عندي أن تأثير الشيء في الشيء يسـ تحيل أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٢٦ يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر وكذا تأثر الشيء عن الشيء وهو قابليته- يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات القابل وذات المقبول.

أما التأثير فلو كان أمراً ثبوتياً لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها من مؤثر أيضاً فيكون تأثير ذلك المؤثر «١» في ذلك التأثير زائداً عليه فننقل الكلام إليه ويفضي إلى التسلسل وهو محال وبتقدير أن لا يكون

محالا فالإلزام حاصل وذلك لأنه إذا كان بين كل مؤثر وأثر واسطة هي التأثير حتى فرضت أمور غير متناهية مترتبة فلا يخلو إما أن يكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شي ء منها متلاقية. فإن تلاقى بمعنى أن يفرض مؤثر ومتأثر لا يتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثر - لا يكون تأثيره زائدا على ذاته وذات أثره فحينئذ لا يكون تأثير الأول في الثاني زائدا عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا أمور زائدة على ذواتها وذوات آثارها. وإن لم يتلاقى بمعنى أن لا يوجد هناك أمران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للمؤثرية إذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرا في ذات آخر وأما القابلية فلو كانت ثبوتية يجري الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما. قال فهذا برهان قاطع على أن المؤثرية والمتأثرية لا يجوز أن يكونا وصفين ثبوتين وستعرف في باب العلل أن المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا يلزم نفي الواجب الوجود تعالى شأنه أنه انتهى ما ذكره تلخيصا. أقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحكمة كمسألة الوجود وزيادته على الماهية وأن لكل ماهية نحو خاصا من الوجود والماهيات كما أنها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قـد يتحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٧

بوجود الآخر ضربا من الاتحاد وموجودية كل ماهية أو معنى في الخارج عبارة عن صدق حده على شي ء في الخارج كما ذكره الشيخ في إثبات نحو وجود المضاف في الخارج بأنه في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة أي كونه بحيث إذا عقل عقل معه شي ء آخر.

إذا تقرر ذلك فنقول كما أن كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر - أو الكم أو الكيف وغيرهما وكذا حدود أنواعها كحد الفلك أو الحيوان أو السواد أو السطح أو غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات وأجناسها

وأنواعها فكذلك يوجد في الخارج أمور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض حد الأخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية- دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية كالكلية والجزئية- ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا في السـ ذهن ودون السـ لوب والمعـ اني السـ لبية. و ذلك لأنه لا معنى لوجود شيء في الخارج إلا كونه بحيث يصدق معناه على شيء صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية. و أما الكلام في أن وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتأثر - ليكونا من الأعراض أو لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر. و لك أن تقول في بيان عرضيتهما بأن لكل من المؤثر والمتأثر على الوجه المذكور ماهية أخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلا أو منفعلا فإن السواد يمكن وجود نوعه في سواد لا يشتد أي لا يتحرك في سواديته فيكون اسوداده بأمر زائد على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع السخونة فيه فكون السخونة مؤثرة في شيء على التدريج أمر زائد على وجود السـ خونة. و أما قوله لو كان التأثير أمرا ثبوتيا لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودهـ ا مـ ن مـ وثر.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٨

فنقول إن بعض الصفات وإن احتاجت إلى مؤثر لكن لا يحتاج إلى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فإن الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذاتيات فلا يتخلل أيضا بين وجود الملزوم ووجود لازمة فإن الجاعل كما لا يجعل النار جوهرًا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع أن وجود الحرارة غير وجود النارية لأن النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما

نَحْنُ فِيهِ هـ.

فنقول التأثير التجديدي وإن كان أمرا موجودا في الخارج لكن من لوازم هوية بعض أفراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا يكون كونها مسخنة أمرا زائدا على وجود ذاتها الشخصية وإن كان زائدا على ماهيتها ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصية قد لا يكون مفتقرا إلى جاعل آخر غير جاعل الذات بل ولا إلى جعل آخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولانتم الهوية كلائم الماهية غير مفتقر إلى جعل مستأنف غير جعل تلك الهوية فنثبت أن كون التأثير التجديدي - موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج إلى تأثير آخر ولا إلى مؤثر آخر. و كذا قوله فيكون تأثير المؤثر في ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم إذ لا يلزم من كون التأثير التجديدي الذي هو من مقولة أن يفعل أمرا زائدا على ذات المؤثر أن يكون التأثير الإبداعي أمرا زائدا على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه إضافة الفاعلية والإبداع ووجود الإضافات قد علمت أنها غير مسـتـقلة فـي الخـارج

الفن الرابع في البحث عن أحكام الجواهر وأقسامها الأولية فإنها من عوارض الموجود بما هو موجود فحري بها أن يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر إلى خصوصيات الأشياء وفيها مقدمة ومطالـب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٢٩
أما المقدمة ففي بيان ماهية الجوهر والعرض وأحوالهما الكلية وفيها فصول
فصل (١) في تحقيق ماهيتهما

اعلم أن مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة
بـالعرض.

فمثال الأول قولنا الإنسان حيوان فإن الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة.

و مثال الثاني زيد أعمى وزيد أبيض فإن الوجود المنسوب إلى زيد بعينه- ليس منسوباً إلى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدماً أو وجودياً وتلك العلاقة أن يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه أو قائماً به فالوجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض وهذا النحو من الوجودية غير محدود فلنعرض عنه ونشتغل بالوجود بالذات. فنقول قد علمت أن كل موجود إما أن يصح أن يقال إن إنيته ماهيته بمعنى أن لا ماهية له إلا الوجود الصرف الذي لا أتم منه أو لا يصح فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده وأوصافه الكمالية وأحكامه الوجودية- وكلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته بالمعنى الذي سلف منا ذكره أي ليس وجوده بذاته بل بغيره فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لأن هذا الموجود- لا يخلو إما أن يكون في محل أو لا يكون والمراد من كون الشيء في المحل أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقه عنه. وقد أشكل على القوم هاهنا تفسير كون الشيء في محل واستصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك والتشابه بين معاني كثيرة كما نقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الأجزاء وفي العام وفي الخاصي الخصيب وفي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٣٠ الراحة وفي اللفظ فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل وليست نفس الإضافة مما يصلح أن يكون مراده بلفظة في وإلا لصدقت على معنى مع ومن وعلى غيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الأبوة والبنوة وغيرهما.

و تخصيص الإضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره وإن أخرج المعاني الاسمية- إلا أن الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول وتقليل الشركاء إلى حيث يشمل المعاني المستعملة فيها لفظة في ويخرج الأغيار

وكما أن كلا من معنيي متى والأين - مما يستعمل فيهما لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يخصصهما بل لكل منها خصوصية يدخلها فيما وضع له اللفظ.

فكذا القياس إذا انضمت معهما أمور أخرى يكون على هذا المنوال. نعم يمكن أن يقال إن استعمال في في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الأجزاء لكونه عين الجميع وككون الجزء في الكل - فلو كان الكل في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتغال الشيء على نفسه وهو أمر مستحيل بدهية. فإن قلت لفظة في موضوعا لمعنى الاشتغال والإحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا.

قلت الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لأنه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف فإن ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء والغرض أن كون الشيء في المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن وإن كان المذكور أيضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق. فإذا كان في المحل اشتراكه لفظيا فكل ما ذكره من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى أمر مميز معنوي إذ ليس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٣١

فيه معنى واحد جنسي أو عرض عام بل معاني متعددة ينصرف إلى كل منها بقرينة خارجة لفظية أو معنوية فإن طريق إزالة الشبهة باشتراك الاسم إما بالحد أو بالرسم - أو بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا وإذا كان الحال كذلك فالمذكور في تعريف الحلول - وهو وجود الشيء في شيء لا

كجزء منه شائعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظة في المستعملة في هذا الموضع بالنسبة إلى مواضع الاستعمال - لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة مع مساهلة ما بأنه لو فرض هاهنا أن المنسوب إلى شي ء بفي كان له معنى مشترك بين ذي المحل وغيره - كان المذكور في التعريف قيودا مميزة لذي المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات في أمر معنوي فكان يمتاز إما بالشيوع والمجامعة بالكلية فعن كون الخاص في العام وكون الشيء ء في الزمان والمكان. و أما بامتناع المفارقة والانتقال فعن الكون في المكان أيضا وفي الخصب وغيره وقد عرف معنى في الشيء ء هاهنا أي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منه خاليا عن الفساد والخلل. إما طردا أو عكسا أو كليهما كقولهم الاختصاص الناعت وكقولهم اختصاص شيء ء بشيء ء بحيث يكون أحدهما نعتا والآخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما إن كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا إن كان المراد به الحمل بالاشتقاق. و ربما تكلف بعضهم بأن المراد غير الاشتقاق الجعلي وكقولهم إن الحلول كون الشيء ء ساريا في شيء ء بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر.

ثم زادوا قيودا آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بأحوال المجردات عن المادة - بقولهم تحقيقا أو تقديرا فبقي النقض بالنقطة والأبوة وغيرها مما لا سرية فيه - فالتجئوا بنفي وجود هذه الأشياء عن الخارج ولم ينتبهوا لأن لا اختصاص لهذا الإيراد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٢
بالأطراف والحدود الخارجية بل النقض وارد بالخياليات والوهميات منها.
و قد ذكرنا في شرح الهداية الأثيرية شطرا من النقوض والأبحاث الواردة على التعريف المذكورة للحل.

و أما الذي ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو أن يقال-
معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه
الاتصاف لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادي
العالية حسب ما هو التحقيق- من أن وجود المعلول في نفسه هو وجوده
لموجده.

و هذا التعريف سالم عن النقوض والإيرادات طردا وعكسا لصدقه على
الأعراض والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الحصولات النسبية التي
ليست على وجه الحلول- ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلي وكون
الشيء في الزمان وفي المكان- وفي الراحة وفي الخصب وكحصول الفصل
للجنس فإن وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول الوجود للماهية لأنه
نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقا وبالجمل لا خلل في هذا
التعريف كما يظهر بالتفتيش والتأمل.
و إذا علمت معنى الحلول هكذا علمت أن الحال مفتقر لا محالة إلى محله-
إما في وجود ذاته الشخصية وقوام ماهيته النوعية لذاتها جميعا أو في وجود
ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من
الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالأول يسمى عرضا عند الكل والثاني
يسمى عند المحصلين من المشائين صورة.
فحينئذ نقول لا يجوز أن يكون للمحل افتقار في وجوده إلى الوجود الشخصي
للحال سواء كان عرضا أو صورة وإلا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة
وهو دور مسـتحـيل.

فالمحل إما أن يكون مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا ماهية ووجودا
فيسمى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرا في وجوده الشخصي إلى
الوجود المطلـق العامي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٣

للحال بأي تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهولي فالعرض والصورة يشتركان في أمر يعمهما وهو مفهوم الحال وكذا الموضوع والهولي يشتركان في أمر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشي ء سواء كان ذلك الشي ء صورة أو عرضا أو عرضا في صورة أو عرضا في عرض إن جاز ذلك لا بد وأن ينتهي آخر الأمر إلى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفترق في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أن الجوهر أقدم

—————الطبع—————من—————العرض.

و أما عند أتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شي ء من الجوهر بحال لكن بعض الأعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركيب الجوهر من محل جوهر وحال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله.

ثم إنهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهولي وهو أن كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا أو صناعيا إذا كان له تألف ما من حال ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب- والحال يسمى صورة كالهئية المخصصة باعتبار كونهما جزءين لأمر واحد نوعي مطلقا- وليس من شرط الجزء الصوري عندهم أن يكون محصلا لمحلته حتى يكون جوهرًا- لكون مقوم الجوهر أولى بالجوهريّة منه ولا من شرط الجزء المادي أن يكون مفترقا إلى الحال في نحو وجوده النوعي بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزءاً للمركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع- مع اعتبار كونه جزء للمركب منه ومن ما يحله فعلى هذا جميع الأعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم أن يكون صوراً ومحالها هيوليّاتها.

فإذا تقرر تغاير المذهبين وتخالف الاصطلاحين في هذه المعاني والأسامي- مع ما سلف من ضوابط الميزان أن رفع العام أو لازمه المساوي أخص من رفع الخاص أو لازمه المساوي وقلنا إن معنى الجوهر أو لازمه المساوي له ما لا يكون في موضوع.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٤
فنقول اللاكون في الموضوع أعم من اللاكون في المحل لما عرفت أن
الموضوع أخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون
الجواهر أعم مما يكون في محل ومما لا يكون فيه إذ كلاهما يندرجان تحت
معنى الوجود لا فـي موضوع. النتقـ
و كذا العرض وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوز
قيام العرض بالعرض فيكون أعم من كل منهما بوجه لأن الحال قد يكون
عرضا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرًا وقد يكون عرضا على هذا
النتقـ دير.

و إذا ثبت ما ذكرناه فيكون الأقسام الأولية للجوهر على مذهب أولئك القوم
خمسة لأنه إما أن يكون في محل أو لا يكون فيه والكائن في المحل هو
الصورة المادية وغير الكائن فيه إما أن يكون محلا لشيء يتقوم به أو لا
يكون والأول هو الهيولى - والثاني لا يخلو إما أن يكون مركبا من الهيولى
والصورة وهو الجسم أو لا يكون - وحينئذ لا يخلو إما أن يكون ذا علاقة
انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس أو لا يكون وهو العقل.
و الأجود في هذا التقسيم أن يقال الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثة فهو
الجسم وإلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه
فصورة إما امتدادية أو طبيعية أو جزء هو به بالقوة فمادة وإن لم يكن جزء
منه فإن كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس وإلا فعقل وذلك لما سيظهر من
تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر «١» النفساني الإنساني مادة للصورة
الإدراكية التي يتحصل بها جوهر آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصلة
التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٥
الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية.
و تحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده

فصل (٢) في تعريف العرض

هذا المقصد وإن خرج من التقسيم الذي وقع لذي المحل مطلقا إلا أنا نورد هاهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالأقدمين. فنقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة فقولنا في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين أو ما زاد عليهما. أما العدد ومعنى الكل والبنية وغيرها فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا له أمر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهة وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية فإن موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد وإلا لكانت العشرة عشرات ومجموع الوحدات أمر واحد. فإن قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها. قلنا لا يلزم أن يكون جهة الوحدة نسبتها إلى الموضوع نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة إلى الماهية وخصوصا على ما ذهبنا إليه كما مر ذكره سابقا من أن لكل شيء وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء وقد سبق أيضا أن الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة به حقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي أعييت أذهان الفضلاء عن حلها كما علمت. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٣٦ و أما الإضافات وخصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاور والمقاربة والمعية والأخوة وغيرها فسيجيء أن كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية والمعلولية أو القبلية والبعدية أو متماثلين كالتماثل والتجانس مختص بأمر لا يوجد في صاحبه.

و ربما يتوهم أن قولنا في شيء لإخراج وجود الكل في الأجزاء وهو فاسد- لأن وجود الكل في الأجزاء قول مجازي وإنما هو موجود بحسب نفسه

في نفسه لا في الأجزاء إذ لو كانت لوجوده نسبة إلى الأجزاء فإما أن يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون كل منهما كلا فيكون حينئذ كلات لا كل واحد والمفروض خلافه هـ ذا محال.

و إما أن يكون في مجموع الأجزاء وهو أيضا محال لأنه نفس المجموع لا أنه موجود في المجموع وإلا لكان الشيء موجودا في نفسه وهو محال إذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه فلكل كل صورة تامة في أجزائه هي نفس وجود أجزائه جميعا- لا أنه شيء آخر موجود في أجزائه كما ظن ولا أنه موجود في واحد واحد كـ كما تـ وهم.

و من هاهنا ينكشف ما حققناه من أن الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب وأن التركيب اتحادي فيما له مادة وصورة في الخارج وأن العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها.

فعليك بالثبوت في هذه الأمور من دون تلثم وتزلزل وأما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل في المادة وتقومها موجودة بالفعل نوعا من الأنواع- فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية.

اعلم أن صفات الأمور يكون على أقسام لأن الموصوف إما أن يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل أم لا يكون. فعلى الأول إما أن يكون الصفة التي تلحقها خارجة عنه لحق عارض لازم أو مفارق أو ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٧

و على الثاني إما أن يكون الصفة تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزءا من معنى ذاته أو ليست جزءا من معنى ذاته أو لا يكون الصفة مما يتقرر ذاته- بل لحوقها يكون لحق أمر يلحق الشيء بعد تمام تقريره ووجوده بحسب التبعية- لما يقره بالذات لحقا لازما أو مفارقا فالمثال للأول وجود البياض للجسم أو الضحك للإنسان وللثاني وجود النفس للحيوان «١» وللثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة امتدادية على

الإطلاق وللرابع وجود الصورة للهيولى وللخامس وجود البياض أو التحيز للهيولى.

و أما وجود الفصل للنوع أو للجنس من حيث كون الفصل مأخوذا فصلا- والجنس جنسا فهو قول مجازي كما مر لأن هذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور - يكون وجود الجميع واحدا ومقتضى النسبة سواء كانت بفي أو اللام هو الغيرية فذلك مما قد خرج بالقيد الأول وأما أخذ كل من الجنس والفصل أمرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة الفصل إلى حد النوع بالدخول في تقرير ماهيته وتحصيل معناه- وإلى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعلية ذاته كما مر في مبحث الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني.

و منهم من فسر العرض بما يتقوم بشيء متقوم بنفسه و هو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض وإلا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرًا ولكن ذلك لم يثبت عندنا. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٣٨ و أما الأمثلة التي ذكروها في إثبات قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تأمل لأن جميع هذه الأوصاف نسبتها إلى الموصوفات بها من الأعراض أشبه بنسبة الفصول إلى الأجناس إلى الأجناس في الماهيات البسيطة من نسبة الأعراض إلى الموصوفات. و العجب أن الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستكرر.

و احتج عليه بالأمثلة المذكورة مع أنه قد صرح بأن الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو أيضا قد قرر أن مناط الفرق بين الحال عرضا في شيء أو مقوما هو جواز تحصيل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الأمر الحال ومقابلة عدم جواز تحصيله كذلك فإن كان

الأول فالحال عرض والمحل موضوع وعرض - وإن كان الثاني فهما صورة ومادة أو فصل وجنس.

فعلى هذا لا شك أن الحركة لا يمكن وجودها إلا مع حد من السرعة والبطء - ولا شك أن الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث إذا لوحظت معرارة عن مراتب السرعة والبطء - يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل إنما يتم بشيء من حدود السرعة والبطء فيكون هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الأعراض المتقومة به.

و احتج الشيخ أيضا بقوله هذه الأعراض تنسب إلى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها أعراض.

و أقول إنك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة ودريت أن وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحده الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة إلا الوحدة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٣٩

و حكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوجودات.

و ربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بأن معناه المتقوم لا بما يحل فيه.

و قد ذهل أن المعنى المجازي للألفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية.

و أما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب - فإن كل واحد من هذه الأمور موجود في شيء هو جزء منه ووجود العرض في الموضوع ليس كذلك.

و أما قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته إلا في محل ومن حيث شخصيته إلا في ذلك المحل المعين وبهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده في المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الأشياء عن ما ينسب إليها بفني بحسب الطبيعة فلو كان في شيء منها امتناع مفارقة فهو لأمر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كلزوم الكواكب في فلكه ولزوم المحوي من الفلك في حاوية فهو لا يقتضي العرضية.

ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة الإنسان - لا عن غاية مطلقة وعرض مطلق لا يوجب كون المنسوب إليه موضوعا وذلك لأن معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما مر هو أن الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي محلا شخصيا والأمور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما لا وجود له يستحيل أن يوجد فيه شيء آخر «١» في الخارج وكلامنا في أن العرض في الموضوع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٤٠ بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني على أن في الحكم بأن كل جسم يستدعي مكانا عاما أو خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لا يفيد لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز - إذا أريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان - على طريق اللزوم المستوعب للأزمنة والآتات جميعا كما هو شأن العرض بالقياس إلى الموضوع محل نظر «١» وذلك لأن الجسم عند حصوله في الآن لا يكون في زمان.

فإن قلت لو صح وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه إما متصف بالحركة أو بالسكون إذ لا يمكن خلوه عنهما جميعا والاتصاف بكل منهما

يقتضي مقارنة الزمان لأن كلا منهما زمني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه وهو محال. قلت يمكن الجواب عنه بوجهين- الأول أن نختار الشق الأول ونقول إن الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الآتات المفروضة في زمان حركته بأنه متحرك أي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم أعم من أن يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن أو في الزمان الذي هو حد من حدوده فإن قولنا هذا الجسم متحرك في الآن أو متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين- أحدهما أن قولنا في الآن يكون قيذا وظرفا للاتصاف بالحركة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤١
و ثانيهما أن يكون قيذا وظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها. فالأول لا يستدعي أن يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وإن كان معناه سلب الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا وذلك لأن نفي الحركة في الآن إذا كان قيذا للمنفي أي الحركة لا يستلزم أن يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لأن رفع المقيد إما برفع ذاته المقيدة أو برفع قيده فيكون رفعه أعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز أن يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة «١» في الآن عليه.
و الثاني أن التردد غير حاصر لجواز أن لا يكون الجسم متحركا في الآن ولا ساكنا في الآن لأن ارتفاع النقيضين أو ما يساوقهما وإن استحال عن نفس الأمر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب نفس الأمر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الأمر الواقعي فكما أن زيدا الموجود مثلا في الأرض لا يكون في السماء متحركا ولا ساكنا ومع ذلك فهو إما متحرك أو ساكن في الواقع إذ الواقع أوسع وأشمل مما ذكر.

فإن قلت إن الأجرام الكوكبية إبداعية الوجود عند القوم فيمتنع عليها
المفارقة عن أمكنتها الخاصة فيكون أعراضا لصدق قولنا الموجود في
موضوع لا يمكن مفارقة عنه. قلت قد علمت أن استحالة المفارقة «٢» عن الموضوع في العرض لأجل أن
تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الأجرام فإن تشخص كل منها بذاته
وبأمور
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٤٢
مقرر في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لأن نوعها مقصور على شخصها
في الوجود الطبيعي فالمشخص لها من طبيعة نوعها وحصولها لتلك الأحياء
تتابع لتشخصها ونحو وجودها.
فإن قلت ما ذكرتم غير جار في مواد الأجرام الفلكية فإنها موجودة في صورها
وصورها متصلة القوام وليست المواد جزأ منها ولا يصح قوامها دون ما هي
فيه أعني الصوري.
قلت قد تفصي بعض الفضلاء عن هذا الإشكال بقوله لا نسلم أن المادة
يصح أن يقال إنها في الصور لأننا ذكرنا أن معنى في هو أن يكون ناعتا
للمحل والمادة لا تتعت الصورة بل الأمر بالعكس انتهى قوله.
و هو في غاية السقوط فإن المراد من قوله لا يصح أن يقال إن كان مانعا
لفظيا فهو غير مجد في تحقيق الحقائق وإن كان مانعا معنويا فهو غير ثابت
مما ذكره لما سبق أن مجرد الناعية لا يصلح أن يكون رسما للحالية سواء
كان المراد بالنعته «١» ما يحمل على الشيء مواطاة ويقال له حمل على
أو اشفاقا ويقال له وجود في.
ثم إن أريد بالناعت التابع للشيء في الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا
المعنى لأنها في الوجود تابعة للصورة كما سيجي فلا وجه لما ذكره من
التعكيس - بل الحق في الجواب أن يقال إن الهيولى أمر مبهم الوجود بالقوة
إنما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى أن الصورة بنفسها نحو وجود
الهيولى بخلاف العرض لأن له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا أن وجودها

بـ نفس الموضوع ————— وع.

و بالجملة معنى العرض هو الموجود في شي ء متقوم بنفسه ومعنى الهيولى هو الموجود بشي ء متقوم بنفسه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤٣
و بعبارة أخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى «١» في نفسها هو وجود صورتها الموضوعية وبين المعنيين فرقان واضح. و اعلم أن بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف الحقيقة و لكل منهما فضيلة على الآخر ودناءة بوجه آخر أما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع وأما دناءته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع- ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة. و أما فضيلة الهيولى فلكونها داخلية في قوام الموضوع وأما دناءتها فلكونها مبهممة الذات غير متميزة الوجود فصل (٣) في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد مر تحقيق معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطرده بالواجب تعالى- ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب إلى أنها قائمة بالذهن على وجه الحلول. و أما على ما ذهبنا إليه من أن الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلا إشكال. و اعلم أن لنا منهاجا آخر في دفع الإشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو أن عنوانات الأشياء التي تحصل بأنفسها في الذهن لا يلزم أن يكون كل منها فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد نام حساس ولا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه ولا أيضا معنى الحيوان فردا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤٤
لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو ويحس ويتحرك بل
الذي يلزم من وجود معاني الأشياء فى الذهن أن يكون كل من تلك المعاني
متضمنا لما يدخل فى معناه ويحمل هي عليه حملا ذاتيا أوليا ولا يلزم أن
يكون هي صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا.

فإذا تقرر هذا فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفردا
للعرض - كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوما للجزئي وفردا للكلي.
و اعلم أيضا أنه قد سبقت الإشارة إلى أنه إذا أطلق لفظ مشتق كالموجود
والواحد والكاتب مثلا من غير تقييد بشيء أصلا فحينئذ يتصور معناه على
وجهين - أحدهما أن يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودا أو واحدا
أو غيرهما - حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض وعارض ونسبة بينهما
فأريد بالواحد مثلا إنسان موصوف بأنه واحد ففيه معنى الإنسانية ومعنى
آخر يغايره هو معنى الواحد - ونسبة بينهما بالمعروضية لأحدهما والعارضية
للاخر.

و ثانيهما الأمر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبة
إلا بمجرد الاعتبار والفرض من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد
من حيث هو واحد لست أقول أن بداهة العقل يحكم بوجود كل من هذين
المعنيين فى الخارج كلا فإن الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى إلا بحجة
وبرهان بل الغرض أن مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يأبى عن إرادة شيء من
هذين المعنيين عنه وهكذا الحال فى لفظ الموجود فإنه يحتمل المعنيين اللذين
أشرنا إليهما أعني البسيط والمركب لكن المراد هاهنا هو المعنى المركب
بقريئة أن الكلام فى تعريف الأمر الذي من الأجناس العالية والمفهومات
والوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك.
و قد علمت فيما سبق أن ما يعرضه الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود
البحث حتى مفهوم الوجود والشيئية فإنهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة

الوجود لتعاليتها عن أن يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنها. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤٥ و الذي في الذهن يكون وجها من وجوها لا كنها لها وهو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضه العموم والكلية كسائر الأمور الذهنية.

فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع أنه ماهية كلية حق وجودها أن لا يكون في موضوع فإن وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدأ لآثاره المخصوصة ومنشأ لأحكامه المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي نسب إليه هو ما لا يكون في موضوع فإذا حضرت ماهيته في النشأة الذهنية وجدت فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن هذا مما يتبدل به ماهيتها وحال جوهريتها لجواز أن يكون لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود بحسب عـــــــــــــــــالم متعـــــــــــــــــدة ونشـــــــــــــــــئات مختلفةـــــــــــــــــة.

كيف وقد ترى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي- وأخرى موجودا بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان- وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود إبداعي محفوظ عن الخل وأخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصریات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى- وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَقَالَ وَبَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَقَالَ فِي حَقِّ الْأَرْضِ وَمَا يَتْرَكِبُ مِنْهَا كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنِ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ. و أما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد وهو المشار إليه في قوله تعالى وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ.

فالمعاني الجوهرية وإن كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها أنها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرها بهذا المعنى. و أما الباري جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤٦
قيومًا بذاته لا بنحو خاص من الوجود.
هذا إذا كانت الجوهرية حال الماهية.

و أما إذا كان المراد به الوجود الجوهرى فامتيازه عن الواجب بالإمكان
والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه
وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات وأشياء أخرى والواجب جل ذكره
لا يحد بحد ولا ينتهي إلى غاية بل غاية الأشياء محيط بالكل.
و هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ.
و أما امتيازه عن وجودات الأعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في
الذهن كما هو رأيهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن
الموضوع له وعدم الاستغناء لها فأتقن ما علمناكه فإنك لم تجد في الكتب
المتداولة على هذا الموضوع والإنبارة
فصل (٤) في أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا
اعلم أن أكثر الحكماء على أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم
المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والأقلون على أن حمله كحمل اللوازم
الخارجة وربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة- أولها أن الوجود داخل في
معناه وهو خارج عن الماهيات وسلب الموضوع أيضا خارج عنها لاستحالة
تقوم حقيقة من الحقائق من الأعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج
فالجوهر مفهومه خارج عن كل ماهية حقيقية.
و ثانيها أنه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه وبين غيره
مركبا من جنس وفصل.
و ثالثها أنه لو كان جنسا لكان العقول والنفوس لاشتراكها مع الأجسام في
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٤٧
الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الأول عن الواحد الحقيقي كثيرا
وبه ينهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الأحدية.

و رابعها أنه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي والبسيط والمركب بالتقدم والتأخر وكذا بالأولوية وعدمها فإن جوهر العالم الأعلى أولى بالجوهريّة من السفليات والجوهر الصوري أولى بالجوهريّة من الجوهر الهولي.

و خامسها أن كليات الأجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والماهية فلو كانت الجوهريّة مقوما لها لكانت مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان. و أما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الأول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع وبين ما من شأنه أن يكون موجودا بلا موضوع- وأن أحدهما عارض للماهيات كلها والآخر يصلح لأن يكون مقومًا لبعضها. و في الثاني أيضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الأول. و في الثالث ينحل العقدة فيه بوجوه- الأول أن المعلول الأول بسيط الذات في الخارج فيصح صدوره الخارجي عن الذات الأحدية الثاني أنه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس ولا استحالة في أن يكون تأثير المؤثر في الفصل أقدم من تأثيره في الجنس تقدما عقليا.

و في الرابع بما حققه المحققون من محصلي الحكماء أن التقدم والتأخر في شيء إما أن يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء أو في مفهوم آخر. فالأول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ووجود العرض القائم به معلولا ومتأخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه علة لمعنى العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده. و الثاني كتقدم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض أفراد نوع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٤٨ واحد منه على بعض آخر فإن تقدم الأب على الابن ليس في معنى الإنسانية

حتى يكون حد الإنسانية للابن أي حمله عليه متوقفا على ثبوته وحمله على الأب بأن يكون جاعل جعل الإنسانية للابن قبل أن جعل الإنسانية الابن. كيف وقد ثبت أن لا تأثير للجعل في نفس الماهيات فكيف يكون ماهية بعضها سببا لماهية آخر متقدمة عليها بل الحق أن صدق الإنسان عليهما بالسوية بل صدق جميع الماهيات على ذوات الماهيات بالسوية كما مر تحقيقه.

و أما وجودها الزماني أو غير الزماني ففي بعضها قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الأب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبة الهيولى والصورة إلى ما يتركب منه فإن الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرًا لكون الجسم لذاته جوهرًا من غير سبب ولا اشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم- ولا جوهرية شيء منها في أنها جوهرية سببا لجوهرية جوهر ما سواء كان جسما أو غيره. لست أقول في كونه جوهرًا موجودًا إذ فرق بين كون الهيولى والصورة- أخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم وبين كونهما أخلق بالموجود لا في موضوع بالمعنى الذي علمت مرارا من الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية منفصلة- لا تقدم للجزء منها على الكل وإنما تقدم الجزء كالخمس على الكل كالعشرة في الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة. هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره وسنزيدك بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل لإثبات الجواهر الأولى والثانية ومما بعدها.

و أما الخامس فكلييات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لا الشائع الصناعي- وسنعيد القول في بيانها بزيادة توضيح.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٤٩

بحث وكشف

و ربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثــــــــــــة ســـــــــــــــــــــموها بـــــــــــــــــــــــــــــراهين.

الأول أن معنى الجوهر الذي جنسوه كون الشيء بحال متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق ولا شك أن الصور الكلية الذهنية بالصـــــــــــــــــــــــــفة المـــــــــــــــــــــــــــــذكورة فيكـــــــــــــــــــــــــــــون جـــــــــــــــــــــــــــــواهر.

والثاني أن الكليات تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الأعراض مقولة عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر بأعراض وكل ما لم يكن بعرض كان جوهرًا فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب.

و الثالث أن جوهرية الشخص إن كان لهويته الشخصية وجب أن لا يكون ما عداه من الأشخاص جوهرًا وإن لم يكن لشخصيته بل لماهيته وجب أن يكون الماهية جوهرًا فيكون الماهية الكلية جوهرًا « ١ » وهذه الوجوه الثلاثة كلها سخيفة عندنا - وهي أشبه بالمغاليط منها بالبراهين .

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤ ، ص : ٢٥٠

أما بيان الغلط في الوجه الأول فلأننا لا نسلم أن ماهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عن ما يقوم به - كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم به معلوم .

نعم معلومه جوهر «١» وهي الماهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة أو محسوسة فهذه مغالطات واشتباهات. أحدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث الماهية وهما أخذ الماهية كلية ومعقولة تارة وأخذها مطلقة ولو عن هذا الإطلاق تارة أخرى وهو المراد بالكلية الطبيعي الذي وقع الاختلاف في أنه موجود بعين وجود الأشخاص أم لا بل إنما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلي

لأن وجودها وجود عقلي والجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون هي محمولة عليها بأنها هي إذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود.

فإن قيل أ لم يكن الكلي محمولا على معنى الإنسان مثلا والإنسان محمول على زيد وعمره فيكون الإنسان الكلي محمولا على أشخاصه فإذا كان زيد جوهرًا في ذاته كان الإنسان الكلي أيضا جوهرًا فالكلي من الجوهر جوهر.

قلنا في هذا الكلام مغالطة فإن الإنسان المذكور في الحكمين أعني قولنا زيد إنسان والإنسان معقول ليس أمرا واحدا بالمعنى والحيثية فلم يتكرر الأوسط ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئي كليًا والنوع جنسًا فإن الإنسان يحمل على زيد بهو هو والكلي يحمل على الإنسان بهو هو - فيكون زيد كليًا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الإنسان فيكون الإنسان جنسًا وهو محال. و أن مثل هذه الأقيسة معدود في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشؤها الخلط بين الأحكام الذهنية والخارجية من جهة أخذ الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتًا واعتبارًا. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٥٣ و بالجملة فقوله الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية إن أراد من الكلي مفهوم الكلي وهو الكلي المنطقي ومعرضه بما هو معرضه أو مجموع المعارض والعارض على وجه التقييد فغير صحيح وإن أراد منه نفس الماهية التي من شأنها أن تكون معرضة للكليات أي الماهية من حيث هي هي بلا اعتبار قيد آخر - وهي التي يقال لها الكلي الطبيعي فليس المبحوث عنه هاهنا هو الكلي بهذا المعنى - لأن البحث في أن الصورة المعقولة من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر أم عرض. و أما سخافة الوجه الثالث فلأن الوسط وهي الماهية لم يتكرر في الجانبين بمعنى واحد فإن جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة أنها لماهيته الإنسانية

لكن لا نسلم أن الماهية المعقولة منه جوهر بل اللازم منه أن الماهية المطلقة أعم من أن تكون محسوسة أو معقولة ماهية جوهر أي ماهية أمر وجوده لا في موضوع فاللازم منه أن يكون بعض أفرادها أعني المحسوسات الخارجية جواهر إذ المهمة في قوة الجزئية فيكفي لصدقها تحقق المحمول في بعض الأفراد.

فثبت في هذا المقام ولا تكن من الخالطين ولنرجع إلى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الأفراد الخارجية أم عرضا لازما

ظنون وإزاحات

إن لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها في نفي كون معنى الجوهر مقوما للأأنواع المتدرجة تحته. فانورد كلا منها على الوجه الذي قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه. فالوجه الأول

أن الجوهر لو كان جنسا للأنواع الداخلة فيه لوجب أن يمتاز بعضها عن بعض بفصل. و تلك الفصول إما أن تكون في ماهياتها جواهر أو لا يكون فإن لم تكن كانت أعراضا وذلك محال لأن العرض قوامه بالجواهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فتعين أن يكون جوهرا.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥٤

فقول الجوهر عليها إما أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم. فإن كان الأول يحتاج الفصل إلى فصل آخر ويتسلسل. وإن كان الثاني فهو المطلوب وقول هذا مختل بوجوه- وأما أولا فلأنا نختار أن فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا أن يكون عرضا إذ المعتبر في تقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض هو الأمر المتأصل في الوجود المتميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصي ليس كذلك إذ ليس ذا ماهية تامة الذات.

و أما ثانيا فنختار أن فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه أن يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر ولا أن يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر .

بل نقول فصل الجوهر جوهر في نفس الأمر وإن لم يكن جوهرًا في مرتبة ذاته من حيث هي ولا يلزم من ذلك أن يكون هو في تلك المرتبة عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين كما أن زيدا ليس من حيث إنسانيته موجودا « ١ » ولا يلزم منه أن يكون من تلك الحيثية معدوما - وإلا كان ممتنع الوجود وكذلك ليس زيد من حيث ماهيته متشخصا ولا يلزم منه أن يكون كليا في ذاته .
و بالجملة ما يقال إن الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل - أو الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثاله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥٥
هو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض - بل هذا النحو من العروض إنما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجبين بوجود واحد .

فإذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مميز آخر لأجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الأنواع الأخر في معنى الجوهرية لإمكان أن يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب وعن الأنواع التي يميز عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتا ووجودا .
و أما ثالثا فبأن التحقيق عندنا كما لوحنا إليه أن حقائق الفصول البسيطة - هي الوجودات الخاصة للمعيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص يتحصل الماهيات ويمتاز بعضها عن بعض

كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد أي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية إن شاء الله تعالى.

و أما رابعا فلانتقاض ما ذكره في كل جنس إذ لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون شيء من الأشياء جنسا لما تحته كالحيوان مثلا فإن فصله الذي يتحصل منه نوع حيواني إن في كان حد ذاته حيوانا فيجب أن يمتاز من سائر الأنواع الحيوانية بفصل آخر وإن لم يكن حيوانا فيلزم أن يتقوم ماهية الحيوان من غير الحيوان - فيكون اللاحيوان صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه. و الحل في الجميع أن جنسية الجنس لا يقتضي أن يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا أو فصلا محصلا بل الأجناس كلها عرضيات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصية لكن يجب أن يعلم أن عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصرة ومنه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٥٦ نحو عروض الماهية النوعية للتشخص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر - الذي هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع أنه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيره. و أما خامسا فإن الذي ذكره في إبطال الشق الثاني وهو قوله لأن العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس إذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشيء ما يتقوم به فإن الجوهر المتقوم بذلك العرض وهو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وإن لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجة. و الوجوده الثاني

من الوجوه التي أعتقدها وأعتد عليها أن النفس الإنسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك وإذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلًا دائمًا ويكون علما أوليا.

أقول والحق في الجواب عن هذا الإيراد أن يقع الاستمداد فيه من بعض الأصول منا التي سلفت في مبحث الماهية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار «١» وعدم اندراجها باعتبار آخر ————— وممن أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٥٧ قول الموجود لا في موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو بأحد المعنيين يصلح لأن يكون جنسا لطائفة من المعاني الخارجة عنها طبيعة الوجود. و بمعنى آخر ليس إلا عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك الماهيات ومن أن المعلوم بالعلم الحضور هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه وماهيته الكلية ومن أن النفس وسائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة ————— الحصة ————— قول. فحينئذ نقول إن النفس الإنسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية- أمور بسيطة ووجودات مختصة لا يمكن العلم بخصوصياتها إلا بحضور هوياتها في أنفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلي فضلا عن الأمور النسبية والسببية ————— ابية.

و يمكن الجواب عنه بوجه آخر أنسب للطريقة المشهورة وهو أن معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شيء

لا يكون جنسا للحقائق الخارجية- بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها إلا بأمور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسما لها إلا أنها لما كانت عنوانا لها ومرآة لملاحظتها أقيمت مقام الحد.

فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر- اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الأمر البسيط فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعني رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان لهما- ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجـع إلـى ذاتـه يجـد ذاتـه الحـكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٥٨ حاضرة عنده مع جواز سلب كل أمر عنه فإذا ظهر له أن هذه الحالة يسمى في عرف الحكماء بالجوهريّة وأن الموصوف بها إذا كان في حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرًا وكان الجوهر ذاتيًا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرًا ومن توقف في كون نفسه جوهرًا أو عرضًا فذلك إما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر أو لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده أو لاستغراقه فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقوم ذواتهم وما ينسيهم أنفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما أشار إليه تعالى في كثير من آيات الكتاب المبين.

و مما يجب أن يعلم أيضا أن النفس الإنسانية في أول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل والمفارقة عن المواد عند استكمالها بإدراك العقليات وتصفيتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكل أحد بل الذي يدعى أن لكل إنسان أن يلاحظ نفسها كأنها فارقت الأجسام والأوضاع والأمكنة والحركات والأزمنة في معرض

المنع بل الظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم تجريد النظر إلى ذاتهم وتلخيصها عن الزوائد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى وغسقى ليل الطبيعة
و الوجه الثالث

من الوجوه المعتمد عليها عنده أن لكل ماهية جوهرية يتصور أمور ثلاثة استغنائها عن الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود- والماهية التي عرضت لها هذه العلية. فإن أريد بالجوهر المعنى الأول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وإن فسر بالثاني لم يكن ذلك أيضا معنى جنسيا لأن العلية حكم من أحكام الماهية يلحقها بعد تمام تحققها فإن الشيء ما لم يتحقق ماهيته استحال أن يصير علة بالفعل لشيء من الأشياء على أن عليه العلة ليست أمرا ثبوتيا فضلا عن أن يكون معنى جنسيا- وإن فسر بالثالث فنقول من الجائز أن يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٥٩ خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد وإذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث. أما أولا فلأن ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية- فالحيوان لا شبهة لأحد في أنه جنس طبيعي لأنواع الحيوانات وما ذكره في معناه ليس إلا الإدراك والتحريك الإرادي مع الجسم النامي وهو أيضا مما يدعى فيه الجنسية- ومعناه مؤلف من الجسمية ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم أيضا قيل إنه جنس للأجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني غير صالح لأن يكون جنسا أو ذاتيا لأنواع الجسمية والحيوانية لأن كلا منها إما معنى نسبي أو سلبى ومع ذلك الأمر

اشتراكهما في أمر ذاتي كما علم في موضعه - كذلك يمتنع أن يكون لأشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته إلا لجامع ذاتي وهاهنا كذلك فإن جميع الماهيات الجوهرية تشترك في أمر واحد « ١ » حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجة وهو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع. فهذا المعنى إما مقوم مشترك لها أو لازم لأمر مقوم لها مشترك بينها فيكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٦١ جنسا لإحالة العقل السليم أن يعرض أمر واحد لأمر كثيرة مختلفة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب أنفسها. و أما رابعا فغاية الأمر فيما ذكره احتمال أن لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله وإذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك وأين هذا من الدليل المعتمد عليه على أن قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج. و أما خامسا فلا يخفى أن كلامه في هذا الموضوع مشتمل على التناقض إذ قد سلم أن معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد لكن جواز أن يكون عروضه لكل ماهية بحسب خصوص تلك الماهية لا لأمر ذاتي مشترك بينها ثم قال وإذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك - فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه.

الوجه الرابع

أن الماهية التي يقال عليها إنها جوهر إما بسيطة وإما مركبة أما البسيط فغير داخل تحت جنس وإلا لاحتاج إلى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطاً هذا خلف. فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا وأما المركب ففيه أجزاء بسيطة وكل واحد منها إما غني عن

الموضوع أو ليس غنيا عنه فإن لم يكن كان مقومات الجوهر أعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرًا فالمركب ليس جوهرًا وقد فرض جوهرًا هـ _____ ذا خـ _____ فـ.

و إن كان تلك الأجزاء جوهرًا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسًا لما تحته أصلًا وهو المطلبوب. وفيه بحث من وجوه- الأول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطًا أو مركبًا وذلك لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المـدعى إذ لأحـد أن يقـول مثـل الحـكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٦٢ ما قاله في الحيوان من أنه ليس جنسًا للحيوانات وإلا لكانت الماهية المقول عليها الحيوان- إما أمرًا بسيطًا أو مركبًا فإن كان بسيطًا فلم يكن الحيوان جنسًا له مع كونه مقولًا عليه وإن كان مركبًا فأجزأؤه إما حيوانات أو ليست بحيوانات ويتم الدليل شبه ما ذكره فيلزم أن لا يكون للأشياء جنس في الوجود واللازم باطل كما لا يخفى- فالملزوم كذلك فعلم أن ما ذكره مغالطة باطلـة.

الثاني وهو الحل أن يقال إن البسيط الذي تتركب منه ومن غيره النوع- المندرج تحت جنس إن لم يكن مندرجًا تحته فذلك يتصور من وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني أنه يصدق ولكن ليس ذاتيًا له فلا يكون مندرجًا تحته اندراج النوع تحت الجنس. و الشق الأول أيضا يحتمل وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى الجنس- لكونه عين معنى الجنس والشئ ء لا يكون فردًا لنفسه. و ثانيهما أن لا يكون كذلك فهنا ثلاثة وجوه في عدم اندراج الشئ ء تحت الجنس.

و الذي يمنع أن يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن أمر آخر نوعًا من أنواع ذلك الجنس «١» هو أحد هذه الوجوه الثلاثة لا غير

فالإنسان مثلا ماهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيئا منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الأعم له أما الحيوان المطلق المأخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه إذ لا تغاير هنالك أصلا. و أما الحيوان المأخوذ مجردا عن القيود الفصلية فهو إما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما لنوع موجود فيه. و أما مادة للمركب منه ومن الفصل فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٦٣ و أما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له. و أما المأخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه إما لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين وإما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا. فإن قلت الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لأنه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه. قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه وإن كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه الحيثية إذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هذا خلف على أن مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع أعني الجوهر البسيط أو أحد جزئي النوع الجوهرية وهو معنى الجوهر المأخوذ مجردا عن شرط وقيد فجاز أن يكون البسيط جوهر موجودا فصل (٥) في كون بعض الجواهر أول وأولى من بعض

عادة الحكماء أن يقسموا الجواهر إلى جواهر أولى كالأشخاص وإلى جواهر ثانية كالأنواع وإلى الثالث كالأجناس وحكموا بأن الأشخاص لأوليتهما أولى بالجوهريّة من الأنواع وكذا الأنواع أولى بالجوهريّة من الأجناس - وقالوا ليس المراد أنها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي به يكون الجوهر جنسا - فإن

من قواعدهم أن الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق تحقيق الأمر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعبر في تعريفه أو الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل أو باعتبار الشرف والفضيلة- فالأشخاص بحسب هذه المعاني أولى بالجوهريّة من الأنواع وأحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لأنها أشد استغناء عنه وأسبق وجودا من الأنواع الكلية وأقدم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٦٤ تسمية بالجوهر منها أما من جهة الاستغناء والحاجة فلأن الكلي محتاج إلى الشخص- إذ لو لا الشخص لما كان للكلي وجود بخلاف العكس إذ لو احتاج الشخص إلى الكلي في الوجود لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما وليس كذلك كما بين سابقا وأما من جهة الوجود لا في موضوع فالأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكمالات لم يحصل لها ذلك بعد لأن الكلية من الأمور النسبية فيحتاج الكمالات إلى ما يضاف هي إليه بالكلية وأما من حيث الفضيلة- فالقصد من الطبيعة في الإيجاد والتكوين متوجه إلى صيرورة النوع شخصا ليتمكن أن يحصل في الأعيان.

و اعلم أنهم إذا قالوا إن الجواهر المحسوسة أولى بالجوهريّة من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة إلا ذهنيات الأمور المحسوسة وما هيئاتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقات الشخصية فإنها أولى بالجوهريّة والوجود من الكل لأنها أسبق السوابق الجوهريّة وأقواها في الوجود لكونها أسبابا فعالة لوجود غيرها من الشخصيات- والنوعيات وقياس الأنواع إلى الأجناس في الأوليّة والأولوية كقياس الأشخاص إلى الأنواع فإن الطبيعة النوعية أقرب إلى التحصيل وأكمل في الوجود وأتم في جواب السائل عن ماهية الشيء من الطبيعة الجنسية وأما الفصول المنطقية أعني المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على وأما البسيطة فهي أيضا جواهر لأنها

مقومات للأنواع الجوهرية والمقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم.
و فيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما أسلفناه في كيفية حال
الفصول البسيطة في باب الجوهرية وأيضا لو كان حمل الشيء على
الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلك الشيء لكان الأبيض جوهرًا مع أنه عرض.
أبجـاث وأجوبـة

إن لشيخ أتباع الإشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء أصحاب المعلم
الأول.

أحدها أنه أ لستم قلتم إن الجوهر جنس والجنس لا يقع على ما تحته
بالتشكيك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٦٥
فإن قلتم ليست الأولوية في الجوهرية بل في معنى آخر فبطل قولكم- إن
الجواهر الشخصية أولى بالجوهرية من الأنواع والأنواع من الأجناس بل كان
يجب أن يقولوا بعضها أولى بالوجود من بعض أو أولى بالاستغناء عن
الموضوع مـن بعض لا بالجوهريـة.
و ثانيها أنه لا يصح أيضا أن يقال إن الأشخاص أولى بالوجود العيني من
النـوع والجـنس
لأنهما كليان والكل لا وجود له من حيث كونه كليًا فلا وجود لها من حيث
الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت.

اللهم إلا أن يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي فحسب سواء كانت في
الأعيان أو في الذهن وحينئذ لا يكون الشخص أولى بالجوهرية من النوع
أيضا فإن الشخص زاد على الطبيعة النوعية بأعراض زائدة وجوهرية زيد إنما
هي باعتبار إنسانيته- لا باعتبار سواده وبياضه فلا معنى أصلا لهذه
الأولوية فـي الجوهريـة.
و ثالثها أن من قال إن الجوهرية يقع بالتشكيك له أن يقول
إن البسيط أولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فإنه مركب من جوهرين

هما الهيولى والصورة والمجموع هويته تحصل من الأجزاء فلو لا جوهرية
أجزائه ما كان المجموع جوهرًا فكما أنه لحقت الجسمية بالإنسان بتوسط
الحيوان فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئية وكما
أنه لو لا جسمية الحيوان ما كان الإنسان جسماً فكذلك لو لا جوهرية
الجزئين ما كان مجموعهما جـوهرًا.
ثم إذا كانت الجسمية لاحقة بالإنسان بتوسط الحيوان والجوهرية أيضاً لحقت
بالحيوان بواسطة الجسمية والنفسية فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه
بالمجموع.

و رابعها أن الوجود عند من لا صورة له في الأعيان لا يصلح للعلية
والمعلوليّة

فالعلل والمعلولات الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لأنه وصف
اعتباري عنده لا وقوع له في الأعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية
والمعلوليّة إلا بالحقيقة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٦٦
و خامسها أن الجسم المركب من الهيولى والصورة
لما بين أن جعل كل منهما منه غير جعل الأخرى فهما موجودان
ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فإنه ليس إلا الجوهرين
ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما أمر اعتباري وعرض من الأعراض
فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما لجزئية إذ المجموع ما زاد على الجزئين
إلا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع
والشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرًا وعرضًا.

هذه خلاصة أبحاثه على الحكماء وأنا أريد أن أجيب عنها جميعاً
بِعون الله وحسن توفيقه.
أما عن البحث الأول
فلأن كون بعض الجواهر أولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضاً للحكم

بأن الجوهر لا يقع على أفرادهِ بالتشكيك فإن معنى ما حكموه كما أشرنا إليه سابقاً أن نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا أنها لا يكون فيه التفاوت وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر أن ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص. لست أعني بهذا أن كمية لا تكون أزيد وأنقص من كمية ولكن أعني أن كميته لا تكون أزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها فلا خط أشد خطية أي في أنه ذو بعد واحد من خط آخر وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي فلا يجوز أن يكون كمية أشد وأزيد في طبيعتها من كمية أخرى أنقص أو أكثر منها وبالع في بيانه بإيراد الأمثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر أولى في الجوهرية من بعض ليس أنه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الأفراد أولى في الجوهرية وإن لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرًا.

و هذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما أسلفناه فأما إذا قلنا مثلاً أن زيدا الأب أقدم في الإنسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافي ما قد كنا أثبتنا من قولنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٦٧ لا تفاوت في نفس الماهية أو الذاتية.

نعم لو قلنا إن زيدا من حيث كونه إنساناً أقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل أن بعض الجواهر أقدم وأولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجود جوهرية لا من حيث سبق جوهرية بما هي هي وهذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيراً فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف بينهم

وغیرہ
و أما الجواب عن البحث الثاني

فإننا نقول إن جوهرية الجسم وإن لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليهما إلا أن جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب إليه تبعا لأكثر القوم من أن جعل المادة غير جعل الصورة فأما إذا كان جعلهما واحدا لم يكن لأحد أن يقول - جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة إلى جنسه وفصله فالجسم جوهر موجود لا محالة وليس وجوده الجوهري على ما اختاره عين وجود أحد جزئيه ولا جوهرية الجزء والكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي فمجرد أنه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم أن لا يكون الكل في نفسه جوهرًا ثالثًا بل للكل جوهرية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٧١
أخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها جوهرية ولا في كون الكل جوهرًا فجوهرية الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة - إلا أنها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية وبحسبها بالعدد
فصل (٦) في ذكر خواص الجوهر
منها أنَّهُ لا ضِدَّ لهُ.
و هذا إن عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف.

و أما إن عني بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض ومادة الجواهر - أي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فإنها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم عن الشيخ الرئيس أن هذا النزاع لفظي وهو ليس كذلك كما سنشير إليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض أنواع الكم إذ لا ضد للعدد كالثلاثة والأربعة - لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد وأيضا ما من عدد إلا فوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد.

اللهم إلا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد. و قد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والإلهيين قالوا ومن توابع هذه الخاصية خاصية أخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه إذ الاشتداد والتضعف إنما يكونان فيما يقبل التضاد لأن معناهما الحركة نحو الكمال أو النقص- وأجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد ولأن بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة فهو إن كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وإن كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف فلا يكون موضوع باقيا فلا حركة في الجوهر وستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في إثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة في الطبائع وصور الجوهرية. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٧٢

و لقائل أن يقول أيضا إن عد هذا الحال خاصية للجوهر غير مستقيم فإن الكم لا يقبلهما عندهم لأن المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد والتنقص في المعنى فإن الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمي بالاشتداد أو في الكم وسمي بالازدياد وكذا الحركة في التنقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف أو بالتنقص ولأن الكمية الواحدة المعينة أيضا يبطل بالازدياد والانتقاص إذا كانت متصلة وإذا كانت منفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص- فلا حركة للكم في كميته فكذا لا حركة للكيف في كفيته لأن الاشتداد ليس بأن كيفية ما تبقى بعينها ويضم إليها مثلها فإن الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس أنه يتألف من أمثال الضعيف كما مر نعم المادة يتحرك في المقادير- كما يتحرك الموضوع في الكيفيات. لكنك تعلم أن مقصودهم ليس أن الجوهر لا يتحرك بل أن لا حركة فيه- فلا يكون وزانه أن لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان إنما يتحقق لو ثبت أن لا حركة في الكم أو لا اشتداد ولم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما أورده وكثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم

حتى إن صاحب حكمة الإشراق غير العبارة في المطارحات عند عده خواص الجوهر فقال ومن أحوال الجوهر الغير العامة ومن خواص الجوهر أنه لا يشتد ولا يضعف وهذا لاستحالة التضاد فيه فإن الاشتداد والتضعف إنما يكونان بين الضدين وهذا ليس خاصة الجوهر فإن الكم أيضا لا يقبلهما على ما سيأتي فيه الكلام انتهى قوله.

و ليس فيما ذكره في مستأنف كلامه إلا نفي الحركة من الكم لا نفيها فيه وأين هذا من ذاك كيف والمتحرك بالذات في كل حركة ليس إلا الجواهر المادية- بل الذي عد من الخواص لمقولة الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدرج متحركا وهذا ما راموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها ولهذا قالوا إن جوهر لا يكون أشد في الجوهرية من جوهر آخر وان كـ_____ان أولـ_____ى منـ_____ه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٧٣
 في الوجود لأن الأولوية تتعلق بوجود الشيء والأشدية تتعلق بماهيته
 بحث وتحقيق

و لأصحاب الم Kashفة المؤيدين بقوة البرهان ونور العرفان هاهنا نظر حكمي- وهو أن الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر وأن الموضوع للحركة الجوهرية في الطبائع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للشخص الطبيعي في مراتب الاستعمالات الذاتية والأطوار الوجودية وبوحدة إبهامية قابلية للمادة المنحظة وحدتها في مراتب الانفعالات والانقلابات فإن يصح وقوع الحركة في الجوهر إما في مراتب التمامية والكمال أو في مراتب الانتقاص لكن الأولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية- والثانية بحسب قسر القاصر أو قصور القابل فالأول كما في استكمالات الجوهر الإنساني من لدن كونه جنينا بل منسيا إلى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فإن العقل الصافي والذهن السليم يحكم بأن التفاوت في هذه المراتب الإنسانية ليس بأمور عرضية زائدة من

أحوال المزاج وغيره من المقدار والوضع وما يجري مجراهما - حتى إنه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل إلا بالأعراض فإن بطلان هذا قريب من البديهيّات.

و أما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها إلى بعض فإن الماء إذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضغفة للمائية قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بأن الماء مع كونه ماء صار هواء - أو نفذ الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الأنين وهو محال - أو غير مجاور له فيلزم تعري الماء عن الصور بينهما وهو أيضا محال بل الحق أن الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء وذلك لأن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧٤ الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى ولكن لا بنفسها لعدم قوامها إلا بصورة ما بل هي مع صورة ما لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة فإنما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فإن الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوها عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها. و قد علمت أن المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا في الوجود ولا في الوهم أيضا فإن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده ومع توارده خصوصيات الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه. و أيضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون أسخن الأفراد المائية وأبرد الأفراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه

إلا بتجويض الحركة في الصور الجوهرية أي الاشتداد والتضعف.

تنبيه

و مما ينبه على هذا المطلب ويؤكد أنه المنى في الرحم يزداد كمالاته حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الإنسانية- فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعا بلا تدرج في الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفعي وكون أني يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذات على مادة مشتركة- وذلك غير صحيح في الأفاعيل الطبيعية فإن تفويض أحد الفاعلين مادة فعله إلى الآخر- إنما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعية فإن مادة كل فعل طبيعي متقومة بفاعها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٧٥
و أيضا لا شك أن للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء فى الاستكمال
وتوجهها غريزيا نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضاؤها مبطلا لنفسه
ومفسدا لصورته- فمن أين حصلت علة الفساد وسبب البطلان للصورة
الأولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا يقتضى إلا حفظ صورتها والتوجه إلى
غايتها وكمالها بامداد من القوى العالية.
فكما أن الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال-
وسبب غائي للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية
وهلم جرا إلى درجة العقل المستفاد وما بعده وفي جميع هذه الدرجات
والمقامات وحدة- موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو
نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصالية بواحد
بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال
بتوارد الأحوال والاتصال أيضا ضرب من الوحدة الشخصية وإن كان على
سبيل التدرج وعدم الاستقرار وهذا وإن كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم

أن العاقل لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا.

ثم من نظر في أطوار الإنسان وعجائب نشأته وعوالمه ورآه كيف تعرج تارة إلى سماء العقل رقيقا وينزل إلى أرض الطبيعة هويًا لم يبق له شك في أن له اشتدادا وتضعفا بحسب جوهر ذاته وإني لا أبالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها ويفتخر فإن الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رعوسهم وأرض ولادتهم وأول منزل وجودهم وإنما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الأعداد. و أما الذي يكسر سورة استتكارك واستبعادك حيث تقول إنه يلزم الانقلاب في الماهيات والذاتيات فهو أنك إن تحققت وأدعنت ما أسلفناه في أن الوجود هو الأصل في الموجودية والوقوع والماهيات تابعة لأنحاء الوجودات وعلمت أن أفراد الوجود بعضها أشد وبعضها أضعف كما أن بعضها أقدم من بعض بالذات لعلمت أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٧٦
الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية أو في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا فـي ماهيته. و المشاعون قائلون بأن مراتب الأشد والأضعف أنواع مختلفة لكنها عند الاشتداد ليست متميزة موجودة بالفعل وإلا لزم تركب الحركة من أكوان آنية غير متناهية وهو محال وانكشف لك أن انحفاظ الماهيات على ما هي في كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فإن كل معنى من المعاني وكل ماهية من الماهيات بحسب ذاته ليس إلا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود ليس إلا نفسه إلا أن لحقيقة الوجود أنحاء وأطوارا كثيرة في شئون ذاتها ودرجات نفسها لا بجعل جاعل وتأثير فاعل وهو شديد الغموض ليس هاهنا موضع كشفه ولنرجع إلى ما فارقناه.

فنعول ومن خواص الجوهر كونه مقصودا بالإشارة قيل إنها دلالة حسية أو عقلية إلى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره فالإشارة لو كانت إلى الأعراض فهي إن كانت حسية فمحسوسية الأعراض إنما هي بأمور تابعة للمواد والأجرام فالإشارة إليها تابعة للإشارة إلى محالها وإن كانت إشارة عقلية فهي لا تتناول الأعراض الشخصية- إلا من جهة العلم بأسبابها وعللها فلا يكون العلم بها إلا كلياً فلا يكون إشارة إذ الإشارة إلى شيء لا يحتمل الشـركة كـمـا قلنا.

و من هاهنا يعلم أن كليات الجوهر أيضاً لا يمكن الإشارة إليها ككليات الأعراض فقد أخطأ من ظن أن هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني غير قابل للإشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم- فلا يشار إليه بإشارة عقلية إلا بتبعية العلم بأسبابها وعللها.

و منهم من زعم أن العرض قابل للإشارة العقلية لأنها تعقل من حيث طبيعته دون الإضافة إلى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر والعرض في قبولها إذ الكلي من كل منهما مقصود بالإشارة العقلية والجزئي من كل منهما مقصود بالإشارة الحسية- إلا أن من عرف معنى كون الشيء مقصوداً بالإشارة وأن مرجعها نحو من الوجود الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧٧ الحضوري ولا يكفي فيها مطلق المعلوماتية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الأمر- فإن ماهية العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فإنه لا حاجة له إلى محل.

و الذي يتوهم فيه الحاجة إلى المحل من الصور المادية ليس كما توهم فإن الحاجة لها إلى المادة ليست في تقويم وجودها بل في لوازم شخصيتها كما سيجي- فما هي كل جوهر بحسب وجودها الذهني التي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الإشارة العقلية من حيث

و عن الثاني أيضا بمثل ما ذكرناه فإن ماهية الإنسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرًا لكن يصدق عليها أنها مما يوجد مفتقرا إلى موضوع عقلي قائما به فتكون عند وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع أفرادها الشخصية التي يحمل عليها معنى الجوهرية أو يشمل في ذواتها عليه.

و من خاصية الجوهر أن الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف في النفس.

فإن قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم القائم بالنفس والعلم الحسولي عرض فالكيف أيضا اشترك مع الجوهر في هـ _____ ذا الوصف _____ ف.

قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضادة في أنفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج والصدق والكذب من الأمور النسبية فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الأمر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت نسبتها إلى الواقع _____ بعد الصدق _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٧٩

و هذا أيضا من الخواص الغير الشاملة فإن الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولوحه محفوظ عن النسخ والمحو والإثبات وإنما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي فإن فيه كتاب المحو والإثبات لتطرق النسخ و التبدل في النفوس لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.

و لا يتوهم أن الكلي من الجوهر الذي عندهم من الجواهر الثانية أو الثالثة مما يتغير لأجل كونه محمولا على الأبيض تارة وعلى الأسود أخرى لأن ذلك لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات في صفة من الصفات فالكلي يشتمل على كل شخص وليس بحق أن كل شخص منه أبيض وكل شخص منه أسود فلا يتغير الجواهر الثواني- والثالث من جهة ما هي ثوان وثالث

أعني الأنواع والأجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا يتوهم أن هذه الخاصية توجد في الأعراض بواسطة أن تتخيل - أن اللون المطلق يجوز كونه سوادا وبياضا فتغير من السواد إلى البياض وذلك لأن البياض إذا بطل فصله بطلت لونيته لأنهما مجعولان بجعل واحد فإذا زال لون زال بتمامه وحصل لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لأن ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلي نسبته إلى الجميع سواء.

و ما اشتهر من أن في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك إنما يصح في جنس الأنواع المركبة لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مادة. و قد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو أطلق في جنس البسائط أنه مما يقبل الفصول فمعناه أن الوهم يمكنه أن يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا- فينسبه إلى أي الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقية له على أن ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لأمرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولو أن الكلي بما هو كلي يقبلهما لكان كل لون سوادا أو بياضا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة لا بياضا فلم يكن في الوجود سواد ما الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٨٠ و لا بياض ما ولو كانا لم يكونا معا بل على التعاقب في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الوحدة العديدة والوحدة المعنوية فصل (٧) في استحالة أن يكون موجود واحد جوهر وعرضا

هذا الحكم مما يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون أحدهما بمنزلة سلب الآخر والشئ سلبه لا يصدقان على شيء بدهاء فإن مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع فلا نعني بالجوهر إلا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض إلا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما أي موضوع كان فالشئ

الواحد يستحيل أن يصدق عليه هذان المفهومان وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها. أحدها أن فصول الجواهر جواهر مع أن الحكماء يقولون كثيرا من الفصول أنها كفيات والكفيات أعراض فتلك الفصول تكون جواهر وأعراضا معا. وقد أجاب الشيخ عنه بأن إطلاق الكيف على الفصول وعلى التي من مقولة الأعراض بالاشتراك اللفظي. ويمكن أن يقال في نفي كون فصول الجواهر أعراضا إن الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس إلا في العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب أن يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة أن وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود لأنه يحمل عليه حمل هو هو. وأما عند التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل إلى الجنس حينئذ نسبة الصورة إلى المادة لا نسبة العرض إلى موضوعه فيكون موضوعه فيكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص: ٢٨١

الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجودها وتعينها إلى تلك الصورة إذ المبهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال في فصول المركبات وأجناسها- إلا أن لها في الخارج أيضا تعددا في الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا. و ثانيها أن الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجوهر المركب منهما جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان أمر واحد جوهرًا وعرضًا.

و الجواب أن الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع- ولا في المركب أيضا كذلك على ما قرروه ولا وجود لها في غير هذين فلا يكون عرضا أصلا لعدم حاجتها إلى شيء من الأشياء حاجة

الضاحك ويحتمل أيضا أن يكون شيء واحد عرضا في نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين آخرين كالبياض فإنه عرض في نفسه وعرضي بالقياس إلى الجسم القابل وجوهري بالقياس إلى المركب منهما وأن يكون شيء واحد جوهرًا في نفسه وجوهريا وعرضيا بالقياس إلى آخرين كالحیوان فإنه جوهر في نفسه وجوهري للإنسان وعرضي للماشي. فقد انكشف أن مجرد كون الشيء في المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرًا إلا إذا لم يكن ماهيته محتاجة إلى الموضوع فإن كانت ماهيته مفترقة إلى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءًا للمركب أم لا وما وجد في كلام القوم أن جزء المركب الجوهري جوهر «١» فهو مشروط بأن يكون المركب ذا طبيعة واحدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٨٣
لأن جزء المركب الطبيعي إذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع- بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني مبسطة في قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه.
فمن أراد فليرجع إلى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لأن غرضه مجرد السلوك إلى مطلوبه وتحصيل ما لا يتم الواجب من مطلوبه إلا به وإزالة الموانع ورفع العوائق والقواطع والمجاهدة مع الشياطين والمدافعة مع قطاع الطريق والمضلين لا الإحاطة بجميع الأقوال والمذاهب والأبحاث.
عقدة وحل-

ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية أنه بعد ما نقل أكثر هذه المعاني مرارا كثيرة في كتبه وشروحه لكلام الحكماء رجع وقال إن لهم أن يحتجوا لمذهبهم أن كل ما حل في شيء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه في محل واعتبار أنه في المجموع.
أما الاعتبار الثاني فلا شبهة في أنه لا يوجب العرضية لأنه جزء ومن شرط العرض أن لا يكون جزء وأما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو إما إن يعقل

و أما ثانيا فقد وقع الخلط والاشتباه أيضا بين حال الشيء في نفسه وبين حاله منتسبا إلى غيره فأستدل من نفي أحدهما على إثبات مقابل الآخر وذلك باطل- فإن عدم كون الشيء عرضيا لا يوجب كونه جوهرًا إذ ليس مقابلا له إنما المقابل له الجوهرى بمعنى الذاتى فلا يثبت من نفي كون الشيء عرضيا إلا كونه ذاتيا وليس كل ذاتي جوهرًا في نفسه فإن اللونية مثلا ذاتية للـسواد وليس ذاتية للجـوهر. و أما ثالثا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لأن جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة والمحل المتقوم به كالهوى مختلف كما ستقف

عليه في مباحث التلازم بين المادة وصورة وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور ولو بالاشتراك مستحيلا إنما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة- لأن البرهان إنما أقيم على هذا لا على غيره وإن أطلق لفظ الدور عليه لغوة وعرفا.

و أما رابعا فلما سيجي ء من إثبات أن المادة مفتقرة في تقومها إلى نوع من الصور أي نوع كان وليست مفتقرة أصلا إلى شي ء من الأعراض نحو من الافتقار.

و هذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة وبين كونه عرضا فالعرض الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٨٥

طبيعة ناعية لا يمكن قوامها إلا بالمحل.

و أما الصور الجوهرية فحاجتها إلى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصيتها ولـوازم وجودها الخارجي.

فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية والعرضية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٢

[[جزء الخامس]]

[[تتممة السفر الثاني]]

[[تتممة المرحلة من العلم الطبيعي]]

[[تتممة الفصل الرابع]]

بسم الله الرحمن الرحيم وأما المطالب

فالمطلب الأول في أحكام الجواهر وفيها فنون

الفن الأول في تجوهر الأجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة فصول

أما المقدمة ففي ماهية الجسم الطبيعي

اعلم أنك لما علمت في أوائل هذا السفر أن حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان وهويات الأعيان وأن الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم والاشتراك في

العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كليّة ولا جزئية. و معنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مرارا وبالجمله الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدما ومتأخرا وعلة ومعلولا وكل علة فهي في رتبة الوجود أشرف وأقوى وأشد وأعلى من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الكون أخس وأدون وأنزل من علته حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية- إلى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب والنشئات ولا يغيب عن وجوده شيء من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة في الأرض والسموات- وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة القصور إلى حيث لا حضور لذاته عند ذاته- بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادي ذو الأبعاد المكانية والزمانية وليس له من الجمعية والتحصيل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه ولا يندمج حضوره في غيبته ولا يتشابه وحدته في قوة كثرته وهو كالجسم فإن كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس إلى بعض بعضه الآخر وهكذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣

فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذات الجوهرية ولا بد أن تصل نوبة الوجود لأن كل وجود هو مبدأ أثر وأثره أيضا نحو من الوجود أنقص منه وهكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود إلى شيء يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه- يلزم عدم الوقوف إلى حد فلا يوجد الهيولى التي هي محض القوة والإمكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا أعني الصورة الجسمية وإن كان أمرا ظلمانيا إلا أنه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود إليه لكان عدمه شرا وعدم إيجاده بخلا وإمساكا من مبدعه وهو غير جائز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص والإمكان على

مقتضى البرهان ولأن عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تنامي المترتبات في الوجود ترتبا ذاتيا عليا ومعلوليا فينسب بذلك باب الرحمة والإجادة عن إفادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الإنسانية الواقعة في سلسلة المعدات والعائدات وأيضا لو لم ينته سلسلة الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أن ينحصر الممكنات في العقول فإن ما سوى العقول كالنفوس والطبائع والصور والأعراض كالكم والكيف والأين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية في الوجود مع قطع النظر عن ما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على الفرق بينهما وقد عرفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه بأنه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثة.

و نقل عن الشيخ أنه متردد في أن هذا التعريف للجسم حد أو رسم له- وأبطل الفخر الرازي كونه حدا بأن الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الأبعاد فصلا له. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٤
أما الأول فلوجوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا في موضوع والوجود لا يصلح للدخول في الماهيات فلا يكون جزءا لأنواع الجوهر ولا في موضوع أمر سلبي والسلوب خارجة عن الحقائق الموجودة وأيضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج إلى فصل وفصله إن كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وإن كان جوهرًا احتيج إلى فصل آخر «١» ويعود الكلام إلى فصله فيتسلسل.
و أما الثاني فلأن معنى القابلية وإمكان الفرض وصحته ونحو ذلك من

الكليات لا نفس هذا الإدراك الذي من قبيل الإضافات ضرورة أن المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة أقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها. و يؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء إذا أخذ الحس في الحيوان - فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراجة متحركة بالإرادة وليست هوية نفس الحيوان أن يحس ولا هويته أن يتخيل ولا هويته أن يتحرك بالإرادة بل هو مبدأ لجميع ذلك أنته

و لعل من حد الجسم بأنه الطويل العريض العميق أراد به نحو ما ذكرناه لأن هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما مر فإن الجسمية قد تنفك عنها في مطلق الوجود أما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا وأما عن السطح المستوي فكذاك مثل الكرة والحلقة المفرغة وأشباههما. و أما عن المستقيم والمستوي منهما جميعا فكالعدسي والإهليلجي وأما عن المسـتـدير منهما فـكـذلك مثـل المكـعبـات. و أما عن الجميع فذلك وإن لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحقيقه في الوهم والعقل لأن التناهي ليس من لوازم ماهية الجسم فإن من تصور جسما غير متناه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦
لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشيئا آخر وهو كونه غير منته إلى سطح- فمن تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلاث من غير أن يتصور أو يعتبر معه تناهيه فقد أدرك وتصور جسما ولم يعوزه شي ء من تصور حقيقة الجسم وإن لم يدرك تناهيه. و من تصور جسما غير متناه لم يخطأ في التصور بل إنما أخطأ في التصديق- كمن قال إن الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه أخطأ في التركيب الإيجابي فلو كان التناهي مقوما لحقيقة

الجسم لم يكن الإنسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع أنه قد
تصورها هـ _____ ذا خـ _____ فـ.

و أما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما
سيأتي من الدليل إذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت
عرضيتهما بالانفكاك فقد ثبت أنه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الأبعاد ولا
بقبوله إياها _____ بالفعـ _____ لـ

بحـ _____ ثـ وتحقـ _____ قـ-

و ربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الأبعاد بأن الجسم لا يخلو
عن صحة فرض الأبعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة إما أن تكون
مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلًا بالفعل في الجسم وإلا لم
تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال والمتصل بنفسه هيولى
كان أو غيرها فلا بد أن يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض
الأبعاد فيه وإلا لما كان الفرض صحيحا ضرورة أن ما لا اتصال له ولا بعد
فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه.
فإذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه
موجودا قبل الفرض وإلا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه وإذا كانت
صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال أن يكون وجود الاتصال
موقوفًا _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٧

على صحة الفرض ولا أن يكون معها وإلا لزم توقف الشيء على
نفسه إما بمرتبة أو بمرتبتين وهو محال فثبت أن الاتصالات في الجهات
الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط- لازمة للجسم غير منفكة.
و الجواب أن للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط
المتقاطعة فإن كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الأبعاد هذا فهو
صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم وإن عنيتم أن في الجسم جهات متباينة

موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الأمر كذلك بوجهين - أحدهما أنه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الانقراض لكان الجهات غير متناهية كما أن الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية.

و ثانيهما أن الجهة ليست إلا منتهى الإشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية إلا بوجود الخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث إنها تلك الجهات حصول بالفعل فحق أنه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الآن إن حكم عليه بأنه هذه الجهة أو في هذه الجهة وليس بحق أنه وجد قبل الفرض هذه الجهة لأن قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما أنه إذا حدث خط في سطح فإنه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط وإن كان الاتصال الذي وجد فيه الآن هذا الخط موجودا قبل هذا الخط.

ثم لقائل أن يقول الاتصالات البعدية إذا كانت موجودة في الجسم بالقوة - والانفصالات التي بإزائها أيضا موجودة بالقوة فإن الجسم « ١ » في اتصاله وانفصاله بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل هذا خلافا.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨
و الجواب عنه أن الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك.

فنقول الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة فأما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لأنه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد تقرر أن قابل الأبعاد ليس معناه القبول الإضافي المتأخر عن وجود القابل والمقبول - ولا ما يوجد فيه الأبعاد بالفعل وإلا لم يكن الكرة جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع.

طريقة ————— أ خ ————— رى

إن رهطا من المتأخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء إلى قولهم هو الجوهر الطويل ————— ل العمى ————— رىض العمى ————— ق.

و فيه أن كل واحد من هذه الألفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب أقليدس ولأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا- ولأعظم الأبعاد المتقاطعة خطا كانت أو غيره وللبعد المفروض أولا وللبعد المفروض بين رأس الحيوان ومقابلته من القدم أو الذنب وللبعد المفروض بين السماء والأرض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولأنقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعدين المفروضين طولاً وعرضاً إذا كان متقاطعا لهما ولما يؤخذ ابتداءه من فوق حتى إنه يسمى المأخوذ عكسه سمكا- وقد يطلق على الجسم نفسه.

و ليس من شرط الجسم كما علمت أن يكون فيه خط أو خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا أن يكون الجسمية مما يستدعي أن يكون ذا سطح وإن لم ينفك عنه في الوجود- ولا أيضا يجب أن يكون ذا سطوح أو خطوط كثيرة بل ربما كان كـ ————— الكرة والبيض ————— ي والش ————— لجمي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩

و لا أن السطوح والأبعاد التي وقعت في الجسم مما يجب أن تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى إذا زالت زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الأجسام ليست بأنها واقعة بين السماء والأرض أو في جوف المحدد حتى تعرض له الجهات وإن لم يكن بد من أن يكون الجسم إما محددا أو في محدد.

فظهر من هذا أن وجود الأبعاد الثلاثة الموجودة بالفعل بأحد من المعاني المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازما من لوازم ماهيته ولا من لوازم وجوده

بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا ينفك شيء من الأجسام الموجودة- عن تلك الأبعاد بشيء من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في تأويل هذا الرسم- إلى ما وقع التحقيق أولا في التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم أن الجسم هو جوهر يمكنك أن توقع أو تفرض فيه خطأ كيف ما وقع أولا فيسمى طولاً وخطاً آخر مقاطعاً له على نقطة من النقاط الموجودة أو المفروضة تقاطعاً على زوايا قوائم- فيسمى هذا الثاني عرضاً وخطاً ثالثاً مقاطعاً لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الأول حتى يكون موضع التقاطع القائي للخطوط الثلاثة نقطة واحدة- واستحال وجود بعد آخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلاثة الموصوفة. فالمراد مما ذكر في تعريف الجسم بأنه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي مر وصفها ومر ذكر نظائرها وأشباهاها ثم سائر الأبعاد والسطوح والتعليمات الموجودة أو الموهونة في الجسم ليست داخلية في تجوهر الجسم بل هي أعراض خارجة لازمة أو مفارقة من توابع الجسم ولواحقه كما ستعلم ولفظ الاتصال مما يطلق تارة على صورة الجسم وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما سنفصله إن شاء الله تعالى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٠
تنمة استبصارية

قد علمت أن معنى كون الجسم طويلاً عريضاً عميقاً عند ما ذكرت عنواناً له وتعريفاً بها إياه هو كونه بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ- ترى المتأخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم أنه هو الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيوداً ثلاثة هي الإمكان والفرض وكون الأبعاد على وجه القيام العمودي. أما قيد الإمكان فلما عرفت أن وجود الأبعاد ليس واجباً في الجسم لأنها ليست مقومة لماهيته ولا لازمة لوجوده فلو لم يقيد بالإمكان فهم منه الفعلية المطلقة- التي هي أدنى مراتب ما يغاير الإمكان فلم يصدق التعريف على

الجسم الذي لم يوجد فيه الأبعاد ولو في وقت من الأوقات فإذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وإن خلا عن وجود هذه الأبعاد لكن لم يخلو عن إمكانه_____أ.

و نقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره أن هذا الإمكان هو الإمكان العام ليتناول ما يكون أبعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الأفلاك- وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فإننا لو حملنا هذا الإمكان على الإمكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها بأن يقال إنك لما جعلت هذا الإمكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الأبعاد أو ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده أو رسمه لأن القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسما انتهى وفيه بحث أما أولا فلأن فرض الأبعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائي يمكن على أنحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما خرج منها إلى الفعل بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١١

النقاط الغير المتناهية المفروضة في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع أبعاد ثلاثة في الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الإمكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الأبعاد الثلاثة على الصفة المذكورة- بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الأبعاد الثلاثة أو بعضها وهو أيضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد إذ الإمكان بهذا المعنى صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما لجانب أو لجانبين كما سلف بيانه. فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقيق طبيعة ما هو سلب له فإنه يوجب بطلان

طبيعة ذلك السلب أ ولا ترى أن طبيعة رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الأفراد لها وذلك لأن تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع أفرادها. —————
و أما ثانيا فلأن الإمكان المذكور في هذا التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في إلهيات الشفاء حيث قال يمكنك أن تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه فإنه وصف للفرض فبعد تسليم أن هذا الإمكان إذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو إمكان له وقوة عليه يلزم أن يبطل صفة الإمكان من الفرض بتحقيق الفرض فيه لا بتحقيق البعد في الجسم.

و أما ثالثا فبعد تسليم أن الإمكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم- ولا بد أن ينعدم بثبوت ما هو إمكان له بأي وجه كان فهو إنما يلزم أن ينعدم بوجود فرض الأبعاد لا بوجود نفسها وأين أحدهما من الآخر على أن معنى الإمكان غير منحصر في مفهوم الإمكان العام والاستعدادي بل له معنى آخر يجوز أن يراد هاهنا وهو الإمكان الوقوعي بحسب نفس الأمر أعم من أن يكون معه استعداد أم لا فزيادة قيد الفرض لإدخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض أيضا وهو لا يغني عن قيد الإمكان إذ ربما الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٢ لا يتحقق بالفعل ولا وقتا ما في جسم من الأجسام فيلزم حينئذ أن يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التي قد تجري في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يختل طرده بالجواهر المجردة وأما تقييد الأبعاد على النحو المذكور فلا يخرج السطوح فإنها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها إلا بين خطين لا أكثر منهما. و ذلك لأنه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على أنها لا يمكن

أن يكون إلا إعراضا والتعريف الاسمي لأمر يختلف الناس في نحو وجوده لا بد وأن يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم- وإلا لجاز أن يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فإن الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الانحصار إنما يحصل بعد إقامة البرهان على نحو وجوده وهو مطلب ما الحقيقية.

فذكر الأبعاد المتقاطعة على الوجه المذكور إما احتراز عما ذهب إليه بعض المعتزلة من تألف الأجسام عن السطوح الجوهرية وإما إيفاء بتمام تصوير ماهية الجسم- وإشعار بأن المعتبر في جسمية الجسم قبوله للأبعاد على الوجه المذكور وإن كان قابلا لأبعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح هاهنا أيضا أن جسمي المكعب وغيره- ليس بحسب ما وجد فيها من الأبعاد حتى تبطل الجسمية ببطلانها ولا بحسب إمكان وقوع أبعاد مخصوصة شخصية على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الإمكان بتحققها- ويبطل ببطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم أو المأخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لأحد أن يفرض في داخل ثخنه بعدا وبعدا آخر عمودا عليه وبعدا ثالثا عمودا عليهما وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم أبدا سواء وجدت فيه الأبعاد أم لا وسواء وجد الفارض أم لا وسواء تحقق منه الفرض أم لا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٣

عقل

و ربما قال قائل إن هذا الرسم غير صحيح بوجوه- أما أولا فلصدقه على الهيولى الأولى لأنها جوهر يقبل الأبعاد وإن كان بواسطة الصور الجسمية فإن صحة فرض الأبعاد بالواسطة أخص من صحة فرض الأبعاد مطلقا ومتمى تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة.

و أما ثانيا فلأن الوهم مما يصح فيه فرض الأبعاد الثلاثة كذلك للمقادير الموجودة فيه والتعليميات مع أن الوهم ليس جسما طبيعيا.

و أما ثالثا فلأن الصحة والإمكان ونظائرها أمور عدمية وأوصاف لا ثبوت

لها في العين والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط التي لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم وأما الجسم فماهية مركبة لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتركب هي منه ومن الجنس ولتركبها من الهیولی والصورة والتركيب في الوجود يستلزم التركيب في الماهية.

فيقال في الجواب أما عن الوجه الأول فلأن الأبعاد أعراض قائمة بالجسم لأنه موضوع لها وليس للهیولی الأولى وجود في ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شأنه أن لا يكون عارضا لأمر إلا بعد تمام تحصل ذلك الأمر الذي يقبله سواء كان بواسطة أو بدون واسطة بل لا يمكن لها في ذاتها إلا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل وتقومها ماهية نوعية خارجية. نعم لو أريد بالواسطة الواسطة في العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحا أن يقال إن الهیولی يقبل الأبعاد بالواسطة مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة إنه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الإسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالإسناد الذي هو بسبب أمر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لأن هذا إسناد بالحقيقة دون الأول واللازم في التعريفات صدقها على أفراد المعارف صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤
فلا يقدح في صحة التعريف أن يصدق صدقا بالعرض على غير أفراد
المعرف.

و بهذا يندفع كثير من الإشكالات التي تكون من هذا القبيل فإن المعلم الأول حد المتصل بأنه الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء يتلاقى على حد مشترك ورسمه بأنه القابل لانقسامات غير متناهية وحد الرطب بأنه القابل للأشكال بسهولة واليابس بأنه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهیولی الأولى في جميع هذه الحدود ونظائرها- وبما ذكرناه يندفع النقض

عن الجميع ولك أن تقول إن ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذي به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الأشياء له والصورة هو الجزء الذي به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية إذ جهة القابلية إنما هي للهيولى فقط- فالقابل للأبعاد في الحقيقة هي الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه على الهيولى وإن كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع المركب منهما أي الجسم لما بينا أن الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور. و لنا أن نجيب عنه بأن القبول هاهنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان على وجه الانفعال والتأثر التجديدي الذي يقال له الاستعداد أو لم يكن والذي يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الأوصاف الكمالية في المفارقات من غير انفعال هناك فقبول الأبعاد الثلاثة بحسب الفرض لا يحتاج إلى انفعال مادة أصلا ولا ترى أن الجسم لو كان محض الجسمية من غير هيولى لكان قابلا للأبعاد الفرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الأولى- أو نقول إن إمكان القبول للأبعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافي هذا كون القبول من جهة أحد جزئيه أو لا ترى أن إمكان الإنسانية صفة للمني وليس المنى إنسانا فإمكان قبول الأبعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها له إلى قابلية واستعداد وإن كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥

القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة إلى تغير وانفعال فافهم هذا فإن الإهمال فيه مما يغلط كثيرا- وأما الجواب عن الشك الثاني فلأن المراد من قبول الأبعاد أو صحة فرضها أو إمكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن نتكلم فيها مع أحد أو نفيد له أو نستفيد منه والوهم وإن قيل أشياء كثيرة وأبعادا وأجراما عظيمة إلا أن قبوله لها بنحو آخر من

الوجود غير وجود هذا العالم وأبعاد هذا العالم هي التي يمكن أن يشار إليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سماواته وأرضه أبعاده وأجرامه وأشخاصه وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لأبعاد هذا العالم وأجرامه وأشخاصه وكيفياته وإليه الإشارة في قوله جل ذكره يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَأما إذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للأشكال بسهولة لم يفهم إلا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي وكونه الدنيوي وأما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة- أن يقبل الشكل بسهولة أو صعوبة. أما ترى أن القبر هاهنا قبر وأعداده متشابهة وفي البرزخ إما روضة أو نيران- والوضوء هاهنا وضوء وهناك حور والجهاد هاهنا جهاد وهناك نور والدار هاهنا جـمـاد وفي الآخرة حيوان. و لنعرض عن هذا النمط من الكلام لأن الأسماع مملوءة من الصمم من استماع مثله والأعين عماة عن مشاهدة نشأة أخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين آمنوا بها وعملوا بموجبها.

و أما الجواب عن الشك الثالث فبأن التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول- لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لأن يفرض فيه الأبعاد أو الجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فإن مفاد الـذي ما يرادف الوجود أو يساوقه. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦ و التعريف للشيء بنحو من الكون والوجود ليس تعريفا بأمر اعتباري لا تحقق له كيف ووجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا ماهيته الكلية وكذلك الحال في أكثر التعريفات الحقيقية للأشياء كتعريف الحيوان بأنه الجسم الذي من شأنه أن يحس ويتحرك وتعريف الإنسان بأنه الحيوان الذي من شأنه أن يدرك الكليات أي يتعقل المعاني الكلية ويتصورها.

ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فإن تعريف الحقائق الموجودة- بنفس السلوب والأعدام غير جائز سواء كانت بسيطة أو مركبة لأن الغرض من التعريف تحصيل أمر في الذهن والعدم والعدمي مفهومهما زوال شيء لا تحصيله

فصل (١) في ذكر اختلاف الناس في تحقق الجوهر الجسماني ونحو وجوده
الذي يخصه

أما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول والعرض والعمق مطلقا فهذا أمر ضروري لا نزاع فيه لأحد من العقلاء وأما أنه متصل بنفسه أم لا أو أنه بسيط أو مركب من جوهرين أو من جوهر وعرض فليس بضروري- ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده. فمن قائل من زعم أنه مركب من ذوات أوضاع جوهرية غير منقسمة أصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعاً ولا كسرا وهؤلاء أيضا تشعبوا إلى قائل بعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة وأصحابه. وقائل إلى تناهيها وهم جمهور المتكلمين. ومن قائل أنه متصل في نفسه.

فمن هؤلاء من ذهب إلى أنه يقبل الانقسام بأقسامه لا إلى نهاية وهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧
و منهم من ذهب إلى أنه يقبل عددا متاهيا ثم يؤدي إلى ما لا ينقسم أصلا
وهو صاحب كتاب الملل والنحل.
و منهم من ذهب إلى أنه لا يقبل من الانقسام إلا ما سوى الخارجي أعني
الفك أو القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما
لصغره وصلابته وهو ديمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين.
و القائل بانقسامه بأقسامه لا إلى نهاية افترقوا ثلاث فرق ففرقة ذهبت إلى أنه
جوهر بسيط هو الممتد فى الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا

قائماً بذاته وهو رأي أفلاطون الإلهي كما هو المشهور ومذهب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن يحذو حذوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردي في كتاب حكمة الإشراق وفرقة إلى أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما صورة الاتصال والآخر الجوهر القابل لها وهم أصحاب المعلم الأول ومن يحذو حذوهم من حكماء الإسلام كالشيخين أبي نصر وأبي علي وفرقة إلى أنه مركب لكن من جوهر قابل وعرض - هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب إليه الشيخ الإلهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية - وقد شنع عليه بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضاً بين كلاميه في هذين الكتابين - حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في أحدهما واختار أنه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركيب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين مخالفة بحسب الظاهر .

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة الشيرازي شارح حكمة الإشراق كلهم اتفقوا على عدم المناقاة بين ما في الكتابين في القمصود قائلين أن الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحية فيهما ويتحقق ذلك بأن في الشمعة حين تبدل أشكاله مقدارين ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الأشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٨ مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الإشراق وهو الذي يسمى بالنسبة إلى الهيئات والأنواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمة ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في أحد الكتابين وحكمة بتركيب الجسم وعرضية المقدار في الآخر فإن ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة إنما طرأ من اشتراك اللفظ.

بحـث وإشـارة

إن كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالشارع والمطارحات صريح في أنه كان ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال الذي هو مقوم للجسم وما ذكر في التلويحات شيئاً يدل على أن ما سماه هيولى يكون امتداداً جوهرياً ممتداً بذاته أو مقداراً قائماً بنفسه بل أثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين أبسط من ماهية الجسم بما هو جسم أعني ما يصلح جنساً للأجسام النوعية البسيطة أو المركبة إذ صرح فيه بأن في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال جميعاً- والاتصال نفسه لا يقبل شيئاً منها فالقابل لهما أمر آخر وبأن الامتداد ليس خارجاً عن حقيقة الجسم وإلا لما افتقر في تعقلها إلى تعقله أولاً فهو جزؤه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم.

و هذا صريح في أن رأيه هاهنا في الهيولى موافق لرأي جمهور الحكماء وفي حكمة الإشراق نص على أن ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه- فالتناقض بين كلاميه بحاله في جوهريّة المقدار وعرضيته بلا مخلص وكذا في بساطة الجسم وتركبه فإن ما سماه هيولى في أحد كتابيه يجوز كونه جسماً كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلاً بذاته ومقداراً جوهرياً وليس كمال الجسم إلا بهذا المعنى أو بما يلزمه.

و أما الهيولى التي أثبتها في كتابه الآخر فإنها لا تصلح إلا جزء الجسم لأن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٩ الجسمية لا تتم ولا تتصور إلا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند أصحاب أرسطو وبين ما هي نوع من الكمية عارض للجسم عندهم ومجرد الجسمية عند صاحب الإشراق وهو منكر للمعنى الأول مطلقاً فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم المطلق ونحن

بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين إلى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري إن شاء الله العزيز الحكيم فصل (٢) في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه ويتوارد عليه أحاده مع بقاء الأول إن أول ما يجب عليك ها هنا أن تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس إلى شيء آخر وبالمعنى الذي هو مقيس إلى الآخر - أما ما هو صفة حقيقية فهو أيضا معنيان. أحدهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحد ماهيته صالحا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة أي مماثلة في القدر فلا يكون متصل بهذا المعنى جزءا من متصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجذورا ولا مباينا أيضا ولا أقل ولا أكثر.

و هو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه إن شاء الله تعالى إذ هو بعد ما حقق أمره في عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية في مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه - مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداداه نفس متصلين وليته و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٠ ممتديته لا أمر آخر يقوم به فيصيره منشأ لصدق المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية أو مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل له على اختلاف رأي الحكيمين العظيمين المقدمين.

فإن قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لأمكن فيه فرض شيء دون شيء ولكان قابلا للقسم إلى الأجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لأن هذا

الأبعاد الثلاثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر ولا يناسبه بأنه مساو أو محدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين وإنما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه بعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها.

و ثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين أجزائه المتخالفة الأوضاع الموهومة -
حـدود مشـتركة

يكون كل حد نهاية لبعض وبداية لآخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة كانت أو غير قارة منقسمة في الجهات كلها أو بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان. و الدليل على إطلاق المتصل على هذين المعنيين الذين أحدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والآخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره في فصل من إلهيات الشفاء معقود لبيان أن المقادير أعراض بقوله وأما الكميات المتصلة فهي المتصلات الأبعاد.

و أما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة نص منه على أن نفس الاتصال في الجهات كيف كان وعلى أي قدر ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده. و أما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من أنواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك - وربما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي والذي هو عرض فيه بالتعليمي إذ يبحث عن الأول في الحكمة التي تسمى بالطبيعيات وعن الثاني فاني التسمي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٢ بالتعليميات وأما ما هو صفة إضافية فهو أيضا يطلق على معنيين. أحدهما كون المقدار أو الشيء ذي المقدار متحد النهاية بآخر مثله سواء

كانا موجودين اثنين أو موهومين فيقال لأحدهما إنه متصل بالثاني بهذا المعنى

و الثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال لهذا إنه متصل بذلك بهذا المعنى فالمعنى الأول من عوارض الكم المتصل وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطي الزاوية أو من جهة ما هو في مادة كاتصال الأعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملـة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسـة تلخـيص وتوضـيح

فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من أفق التبيان أن للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتدادا وانبساطا في الجهات الثلاث مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته - لأنه من مقومات ماهيته وليس له من تلك المرتبة أن يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية إن أمكنت بل أحدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم الماهية كما مر فالجسم بهذه الحثيثة في هذه المرتبة لا يساوي جسما آخر ولا يفاوتـه بالعظم والصـغر . ثم إذا اعتبر تعين الامتدادات لحق له إمكان انفراض الأجزاء المشتركة في الحدود المشتركة وعرض له الاتصال بالمعنى الذي هو مبدأ فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوتة.

و لا يتوهم أحد أن هناك امتدادين وممتدين بالذات جوهريا وعرضيا بل إنما الممتد بالذات موجود واحد إن اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي - وليس له بحسب هذه المرتبة أن يكون ممسوحا وإن اعتبر متعينا في تماديه فصح أن يمسح بكذا وكذا مرة أو مرات متناهية أو لا متناهية إن جاز وجـوده فـكان جسـما الحـكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٢٣ من باب التعليميات وكذلك السطح فيه اعتباران بأحدهما نهاية الجسم الطبيعي وليس من الكميات وإن كان عرضا خارجا عن حقيقة الجسم

أم لا فعلى الأول يلزم أن يكون المتصل منفصلاً إذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فإذا كان المعروض أمورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا وهو خرق الفرض.

و أما الهيئة العارضة للعسكر ونظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل إنما عرضت لها في الذهن عند اعتبار العقل إياها أمرا واحدا- فثبت أن المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل إما بلا واسطة كالجسم التعليمي أو بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة وبحسب اتصالها المسافي صالحة لأن يتكتم بالزمان ويتقدر به فإن جملة الكميات المتصلة- مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات.

و إن سألت الحق فالكمية المنفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الأفراد- لا يستصح وجودها إلا بانفصال الجوهر الاتصالي لأن تكثر النوع الوجداني لا يعرض- إلا لما يعرض له الوحدة الاتصالية وذلك لأن الموجب للتكثر لو كان أمرا ذاتيا له- أو لازما لطبيعته النوعية لكان كل فرد منه أفرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد- فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هذا خلف.

فإذا لم يكن الكثرة لازمة ولا الوحدة لازمة وإلا لكان من حق نوعه أن لا يوجد إلا في شخص والمفروض خلافه فلا بد أن يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده للاتصال والانفصال. و قد علمت أن المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي وسيظهر لك عن قريب أن القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخلية الجزء الصوري وإعدادة إياه لقبول الفصل. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٥ فعلم مما ذكرنا أن الكميات بجميع أجناسها وأنواعها مما لا يستصح إلا بالاتصال الجوهرى فليكن هذا عندك محفوظا

ما هو الكل فليست أجزاء بالحقيقة للحقيقة- بل جزئية كل منها بحسب وحدته
الاتصالية الشخصية إنما هي بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات
الاتصالية ولهذا تكون متوافقة وموافقة للكل في الحد والاسم والعلم والجسم
فاحتفظ به كي ينفعك في اندفاع ما ذهب إليه ديمقراطيس
فصل (٥) في إثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود الصورة
الجسمية

اعلم أن المتكفل لتحقيق الماهيات وإثبات نحو وجودها إنما هو العلم الكلي
و الفلسفة الأولى لا العلم الطبيعي «١» كما أن إيجاد الحقائق الإبداعية لا
يتصور إلا من العقول الفعالة- دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة في
عالم التغيرات والاستحالات إذ العلم صورة للمعلوم وحقيقته.
و أقول إذا اشتدت معرفة الإنسان وحدت بصر بصيرته لعلم أن الفاعل
لجميع الأشياء وكذا الغاية ليس إلا الباري جل اسمه بحسب قوة تأثيره في
الأشياء وسرانية نوره النافذ إليها فما من مطلوب إلا ويتكفل بإثبات وجوده
العلم بالله عز اسمه وممن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٧
عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الأشياء الكلية
والجزئية فيكون علمه بأي شيء كلي أو جزئي من مسائل العلم الإلهي لأن
علومه حصلت من النظر في حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض
عوارضها وهكذا إلى أن ينتهي إلى الشخصيات.

و هذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الإلهي
والفلسفة الأولى إلا أن العقول الإنسانية لما كانت قاصرة عن الإحاطة
بالأسباب القاصية- المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوى السفلى
الثانية عن الحق الأول في هاوية البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات
المتغيرة عن الأسباب العالية فضلا عن مسبب الأسباب فلا جرم وضعوا
العلوم تحت العلوم وأخذوا مبادي العلم الأسفل من مسائل العلم الأعلى

الأحكام وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشيء بنحو واضح لإثبات وجوده تارة أخرى وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة. إذا تقرر هذا فنقول إن الجوهر إذا كان له وضع وإشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلا بد أن يكون له وجه إلى فوق ووجه إلى مقابله فينقسم ولو وهما وكذا له وجهان إلى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا له وجهان إلى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم فيتكثر أجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا أو وهما أو عقلا. فإن قلت يجوز أن يكون لأمر واحد غير منقسم محاذيات ونسب إلى أمور خارجة بلا استيجاب تكثر في جوهره وذاته وغاية الأمر أن يتعدد أطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا. قلت أما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها

بوجـ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٢٩
من الوجوه أصلا فهذا مما يحرم في شريعة العقل ويجزم بديهة العاقل
ببطلانـ

و الذي يوجب التنبيه عليه أن الشيء الذي له مماسات إلى أمور مختلفة بعينها إذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من أجزائه مختصا بملاقاة أمر واحد من تلك الأمور المختلفة دون غيره بحيث يستحيل أن يكون الجزء الملاقى لهذا عين الجزء الملاقى لذلك فقد علم من ذلك أن تخالف النسبة الوضعية وتعددتها مما يوجب تخالف المنسوب والمنسوب إليه جميعا.

و لهذا عد الحكماء الوضع من الأمور المتكثرة والمكثرة بذاتها لأن طبيعته تقتضي التغاير ولو وهما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن أن يكون ذا أوضاع متعددة كذلك لا يجوز أن يكون له بما هو واحد نسب مختلفة أو متعددة إلى أشياء ذوات أوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد في ذاته يصحح ثبوت هذه النسب الكثيرة.

و أما تجويز تعدد النهايات والأطراف لشيء واحد ذي وضع من غير أن يتطرق إليه بحسبها كثرة واثنينية لا في الخارج ولا في الوهم فهذا أشد سخافة وأوغل نزولا في الباطل وأبعد بعبادا عن الحق. اعلم أن للحكماء في باب اتصال الجسم ونفي تركيبها عن الجواهر الفردة- حججاً قوية

و وجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل الجوهرى ولهم في هذا الباب طرق متعددة.

فمنها ما يبتنى على أن تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته يوجب الانقسام.

و منها ما يبتنى على الأشكال الهندسية. و منها ما يبتنى على الحركات والمسامات. و منها ما يبتنى على الظلال أما الطريق الأول فالمشهور منها في الكتب حجتان خفيفتا المؤنه لعدم ابتنائهما على إثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ولا على الحركة والزمان وأشياء باههما.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٠
ففي الأول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فإن كان يحجز عن المماسه بين الطرفين فينقسم إذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر وإن لم يكن حاجزا- فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يبق حجاب في العالم- ولا تقدر وحجم فالتداخل مستحيل. و في الثانية يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاهما فإن لقي ب كله أو ببعضه كل كليهما فيتجزى أو ب كله كل أحدهما فقط فليس على الملتقي وقد فرض عليه وإن لقي ب كله أو ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما جميعا. و الاحتمالات ترتقي إلى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق.

و من الحجج في هذا الطريق أنه إذا انضم جزء إلى جزء فإما أن يلاقيه بالكلية- بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الواحد فيلزم أن لا

يحصل من انضمام الأجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم أولاً بالكلية بل لشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة أخف مؤنة من السابقتين في نفي التركيب من تلك الجواهر. وأما في نفي الجوهر الفرد مطلقاً فلا أخف مما ذكر أولاً قبلهما. ومنها أنا نفرض صفحة من أجزاء لا يتجزى له الطول والعرض دون العمق - فإذا أشرقت عليها الشمس أو وقعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضىء أو المرئي غير الوجه الآخر فينقسم. وأما الطريق الثاني المبتني على الأشكال والزوايا والأوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على التأمل في كتاب أقليدس الصوري. ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الأثرية قسطاً صالحاً من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية ممن أراد الاطلاع عليها فليرجع إليه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٣١

عقدة وحده

قال شارح المقاصد إن برهان هذه الأشكال على ما بينه أقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الأضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل إلى إثباتها على القائلين بالجزء لأن طريقه أن يتخيل خط مستقيم متناه يثبت أحد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أدير ولا نعني بالدائرة إلا ذلك السطح أو ذلك الخط.

و هذا البيان لا ينهض حجة على مثبتتي الجزء إذ ما ذكر محض توهم لا يفيد إمكان المفروض فضلاً عن تحقيقه ولو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط والسطح - من أجزاء لا تتجزى أو مع ذلك يمتنع الحركة على

الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال وعلى هذا القياس إثبات الكرة انتهى كلامه

و الحل بأن إثبات الدائرة والكرة ونظائرها بطريق الحركة وإن توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض وقد نص الشيخ عليه أيضا وغيره أيضا من الحكماء وما فعله الفرجار ليس إلا دائرة عرفية لا حقيقية إلا أن طريق إثبات الدائرة- ليس منحصرا في الحركة على الوجه المذكور. بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء أولا فإن الرئيس قدس سره أثبت في الشفاء والنجاة الكرة أولا بطريق لمي مبناه على إثبات الطبيعة في الأجسام وكون مقتضاه في البسائط الجسمانية ليس من جملة الأشكال- إلا الاستدانة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لأن شأن ما لا زاوية له من الأشكال البيضية والشلجمية والمفرطحة أن يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز واختلاف تقدر في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافًا وإذا أثبتت الكرة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٣٢ بهذا الطريق فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث أو يتوهم في الكرة الحقيقي

ثم قال وأصحاب الجزء يلزمهم أيضا وجود الدائرة فإنه إذا فرض الشكل المرئي مستديرا مضرسا وكان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان أطول.

ثم إذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان أقصر- أمكن أن يتم قصره بجزء أو أجزاء فإن كان زيادة الجزء لا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء وإن كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا التدبر بعينه فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا خلف على مذهبهم انتهى.

فإذا تقرر ذلك فاعلم أن طريق إثبات الحقائق إما البرهان والحكمة وإما
المجادلة «١» والتي هي أحسن ففي الأول الغرض إثباتها مطلقا تحصيلًا
للمبرهن - ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره أم لا وفي الثاني «٢» إصلاح
المدينة ومصلحة الناس في هدايتهم إلى الحق وإرشادهم وصيانتهم عن
الباطل _____ في العقائد _____ د.

و كثير من الباحثين أهملوا في شرائط المباحثة مثل أنهم إذا حاولوا إقامة
الحجة على نفي الجزء بطريق قياس الخلف استدلو عليهم بوجود الدائرة بأن

قالوا على تقدير وجود الدائرة وتركبها من الأجزاء يلزم الانقسام. فلهم أن يجيبوا عنه بأن الانقسام وإن كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض أمر مستحيل ليس بمحال وذلك الأمر وجود الدائرة لأدائها إلى انقسام الجزء- فأما إذا أقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة بأصول فلسفية مبتتية على إثبات الطبائع في الأجسام وإيجابها للأشكال المستديرة بالقوايل البسيطة فذلك وإن كان تاما في نفسه لكن ليس نافعا في حقهم لإنكارهم تلك الأصول المبتتية على نفي الفاعل المختار على زعمهم. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٤ و هذا أيضا نوع من الاختلال في المباحثة إذا أريد إلزامهم بهذا الطريق- إذ قد ثبت في الميزان مقدمة أن من جملة المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال- أخذ مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي وإن كانت صحيحة برهانية فـ في نفس الأمر- و من هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على إبطال الجزء الذي لا يتجزى مما يبتتي على أشكال غير المربع والمثلث «١» القائم الزاوية المتساوي الساقين- مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد فإن المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم- يحيلون من الأشكال إلا المربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر المربع من الضلعين- اللذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتتي على غير هذين الشكليين من الأشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا.

أما عدم كونه برهانيا فلأنه لقائل أن يمنع لزوم المحال والخلف على التقدير المذكور بأن يقول إن اللازم من الدليل وإن كان أمرا محالا في الواقع إلا أن محاليتة على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير أمرا مستحيلا فيجوز أن يكون مستلزما لمستحيل آخر عند فرضه. و أما عدم كونه جدليا فلأن الخصم لا يساعده لابتتائه إما على أصل الاتصال وإما على أصول أخرى فلسفية كبعض الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالة له- في نفي الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي

عدد أجزاء قاعدته أقل من أجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربيعين من دائرتي المعدل ومنطقة البروج المنتهيين إليها الآخذين من نقطة التقاطع الربيعي أو الخريفي وأن الانفراج الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٣٥ بين الساقين يتصاغر إلى أن يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير أصغر فيلزم الانقسام فيما لا ينقسم وكما في الدليل الذي ذكره حنين بن إسحاق من أنه لو تركيب الجسم من الجزء لزم أن يكون قطر فلك الأفلاك مقدار ثلاثة أجزاء لا يتجزأ

بيان اللزوم أن نفرض ثلاث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر أفراد ويكون الوسطاني قطرا للمحدود وأحد جانبيه خط أ ب والآخر ج د. فإذا وصلنا بين نقطتي أ د بخط أ د لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع أنه مار بثلاثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلاثة أجزاء وهو المطلوب

و فساده يعلم مما ذكرناه فإن كون القطر مركبا من ثلاثة أجزاء وإن كان ممتعا في نفس الأمر إلا أن استحالاته على الفرض المذكور ممنوع فإنه على أصل إثبات الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتألفة من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها قطرا لمربع سطحي ومارا على الخطوط الجوهرية- إلا إذا كانت أجزاء الأضلاع والقطر متساوية.

و كذا يجب أن يكون هاهنا أجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد الممرور بها- من الخطوط المتلاصقة متساوية. ثم العجب أن بعض الأعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية أن أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيئات الشفاء حيث استدلل على بطلان تركيب الجسم من الجواهر الفردة بأنه لو تركيب الجسم منها لزم أن يكون قطر المربع والمستطيل مساويا لضلعه. ثم نقل منها وجها آخر مع أن مسألة بطلان الجزء لم يذكر في الهيئات

الشفاء- أصلاً فضلاً عن هذا أو غيره.
و ما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس إلا أنه فرض سطحا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٦
متألفاً من أربعة خطوط جوهرية تركيب كل منها من أربعة أجزاء يلزم مساواة
القطر للضلع وهو طريق حسن في إلزام القائلين بالجزء لا غبار عليه.
و أما الطريق الثالث المبتني على الحركات وتفاوتها التي ليس بتخلل
السكنات- فكما احتجوا بحركة جزئين أحدهما فوق أحد طرفي خط مؤلف من
أربعة أجزاء- والآخر تحت طرفه الآخر يكون حركتهما متساويتين في
السرعة والبطء والأخذ- فيلتقيان لا محالة عند مقطع وهو ملتقى الثاني
والثالث أو بحركة جزئين كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلاثة أجزاء فإنهما
يلتقيان على وجهه يوجب انقسام الجميع وهما.
و كما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند كونهما آخذين في الحركة
معاً- كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما.
بيانه أن السريع إذا قطع جزءاً فلو قطع البطيء أقل منه لزم الانقسام وإن
قطع مساوياً له أو أكثر لم يلحقه السريع أبداً والمشاهد خلافه هذا خلف.
و كما احتجوا من جهة المسامحة بقولهم إن من المعلوم أن للشمس سمتاً
بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل أقل من
حركة الشمس- فإذا تحركت جزء تحرك أقل وإلا لكان ما سامته الشمس دائرة
مساوية لمدارها على جسم صغير.

و كما احتجوا من جهة المماسمة بأننا إذا وقعنا خطاً مستقيماً كالسلم
على جدار قائم على سطح الأرض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان
الخط المذكور وترها وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة
خمسة أذرع مثلاً.

فلا محالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس فإذا جررنا السلم
والوتر من أسفله على خلاف جهة الجدار إلى أن ينحط أعلاه عن طرف

الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب أن يكون ما ينجر منه من أسفله أقل من ذراع- إذ لو كان ذرعا صار ذلك الضلع أربعة والضلع الثاني ستة فيصير مربع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٧

الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين وذلك محال فثبت أنه ينجر أقل من ذراع.

و أنت إذا فرضت بدل الأذرع أجزاء لا تتجزى فإذا انجر الوتر من أعلاه جزء وجب أن ينجر من أسفله أقل من جزء وذلك يوجب الانقسام.

و أما الطريق الرابع المبتني على الظلال فكقولهم إذا غرنا خشبة في الأرض فعند كون الشمس في الأفق الشرقي لا بد وأن يقع لها ظل.

ثم لا شك أن ذلك الظل لا يزال يتناقص إلى أن يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت الشمس جزءا واحدا لا بد أن ينتقص من الظل شيء فإما أن يكون جزءا واحدا- فيلزم أن يكون طول الظل مساويا لربع الفلك وإنه محال أو أقل فيلزم الانقسام

أوهام وإزاحات-

من الناس من استدل على اتصال الجسم بأن الجسم لو كان مركبا من أجزاء لا تتجزى لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفقورة إلى البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان التوالي بأسرها يدل على بطلان المقدم.

و الجواب أن هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الأجزاء المحمولة والأجزاء الخارجية وأجزاء صفات أحدهما للأخرى فإن الصفات المذكورة إنما هي في الأجزاء العقلية كالأناس والفصول ومع ذلك يشترط كون الماهية متعلقة بالكنه وهو ممنوع.

من يقول بجنسيتها لها- ولغيرها من الجواهر.
و منهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناهيًا ضرورة
فكان مشكلا كرة أو مضلعا لأن المحيط به إما حد واحد أو أكثر وكل منهما
يستلزم الانقسام أما المضلع فظاهر وأما الكرة فلأنه لا بد عند ضم بعضها
إلى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٨
فرجة أقبل من الكـرة.
و الجواب بأن التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجزء
ليس له امتداد أصلا في جهة وإلا لكان خطأ فكيف في الجهات وإلا لكان
جسما ولو سلم فذلك في الأجسام دون الأجزاء.
و منهم من تخيل أن ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما
و حينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله أجزاء وتر
يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم
الجـزء.

و الجواب بمنع كلية الحكم المذكور «١» وإنما ذلك فيما له نصف فالاشتباه
في هذا الأخير كمتلوه إنما وقع من جهة أجزاء صفة الشيء «٢» على
جزئـه الغيـر المنقسم
فصل (٦) في ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلي
اعلم أنه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية إلا أنه وغيره
من المعتزلة لا يفرقون بين القوة والفعل فيأخذ هو تلك الأقسام حاصلة بالفعل
فمن هاهنا يلزم عليه الانتهاء إلى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من
حيث لا يشـعر.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٣٩
و قد يستدل على إبطال مذهبه أولا بالنقض بوجود المؤلف من أجزاء متناهية
ولو في ضمن جسم آخر إذ لا كثرة إلا والواحد فيها موجود فإذا أخذ منها

آحاد متناهية أمكن أن يركب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقدارية متباعدة في الوضع.

ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الأجزاء في جميع الأجسام بنسبة أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام ونسبة حجمه إلى حجمها ليلزم المطلوب إذ بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء ولما كانت الأحجام والأبعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن أجزاء كل جسم متناهية- لزم أن يكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي.

و اعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجوز كون النسبتين مختلفين مع أن الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستندا بأن ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبة بينهما ليست على نهج واحد- فإن نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية إلى القائمة بالنصف- وليست نسبة وترها إلى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز أن يكون نسبة الجسمين من النسب الصمم التي توجد في المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثله في الأعداد لأن نسبتهما عدديــــــــــــــــة قطعــــــــــــــــا.

و رد هذا بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التي لا تتجزى- فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صمية فإن التفرقة بين الأعداد والمقادير إنما هي بوجوب انتهاء الأعداد إلى الواحد- بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير كالأعداد في تألفها من الوحدات لم يبق فرق إلا بأن الوحدات في أحدهما وضعية وفي الآخر عقايد.

و أما الجواب عما ذكر أولا بأن ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها- وعند ذينك الأمرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا

وإن كان بحث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٠
على السند إلا أن الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير.

و مما يختص أيضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين وذلك لأن قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه إلى غير النهاية- وهي أمور مترتبة والموقوف على أمور مترتبة غير متناهية محال فقطع المسافة يكون محالا على مذهبه. و لهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعته لم ينفعه لأن المقطوع إن لم يكن أكثر من المطفور فلا أقل يكون مساويا أو أقل منه وجزء المسافة وإن قل كان حكمه في الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست إلا قطع المسافة لا تركها أصلا- واعتبر بإمرار العضو اللامس على صفحة لمساء وبمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا. و لو كانت نسبة المقطوع إلى المطفور نسبة المتناهي إلى غير المتناهي لوجب أن لا يقع الإحساس بالملموس ولا بالأسود الأعلى هذه النسبة فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل. و من الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الأشكال بأن قطع المسافة المعينة إنما توقف على زمان غير متناه الأجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لأن المحدود من الحركة والزمان يشتمل كل منهما على أجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي.

و زعم أن هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للأقسام بغير نهاية في زمان محدود وذلك لكون الزمان أيضا كذلك وذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه أو تجاهلا حبا للتعصب أو رفضا للحكمة وعن أن ما يوجد شيئا فشيئا من بداية إلى نهاية فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور

بين حاصرين غير متناهين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤١
فالقول به قرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراطه المستقيم.

فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع
إلى قطع المسافة وإن كان عدم التناهي فيما له امتداد واحد أظهر وأجلى
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور.
ثم العجب أن المصحح لرأي النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب
الحكماء- في اتصال الأجسام عند جماعة بأعيانهم
فصل (٧) في الإشارة إلى مفاصل مترتبة على نفي الاتصال في الجسم يشهد
الحق ببطلانه

و قد التزمها مثبتو الجزء الذي لا يتجزى وهي تفكك أجزاء الرحي وسكون
المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء ولقوة هذه المفاصل-
انعطف بعض المتكلمين عن إصرارهم على إثبات الجزء راجعين إلى مذهب
المحققين- منهم الإمام الرازي وغيره وتوقف بعضهم.
قال في كتاب نهاية العقول اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف في هذه
المسألة بسبب تعارض الأدلة فإن إمام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في
الأصول أن هذه المسألة من مجازات العقول وكذا أبو الحسين البصري وهو
أحد المعتزلة.

فنحن أيضا نختار هذا التوقف فإذن لا حاجة لنا إلى هذا الجواب عما ذكره
انتهى قوله ونقل في التأريخ أنه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد
بين جماعة من أصحاب تناهي الأجزاء وأصحاب النظام القائل بعدم تناهيها
كما مر ذكره فألزم أصحاب التناهي أصحاب النظام أنه يجب من كون
الأجزاء غير متناهية في الجسم أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٢
لا يقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه لأنه لا بد عند الحركة من

من الفطنة والإلهام حتى علم الأبطأ منهما أنه ينبغي أن يقف حتى لا يزول سمته عن الأسرع- وعلم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الأسرع والأبطأ وكيفية انضباط هذه النسب في أزمنة السكنات في كل جزء جزء من الأجزاء الدورات- على حوالي الدوائر.

و لا تيسر للصوفية المرتاضين عشر من أعشار أعشار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف والكرامات بل لا يتيسر لإنسانين قصدا موضعا واحدا أحدهما أقرب منه من الآخر وأراد أن يبلغا معا إلى ذلك الموضع ويتما سيرهما دفعة واحدة إذ لا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف في حركته ولا يعلم الأبعد أنه كيف ينبغي أن يسرع- حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه.

و من الثاني بأن عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطافة أزمنة السكون جهلا بأنه إذا كانت نسبة زمان السكون إلى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم أن يكون زمان الحركة ألطف بكثير من زمان السكون- فينبغي أن لا يحس بالحركة أصلا ولا أقل من أن يرى تارة متحركا وأخرى ساكنا.

و مما يؤكد فساد قولهم لزوم «١» وجود المعلول بدون العلة في حركة الشئ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٤٤
و سكون الظل ووجود «١» العلة بدون المعلول فيما إذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شدنا قلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا أرسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط والدلو من الأسفل معا وكذا انتهاؤهما إلى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين مع أن حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له

سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة
فصل (٨) في تقرير شبه المثبتين للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن
وجه المقصود بإزالتها

اعلم أن مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة أن الجسم إن لم يتناه
القسمة فيه- فيستوي الجسم الأصغر كالخردلة والأكبر كالجبل في المقدار
لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم أن يكون مقدار كل منهما غير متناه
ضرورة أن مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه.
و هذا مما يندفع بأن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعديم النهاية
بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والألوف الغير المتناهيين وبينهما من
التفاوتات لا يخفى.
و الحاصل أنه ليس لأحدهما أقسام ما لم ينقسم وإذا قسما مساويا كل منهما
الحكمة المتعالية في الاسفار العقالية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٥
صاحبه في العدد فكل واحد من الأقسام التي للخردلة أصغر والتي للجبل
أكبر وهكذا بالغاما بلغ لا إلى نهاية.
نعم من ذهب إلى أن قسمة الجسم إلى الأجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل
كالنظام فهذا نعم دليل على إبطال مذهبه.
و أما ما قال بعض الأفاضل في هذا المقام
من أن المقادير الغير المتناهية إذا كانت متساوية أو متزايدة كان مجموعهما
غير متناه بالضرورة وأما إذا كانت متناقصة فلا- أ لا ترى أن أنصاف الذراع
المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل
منها إلا الذراع والجسم إنما يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهية متناقصة
فمدفوع بما قيل إذا كان هناك أقسام غير متناهية بالعدد فإذا انضم بعض
متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما لا
محالة فإذا انضم إليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير
المتناهي قطعا والمنع مكابرة.

و أما أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها إلا الذراع- فصحيح لو كانت تلك الأنصاف بالقوة وأما وجودها بالفعل فأمر محال والمحال إذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا آخر وهاهنا من هذا القبيل على أن المقادير إذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الآخر لكون أحدهما مضاف الآخر- فيكون المجموع المركب منها غير متناه في المقدار على ما اعترف به. اللهم إلا أن يفرق بين أن يكون تزايد الأجزاء من جانب اللاتناهي أو من جانب التناهي وقال بلزوم عدم تناهي المقدار في الأول دون الثاني. و هذا تحكم محض بعد أن يكون أعيان تلك الأجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين المفروضتين متزايدة ومتناقصة على أن وجود الأجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والتضاييف وغيرهما لكونها مترتبة.

شبهة أخرى قريبة المأخذ مما ذكر و هي لزوم تغشية وجه الأرض بحبة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٦ [بخردلة] إذا قسمت بأجزاء ولا يخفى وهنها وسخافتها فإن وجه الأرض سطح متناه- يمكن أن يغشيه أجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد. شبهة أخرى لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة- يحتاج إلى قطع نصفاً و قبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع أبدا ويلزم أن يكون الزمان الذي يقطع فيه الأنصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما ذكره مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام وتأييدا له ومرة مردودة لانتقاص مذهب الحكماء.

و جوابها أن المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم إلى أجزاء غير متناهية إلا وهما وفرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي مقدار الحركة

الواقعة فيها- والكلام وارد على النظام كما مر.
شبهة أخرى ذكرها أبو ریحان البيروني

معترضا على أرسطاطاليس في رسالة أرسلها إلى الشيخ الرئيس وهي أنه يلزم على أصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير نهاية أن لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد وإن كان المقدم منهما أبطأ بكثير كالشمس والقمر فإنهما إذا كان بينهما بعد مفروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا- إذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا أصغر وكذلك إلى ما لا نهاية له على أنا قد نراه يسبقها. و نقل الشيخ الرئيس أن هذه الشبهة مما أورده الفيلسوف على نفسه وأجاب عنه بجواب وهو مما لا يرتضيه الشيخ لأنه قال بعد ذلك وأما ما أجاب به أرسطاطاليس عن هذه المسألة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفطة والمغالط

و تلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ أن ليس يعني بتجزية الجسم بلا نهاية أن يتجزى أبدا بالفعل بل يعني بها أن كل جزء منه له في ذاته متوسط وطرفان- فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا تقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة. فمن قال إن جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال إن بعض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٧
أجزائه منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزم شي ء لأن الحركة إنما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الأجزاء المنقسمة بالفعل. و إنني أقول إن المتحرك ليس لمسافة حركته حد أني موجود ما دام كونه متحركا فإذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي فكذلك البعد الذي بينهما ليس بعدا معيناً شخصياً- بل بعدا مطلقا وإنما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد

معين من المسافة وبينهما مقدار معين منها وكما أن وجود الآتات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما.

نعم وقوع المناطق والتقاطعات والأقطاب في الأفلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق أو تقاطع بعضها ببعض أو حصول الأقطاب أو مواضع هي غاية التباعد بين الدائرتين - وغاية التباعد بينهما ليست إلا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسمة إلا بمجرد الفرض. شبهة أخرى إذا تدرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقة دائرة منها بخط مستقيم من البسيط بنقطة بعد أخرى ويلزم منه تجاوز النقط وتركب الخط منها ورفعت بأن مماسة الكرة البسيطة وإن كانت في حال الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة إنما هي بخط غير قار متدرج الأجزاء في الوجود وكذا يكون المماسمة بينهما في كل آن فرض وجوده بنقطة إلا أن الآتات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في الخط في أن وجود الجميع بالوهم والفرض لا بالفعل والفصل. فالاستدلال بتجاوز الآتات على تجاوز النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الأول إذ التنازع فيها كالتنازع في النقط من جهة أن الحركات والأزمنة كالأجرام والأبعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وأن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٤٨ من الخط وإن كان الآن السيل نسبته إلى الزمان نسبة النقطة الجواله إلى الدائرة والراسمة للخط إلى الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة. فتارة يقولون إن حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهريهما ضروري. وتارة يقولون إن زوال الملاقة لا يكون إلا بالحركة وهي زمانية لا آنية فلزوم

تتالي النقاط والآت ممنوع إذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا- وحصول الانطباق على نقطة أخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور.

و تارة بأن المتحقق ليس إلا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ممنوع بل ينعدم نقطة ويتحقق أخرى وكذا الحكم في تتالي الآت وكلا هذين القولين بغير عـ د عـ ن الصـ و ابـ. أما الأول فلأنه لما وقع الاعتراف منه بأن الانطباق الأول في الآن والثاني في آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح أ بينهما تلاق أم تفارق والتفارق بينهما بين الـ بطلانـ.

و إن شئت فافرض الكرة من الحديد أو جسم في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح إلا بمحرك خارج فرض عدمه. و أما التلاقي فهو إما بنقطة أو بخط فإن كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وإن كان بنقطة والتلاقي النقطي لا يكون إلا في آن فننقل الكلام إلى الزمان الذي بين آن وقعت فيه الملاقات الأولى وهذا الآن ويعود الشقوق بعينها من رأس والكل محال. و كذا القول بتجاوز الآت كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع إلا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب. و أما الثاني فلأن تجاوز النقاط واجتماعها متجاوزة في الزمان يكفي للاستحالة وإن لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك أمر مستحيل لاستلزامه انتهـ اء قسـ مة المقـ دار

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٤٩

إلى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب إليه محمد الشهرستاني ولما سيأتي حسب ما يقام عليه البرهان من أن المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون

النقاط التي كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجاور ولأن تجاور الآنات اللازمة لها على أي وجه أمر مستحيل في ذاته لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل الوجداني لا بد وأن يكون متصلا وحدانيا فإذا كان أحد المتطابقين مركبا من الأفراد المتشافة الغير المتجزية أصلا لزم أن يكون الآخر أيضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة

شبهة أخرى إن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات في المستقبل إن كانت متناهية فيقف القسمة إلى ما لا يقبل القسمة أصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا وإن كان ممكن الخروج إلى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام. و جوابها باختيار الشق الأول والقول بأنه وإن كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية إلا أنها ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها- وهكذا حال الزمان والحوادث التي في المستقبل عندهم. فإنهم ذهبوا إلى أن كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه وكذا كل ما يحصل من أيام الزمان وساعاتها مقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والأيام والساعات إلا ويوجد بعدها حادث آخر ويوم آخر وساعة أخرى- فليس معنى كونها متناهية أنها تقف عند حد لا يتجاوزه. و التناهي بهذا المعنى يصح في العرف اتصافه باللاتناهي إلا أن كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى عديم النهاية في المقدار والعدد. شبهة أخرى إن وجود الأطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجوهر الفرد أو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٠
ما في حكمه وإلا لكان انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥١

المحققين من الحكماء كما مر ذكره إلا أن تفاوتهما في مراتب الكمال والنقص - ليس بإزاء تفاوت الجسمية في العظم والصغر حتى يكون الكامل في التجسم كاملاً في الحيوانية والناقص الصغير فيه ناقصاً فيها فيكون الإبل والفيل أتم حيوانية من الإنسان والقردة.

فإذن نقول إن حلول الأطراف بما هي أطراف ليس في الجسم من حيث جسميته « ١ » بل بانتهاؤه وعدمه ولهذا ذهب جمع إلى أنها عدمية.

فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهة الثالثة لأن وجوده إنما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلاثة فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لم ينقسم في هذه الجهة لا بالذات - لأنه من هذه الجهة عدمي ولا بالعرض بتبعية انقسام الجسم فيها لكون عروضه للجسم - ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فائئه وعدمه فيها ولكن ينقسم في الجهتين الباقيتين بالذات وبالعرض جميعاً.

أما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة له.

و أما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلأن عروضه للجسم ليس لأجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لأجل قطع الواحد وبقاء الآخرين وإلا لكان خطأ أو نقطة فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الآخرين.

و أما الخط فينقسم في جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم في جهة أخرى أصلاً بمثل الذي ذكرناه وعلى هذا قياس عدم انقسام النقطة في جهة أصلاً فاعرف وتدبر.

شبهة أخرى يلزم منها طفرة الزاوية وهي عقدة عسيرة الانحلال وإشكال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٢

صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال في المقادير وما يحصل منها كالزوايا والأشكال.

تقريرها أن الزاوية المسطحة مقدار سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة أو كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرياضيين وغيرهم فيها وعلى أي تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين. و الزاوية قد تكون متفقة الخطين مستقيمتها أو مستديرتها سواء وقع تحديها وتغيرها من جهة واحدة أو كل منهما في جهة أخرى مقابلة للجهة التي للآخر وهو أعم من أن يكون جانب التحديب منهما موضع الملاقاة أو جانب التقعير بشرط أن لا يصيرا في شيء من هذه الصور متحدين في الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد وإلا لم يكن بينهما زاوية.

و قد تكون مختلفة الخطين وهي إما أن يكون بحيث وقعت حدة خطها المستدير إلى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج أو إلى الخارج كما إذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالأولى مما برهن أقليدس في كتابه - بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على أنها أحد من جميع الجواد المستقيمة الخطين والثانية أعظم من جميع تلك الجواد. فإذا تقرر هذا نقول إذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك إلى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فأي قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين أعظم من الزاوية المذكورة من دون أن يصير أولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها في الحركة وكذا إذا فرضنا حركة القطر أدنى حركة مع ثبات أحد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير أن يصير أولا مثل القائمة لازدياد ما هو أزيد مما نقصت هي به عن القائمة عليها وكذا إذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين إلى موضعه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٣
الأول يلزم المحذور المذكور.

و استصعب كثير من الأنكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها وجوها
غير سديدة- وتشبث بعض العلماء بأن الزاوية من مقولة الكيف ومراتب
الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة- وبعضهم ذكر أن هذه الحركة
من أحد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين- وهي جهة عرض البسيط
الواقع بينهما بل في جهة أخرى هي جهة طول ذلك البسيط- والزاوية لا يقبل
الانقسام إلا فيما بين الخطين لا فيما بين الرأس والقاعدة والسفسة في
الجميع _____ ظ _____ هرة.

و ذكر شيخنا وسيدنا أدام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بإدامة
وجوده الشريف وعزه الجليل وأضاء إشراق نوره مستديما على تنوير قلوب
السالكين وتطهير نفوس المستعدين ما يشفي العليل ويروي الغليل بحمد الله
وقوته من وجه وجيه نذكره تبركا بإفادته وتيمنا بإضاءته وهو أن الزاوية
المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار أنها سطح واعتبار أنها أحيطت
بمستقيم ومستدير وهي إنما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الأول فقط
دون الاعتبار الثاني لأن شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين- لا يمكن أن
تساوي زاوية أخرى مختلفة الضلعين وكذلك العكس.
فإنه إذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من
مختلفتيهما- فإما أن يقع المستقيم الآخر بين المختلفتين أو خارجا عنهما إذ
لا يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة
الخطين _____ على _____ مختلفتيهما.

و بالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة-
لأنهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا
ولما كانت الحركة أمرا متصلا اتصال المسافة والجسم وقد تقرر أن الأمور
المتخالفة بالنوع- لا يكون بينهما اتصال وحداني موجود بوجود واحد فما يقع

م ن أف راد أ د

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٤

المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في مسافة الحركة ومسلكها. أ ولا ترى أن المتزايد بحسب المقدار الخطي لا يصل ولا يبلغ بحركة في شي ء- من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد في السطح لا يبلغ بالحركة في حدودها إلى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من أحد نوعي الزاوية إذا تحرك ضلعه وصار أكبر إنما يبلغ بالتدريج إلى مساواة جميع الأفراد المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن أن يبلغ إلى مساواة شي ء من أفراد النوع الآخر ولا هي واقعة في مسلك تلك الحركة أصلا فلا يلزم أن يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة والخط المماس في التعاضم إلى زاوية مساوية لمستقيم الخطين ولا التي بين القطر والمحيط في التعاضم إلى مساواة القائمة ولا التي بين الخط المماس والقطر العمود عليه في التصاغر إلى مساواة ما هـ ي أعظم الجـ واد

بجـ _____ ثـ وثـ _____ يمـ _____

و للباحث أن يقول إذا قيست زاوية إلى زاوية بأنها أعظم أو أصغر أو أزيد أو أنقص فلا بد أن يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة أيضا إذ الأعظم والأزيد بالنسبة إلى الأمر لا بد وأن يشتمل على مثل ذلك الأمر وشي ء زائد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالإمكان. و جوابه بأن الأزيدية كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمي أو بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والنسبة بينهما لا محالة عددية رسمت بأنها أيية أحد المقدارين المتجانسين من الآخر بأن يقال هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه أو ربعه أو جزء من عشرين جزء منه- وهذه هي التي تقتضى التجانس بين المتناسبين ويلزم كون

والأنقصية الصميتين لا بالمساواة فهي تتصف بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصمم- دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التجانس في النسب مطلقا على ما اشتهر بين المتأخرين تفيد فيما إذا كانت عددية لا مقدارية أي ص_____مية.

و هاهنا شبهة أخرى كثيرة متفقة المأخذ مشتركة الأصل في الجواب تركنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٦
ذكرها على وجه التفصيل مخافة الإسهاب في التطويل ولأن بناء الأجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجي ء حيث يحين حينه فانتظره مفتشا إن ش_____اء الله.

و هي كاستلزام حضور شي ء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بإزائها من المسافة كإيجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا تتالي أحياز غير منقسمة وكاقتضاء عدم الآن في آن يليه تتالي الآنات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول تجاور الآنين وكذا اللانطباق واللامحاذاة وكاستيجاب كون الزمان مركبا من الآنات والحركة من الأكوان الدفعية بكون الحاضر من الزمان أمرا غير منقسم- مع انفصاله عما مضى وعما سيأتي بعدمهما فإذا عدم وجدان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر ويكون الحركة لا أول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو مبدأ الحركة وإلا لكان الزمان موجودا في الآن ولا في آن آخر يكون بينهما زمان وإلا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل في آن يلي الآن الأول الذي هو آخر زمان السكون. فيكون معناها الكون الأول في الآن الثاني وكاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطوءا إذا اتفقتا في الأخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في أين فأيون كل واحدة منهما مساوية لأيون الأخرى واللازم باطل وكذا الملزوم. و قد مر شبه هذه الشبهة في إلزام مساواة الخردلة للجبل

فصل (٩) في أن قبول القسمة الانفكاكية ثابتة إلى غير النهاية
اعلم أنه ذهب جمع من القدماء منهم ديمقراطيس إلى أن ما يشاهدون من
الأجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليس بسائط على الإطلاق بل إنما هي
حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة
للقسمة الانفكاكية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٧

بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها أجساما يمتاز هذا المذهب عن
مذهب القائلين بـ_____الجزء.
ثم اختلفوا في أشكالها فذهب الأكثرون منهم إلى أنها كرات لبساطتها والتزموا
القول بـ_____الخلاء.
وقيل إنها مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة أنواع في
الأشكال فللنار أربع مثلثات وللارض مكعب وللواء ذو ثماني قواعد مثلثات
وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مجسمات
لمخمسات _____ات].
هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ في الشفا أنهم يقولون إنها مختلفة
الأشكال وبعضهم يجعلها متفقة الأنواع.
وقد قرر بعض المتأخرين الدليل في بطلان هذا المذهب بأن تلك الأجزاء-
لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر
وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على
المجموع فيجوز على كل جزء إذ لو امتنعت على الجزء نظر إلى ذاته
لامتنعت على المجموع وفيه بحث.
أما أولا فلكونه مبنيا على تساوي تلك الأجسام في الماهية ولا يجدي اعترافهم
بكونها متساوية بالطبع إذ غاية الأمر فيه أن يحصل إلزامهم بذلك فلم يكن
البيان برهاني
و لقائل أن يدعي أنها متخالفة بالماهية ولا يوجد جزءان متحدان في الماهية-

فلم يثبت أن كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل إثبات الهيولى
فضلا عن أن يعنى مـ.
و أما ثانيا فلأن صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوي
الأجسام المحسوسة ومبادئها التي يتركب منها الأجسام وهو غير ثابت ولا هم
معترفون بها أيضا- لأن هذه الأجسام المحسوسة متخالفة للطبائع بالضرورة
فإذا كان مبادئها متفقة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٨

الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين فى الطبيعة وإن كان المراد
من المجموع- العدد الحاصل من مجرد الأجزاء المادية من غير ملاحظة
الصورة الحاصلة للكل- فليس لها حقيقة متأصلة لها وحدة طبيعية حتى يحكم
عليها بأنها متساوية لغيرها فى الحقيقة أم لا وكأنه أخذ هذا الحكم عن قول
الشيخ أن القسمة بأنواعها تحدث اثنتى عشرة فى المقسوم يساوي طباع كل واحد
منها طباع المجموع ولم يدر أن المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد
والا فلا يخفى فساده-
ظلل غريبى مـع نـور شـرقى
و ليكتف فى إثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح وإتمام.
فالطباع معناه مصدر الصفة الذاتية الأولية للشئ ء حركة أو سكونا كان أو
غيرهما وهو أعم من الطبيعة والمراد من أنواع القسمة ما يكون بحسب الفك
والقطع أو بحسب الوهم والفرض أو بحسب اختلاف عرضين قارين أي ما
هو للموضوع فى نفسه كالسواد والبياض أو غير قارين أي ما هو له بالقياس
إلى غيره كالتماس والتحاذي وقد مر ذكر هذه الأقسام.
و الدليل على انحصار القسمة فى هذه الأنواع أن الانقسام إن تأدى إلى
الافتراق فالأول وإلا فإن كان فى مجرد الوهم فالثاني وإلا فالثالث.
و بما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه قسما ثالثا وإلا فهو من قبيل
الانقسام الوهمي سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين.

و قد أشرنا سابقا إلى التفرقة بين قسميه بأن أحدهما وهمي منشأ انتزاعه في الخارج والآخر خارجي عرض لقسميه اتصال إضافي بالمعنى الذي يعرض لأعضاء الحيوان واستدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم أن الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون ————— باختلاف عرضيين
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٥٩
ضعيف كما لا يخفى.

لأن الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط أنحاء القسمة وقد ظهر من نفي الأنواع المتباعدة في معنى واحد عن الشيء نفي النوع المتوسط عن ذلك الشيء - وكذا قولهم إنا نقطع بأن الجسم الذي بعضه تسخن أو وقع عليه الضوء أو لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصر جسمين ثم إذا زال ذلك التسخن أو الضوء أو الملاقة ————— عاد جسما واحدا.
و كذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة أقساما بلا نهاية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم تعود في ذاتها متصلة واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة - فإن ترويج سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين قارين بانضمامها مع التي صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس والمغالطة فإنا قاطعون بأن محل السواد من الجسم غير محل البياض منه وإن ارتفع الوهم والفرض وخصوصا إذا انغمرا في باطنه وبأن السطح الأسود غير السطح الأبيض وبأن الماء الحار غير الماء البارد.
ثم من الذي قال إن موافاة المتحرك للمسافة متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا ————— عن عدم تنهاهي العدد.
و من الذي قال إن للمسافة المتصلة حدودا في الواقع وهل هذا إلا من أغاليط المتأخرين أن الموجود من الحركة في كل وقت جزء غير منقسم وسنعطف إشراق العرفان على تحقيق حقيقة الحركة والزمان بوجه لم يبق

لأحد مجال هذا الهذيان حسب ما وعدناه إن شاء الله تعالى - ومما يؤكد تصريح الشيخ في منطق الشفا بأنه انفصال بالفعل. و ما ذكر أيضا في شرح الإشارات من أن الانفصال بحسب اختلاف العرضين - انفصال في الخارج من غير تأد إلى الافتراق ينور ما قررناه فمعنى كلامه أن كل متحيز مما يوجد أو يفرض فيه طرفان بأحد أسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٠

الآخر إما في الوهم أو في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الآخر وطباع المجموع المنحل إليهما وذلك لأن الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود - بل هو نحو من الوجود الوجداني والوجود الواحد لا يعرض لأمر متخالف في الماهية المتحصلة التامة المستغني كل منها في تمام ماهيته عن الآخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها إلى بعض لنقصانه وإبهامه. فإذن لا يخلو إما أن يكون طباع كل جسم من الأجسام الديمقراطية يساوي للآخر ولا أقل واحد منها لوحد آخر أو يكون الجميع متخالفه الطباع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين. أما على الشق الأول فنقول التحام النصفين أعني اتصالهما وافتراق الجسمين أعني انفصالهما إما بحيث يمتنع ارتفاعه أو لا وعلى الثاني ثبت المرام من تجويز الفصل - والوصل في تلك الأجسام - وعلى الأول لا يخلو إما أن يكون الامتناع لأمر ذاتي أم عرضي لازم أو مفارق - فإن كان الثاني فكذلك لأن المطلوب تمهيد إثبات الهيولى كما سيظهر وهو إنما يثبت بإمكان شيء منهما وإن لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك أو مفارق كالصغر والصلابة في بعض الأجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الأول لا يحتمل القسمة عند الحس وبإزائه الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو المحسوس الأول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم أفلاطون في كتاب

استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو أن ما يقبله الأجسام الديمقراطيةية وأجزاؤها ليس إلا انفصالا فطريا واتصالا خلقيا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الأجسام وانفصال الأجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول في الأولين بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم وفي الأخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٣ الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز «١» الاتصال والوحدة في كل من تلك الأجسام بحسب أول فطرتها والانفصال والتعدد في أجزائها كذلك.

و لا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد إثبات الهيولى بل لا بد من التوصل فيه إلى إمكان طرء الوصل بعد الفصل أو الفصل بعد الوصل فإن المحوج إلى الهيولى في كل موضع الإمكان الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الإمكان الذاتي المجامع لها فيه إلا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كمسار تعلم إن شاء الله. و قد أجاب شيخنا وأستاذنا سيد أعظم الأعلام وسند أكابر الكرام ضاعف الله قدره بأن قبول القسمة الوهمية مساوق لإمكان القسمة الانفكاكية بالنظر إلى نفس طبيعة الامتداد وإن منع عنها مانع لازم أو زائل إذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته- لكان فرض الانقسام فيه من الأوهام الاختراعية ولم يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ولا شك أن فرض الانقسام الوهمي من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٤ المعاني الانتزاعية وخصوصا إذا كان منشؤه اختلاف عرضين. بحسب وكشف-

هذا منقوض بالزمان فإنه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وأيضا توهم القسمة وإن سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها

في الخارج- لكن تجويز العقل وقوع أمر لا يستلزم إمكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي إذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر. ثم إذا قام البرهان ظهر خلافه ثم إذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجي- لا يلزم أن يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بأن هذا ممتد وذاك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل. ثم إن لإبطال هذا المطلب دليان آخران. أحدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الأجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الرأس الجذابة للماء بعد المص الصياحة في النار بعد السد مع كون الخلاء محالا.

و ثانيهما أن كلا من تلك الأجسام لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الأشكال لما سيجي ء فيحصل بينها فرج خالية والخلاء محال وإن كان مركبا من أجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا هذا خلف وأيضا أجزاؤها يكون متداعية إلى الانفكاك والرجوع إلى أحيازها وأشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم أولا من وقوع الخلاء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٥ الفن الثاني في البحث عن حال الهيولى ماهية وحقيقة وفيه فصول فصل (١) في الإشارة إلى ماهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم وإثبات وجودها وتحقيق إنيتها بحيث ما أنكر أحد له أقل تمييز إن في الأجسام سنخا يتوارد عليه الصور والهيئات ولها خميرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات ولا يحتاج الجمهور في إثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم- أعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها فإن كل من له استيهال مخاطبة علمية يعلم ويعتقد يقينا بالفكر أو الحدس أن التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد إنسان أو حيوان والبذر يصير شجرا والشجر يصير رمادا أو فحما.

و عند المشاعين ومن يحذو حذوهم جوهر أبسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحداني الحد قابل للمقادير والأعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولى ومن الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة وعند أصحاب ديمقراطيس أجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل.

و عند قوم آخر هم المتكلمون على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشاعين إلا أنه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهىولى. نعم من زعم أن الامتداد الجسماني عرض في المادة والجسم مركب من الهىولى - والاتصال العرضي يكون مذهبهم أشبه بمذهبه من مذهب المشاعين وبقي الفرق بينهما - بأن تقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما سماه صورة وعند هؤلاء بذاته - مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب الماهية ويكون المحل شخصا واحدا عنده وأشخاصا متعددا عندهم. و نسبة مذهب المتكلمين إلى هذا المذهب كنسبة مذهب ديمقراطيس إلى الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٧ مذهب الإشرقيين لأن هذين مشتركان في عدم جسمية الهىولى مع جوهريتها وقبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الأقسام وعدمها وذانك مشتركان في جسميتها ومفترقان في كون الأقسام جميعها حاصلة بالفعل أو بالقوة. و الهىولى عند المشاعين استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه وستعلم أن جوهرية الهىولى لا يوجب كونها أمرا بالفعل محصلا.

فإن قلت المذكور في كتب المعتزلة أن مبادي الأجسام عند النظام وأصحابه - هي ألوان وطعوم وروائح ونحو ذلك من الأعراض فلم يكن هىولى

الأجسام عنـد المتكلمين كافـة جـوهرـا.
قلت نعم إلا أن هذه الأمور عندهم جواهر لا أعراض.

و تقرير هذا المذهب على ما صودف أن مثل الوهميات والعقليات كالأكوان والتأثيرات في كتبهم والآراء والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبهها كلها أعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعا وأما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام ومن تبعه جواهر بل أجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بأن كلا من ذلك جسم لطيف- مركب من جواهر مجتمعة.
ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد أما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الأمور أعراض إلا أن الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الأعراض وعند الآخرين جواهر مجتمعة يحلها تلك الأعراض.
و قد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث وكان مصرا على أن الماء رطوبة متراكمة وأن الأرض ييوسة متراكمة وهكذا سائر العناصر [الأعراض]- وهذا أشنع ما نسب إلى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره من أن الجسم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٦٨ ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي.
و الصواب أن يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب.
و ربما يوجه كلام المواقف بأن الكلام فيما هو جسم اتفاقا والنظام يجعله مجموع أعراض بسببها جواهر بل أجساما فهو يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى- إلا أن الاحتجاج عليهما بأن العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقوم به ولهما بأن الجواهر متماثلة والأجسام متخالفة فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه ولا ينتظم على رأي النظام حيث زعم أن

كلا من تلك الأمور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في أنفسها قائمة بذواتها وإن لم تكن متماثلة لجواهر الآخر كالحلاوة أو الحرارة مثلا.

و بهذا يظهر أيضا أن الاحتجاج بأن الأجسام باقية والأعراض غير باقية لا تنهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه. و أما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجذلي لا يتأتى على مذهب المانعين - حتى لو قصد الإلزام لم يتم المرام بل الأقرب أن الأجسام بما هي أجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين لأن ذلك مناط إثبات الصورة النوعية عندهم وإثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف إنما هو النظام. و ما أسخف ما في كلام صاحب المواقف تأييدا لمذهب النظام وإصلاحا لفساده وترويجا لكاسده ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جملة من الأعراض داخلية في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عائدا إليها وكأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين التماثل في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي والاتحاد الجنسي. فقد دريت أن المميز الفصلي لا يجب أن يكون ماهية مندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالأجسام إذا اتحدت مع سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٦٩

كان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزءا عقليا لا تأصل لها في الخارج والطعوم والروائح ليست كذلك وأما إذا اتحدت الأجسام بعضها مع بعض أو الجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا أو كان كل منها مركبا من الجوهرية أو الجسمية مع أمر آخر على اختلاف رأي الحكماء والمتكلمين «١» حتى يكون التركيب خارجيا وجنسية الأمر المشترك جسما كان أو جوهرًا ذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذي أشرنا إليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع

و ذلك لأن اتصاف الشيء بمتخالفين بالإضافة إلى أمرين إنما يجوز ويصح إذا لم يكن ذلك الشيء حقيقة محض حقيقية أحد المتخالفين وفيما نحن فيه

كذلك.

أما الهيولى فإنها محض القابلية والاستعداد عند المشاءين. و أما النفوس والصور فإنها فعلية في أنفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركيب الجسم المطلق من الهيولى والصورة. و أما ما أورده الشيخ الإلهي في أوائل طبيعيات كتابه بأن القابلية واستعداد القبول ليست أمورا جوهرية بل ينبغي أن يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل أمرا آخر ويضاف إليه أنه قابل لأمر آخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد- فإن الاستعداد هو استعداد لشيء له في نفسه حقيقة. بلى لا يمنع أن يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما أن النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الإضافات أجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية.

ففيه بحث لأن نسبة القابلية والاستعداد إلى الهيولى كنسبة الفاعلية والإيجاد إلى الباري تعالى فكما دل البرهان على أن سلسلة التأثير ينتهي إلى مؤثر يكون بذاته مؤثرا وإلها وليست إلهيته وتأثيره بصفة زائدة وإلا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة إلى أمر يضم إليه وإلى إلهية سابقة على هذه الإلهية وهو ممتنع لانجراره إلى لزوم الدور أو التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار الاستعدادي ينتهي إلى شيء ذاته محض الفاقصة والافتقار وكمما أن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٢ معنى عينية الصفات في الموجود الأول جل اسمه ليس أن المفهومات الإضافية التي لا وجود لها إلا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهرول الكنه.

بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات ومنبعا لانتزاعها عقلا- كما أنه منبع لوجودات الأشياء خارجا فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فإنها عبارة عن جهة فقر الأشياء وقصوراتها في الوجود العيني كما أن الإمكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذات وقصورات الماهيات بحسب تقومها في مرتبة الـذات والماهيـة. و لا يذهب على أحد أن كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لأن المتضائفين مفهومين ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر وليس كذلك حال الوجودات العينية إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر وإلا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك. بيان ذلك أن الجاعل بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس جوهره مفاض وبالجعل البسيط مجعول فالباري بنفس حقيقته القدسية فياض للأشياء ومع ذلك تعالى عن أن تكون واقعة تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذي هو أضعف الأعراض.

و أما النفس في نفسيتها فإن كانت بجوهرها متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا أو طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وإن كان نحو العلاقة مختلفا وإن كانت النفسية جائزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس بلا جامع وأما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز أن يقال الأمر الجوهري حقيقة نفسه- متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس الاستعداد فإن جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح أن يكون عرضا وإلا لم يكن الشيء جوهر محضا بل مجموع جوهر وعرض. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٧٣ فالجواب أن كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة وهذا من باب تعريف القوى بأفاعيلها الذاتية بالقوة الفاعلة

يعرف بفعالها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها. و الحق أن تعريف العقل بإدراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالإحساس والتحرك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما أقيمت مقام الحدود وإن كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها أعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الأمور التي هي علاماتها ولوازمها. إذ لا يمكن الحكاية عنها إلا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث إنها انفعالية والسر في الجميع أن أنحاء الوجودات البسيطة لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهدة الإشراقية وأن ذا الحد المنطقي المركب من الجنس والفصل ليس إلا الماهية الكلية النوعية.

و ربما يكون الوجود نحوًا بسيطًا والماهية اللازمة له مركبًا حدها من جزئين - كل منهما داخل في الماهية خارج عن ذلك الوجود إلا أنها بجزئيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته فيضطر الإنسان إلى ذكرهما عند الإشارة إليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارًا مع أن الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية. و قريب منه ما أورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابًا عن مثل ذلك الإشكال حيث قال وهاهنا سؤال وهو أنه إن كان فصل الهيولى هو الإمكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب أن يكون الإمكان جوهرًا وقد أبطل هذا وإن لم يكن الإمكان فصله ولا أنه لازم فقد كان قبل الإمكان ممكنًا لأنها لا تنفك عن الإمكان. و الجواب عن هذا أن فصل الهيولى لا يعرف لأن الهيولى من حيث هي هيولى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٤
مجردة ليس ممكنًا ولا غير ممكن بل يلزمه الإمكان معناه أنه إذا عقلت عقل معها الإمكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه.
و هو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه إذ غرضه أن الهيولى لكونها

الفصول ومع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول وذلك لأن وحدته مبهمة تجامع التكثر كما أن تشخصه لا يأبى العموم والاشتراك فكذا حكم الهيولى في كونها استعدادا فإنها ليست استعدادا واحدا بل في كل مرتبة يقترن بصورة تصير استعدادا لصورة أخرى. و أيضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلاثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لأن القوة يكون على الضدين بالسوية فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح ويحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن وكذلك الحكم في الغضب والخوف وسائر الانفعالات. و لأن القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبا والقوة يتفاوت شدة وضعفا والاستعداد لا يكون إلا واحدا هو القوة الشديدة.

و بالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فالهيولى الأولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه إلى زواله وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج إلى ضمنية أخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة.

و أما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج إلى أن يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفع عنها فالشجرة مثلا ليست بالقوة مفتاحا بل يحتاج إلى أن يلقاها أولا قوة قالعة ثم ناشرة ثم ناحطة ثم بعد ذلك يتهيأ لأن ينفع من ملاقة القوة الفاعلية المفتاحية فيصير مفتاحا. فظهر أن الهيولى ليست استعدادا واحدا نحو صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعند بل بالمعنى.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٦
و ليست أيضا جوهرًا مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة- بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل طبيعتها المطلقة

محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود وبقيمها مقيم عقلي مشخص. و إن أردت إيضاح ذلك فانظر إلى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للأعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه ما دام في هذه النشأة نقص وبحسبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طور بعد طور وحالا غب حال- بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للأعضاء والأمشاج ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من أول العمر إلى آخر الأجل. فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدة الهيولى التي هو قوة محضة مستمرة إلى آخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء فصل إيضاح في مباحث التلازم إن شاء الله تعالى.

و من هناك يظهر خطأ جماعة من المتأخرين كالعلامة الخفري وغيره- زعموا أن الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور بالأمواج ولو عكسوا الأمر لكان يشبه أن يكون أولى فإن وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددا والتابع بما هو تابع واحد شخصيا. و قد برهن على أن ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة وأما القوة الجزئية- فهي متقدمة على الفعل الذي هو قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي إمكان لفعل يتقدم عليه ويضاف إليه فالقوة على الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة للصورة الدموية والقوة عليها تابعة لصورة الغذاء. و هكذا متعاقبة إلى ما يقارن صور البسائط ثم يعود إلى صور المركبات تارة أخرى بغير واسطة أو بواسطة ترددها من بسيط إلى بسيط حتى ينتهي إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٧ المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمند والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط

قبوله الانفصال وتحقق أن القابل وما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال - لما علمت أن الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان إما أن يقبل الاتصال مقابلة ضده « ١ » أو عدمه. ————— هـ.

و إما أن يكون الفصل إعداماً لهويته الاتصالية بالتمام وإيجاد الهويتين الاتصاليتين الآخرين من كتم العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين وتلك وكذا عند التحام الهويتين متصلًا واحدًا إذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم أن يقبل الشيء نفسه - أو يكون الوصل إعداماً لهويتين وإحداثاً لهوية واحد من غير جامع بين هذه وبين تينك والأولان باطلان بالضرورة.

و كذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين إعدام جسم بكيته وإحداث جسمين آخرين وكذا بين الوصل وإعدام جسمين وإحداث جسم ثالث كماء الجرة يجعل في الكيزان أو ماء الكيزان يجعل في الجرة فذلك الأمر الباقي في الحالين - هو المراد بالهولي وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتدع طريقاً ————— ان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٧٩

الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية - أو غير الجوهرية ليمتدع طريقان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريقتين الانفصال عليه ————— ا.

ثم إذا ظهر لك أن أدنى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجود الاتصالي والانفصالي - الذين لا جامعية لشيء منهما بالقياس إلى نفسه وأجزاء ذاته وأن الوجود الانفصالي - لما كان أدونهما مرتبة في الخسة والقصور فلم ينل من منبع الوجود إلا مرتبة أنزل - من أن يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحالة جوهرية الأفراد الانفصالية.

و بطل كون المنفصلات والآحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود العددي ليس إلا عرضا قائما بغيره وإنما المتألف من الوحدات لا يستحق إلا نحو عرضيا من الوجود وكذا الغير القار من المقادير لا يسع إلا الوجود العرضي كـمـا سـنـحـقـقـ. فظهر أن لا أدون منزلة من الجواهر الصورية إلا الهوية الاتصالية الجسمية- ولا شك أن مادة الشيء وجودها أنقص من ذلك الشيء كيف ونسبتها إليه نسبة الشيء إلى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الأربع فما ظنك بأمر يكون مادة يكون صورتها أضعف الصور فهل إلا قابل محض لا حظ لها من الفعلية.

فمثل هذه المادة يجب أن يكون حقيقتها قوة متقومة بفعل ما أي فعلية كانت- ومادة متحصلة بتعين ما أي تعين كان حتى إنها يستتم ماهيتها بالفصل ما يستتم بالوصل- ويتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحدة ويبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون ويقبل الخير كما يقبل الشر وإنما يحصل الاستمرار والبقاء لأنها لازمة لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الأشخاص بإبقاء مقيم قدسي يديم بعنايته عالم الأجسام وصورها وتوابعها اللازمة ويحفظ أنواعها بتوارد أفرادها ويبقى وجوداتها وخيراتها ويجبر نقصاناتها وشرورها وآفات- ونقائصها بتعقيب أمثاله- وأشباحها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٨٠ أبحاث وتحقيق-ات-

[بحث] قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة المذكورة- إن الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج إلى قابل يقبله وإلا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الأشياء. و دفعه بأن الانفصال إن كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وإن كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون

فثبت أن الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثاني الأشكال أن الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه وفي قوة هذا الكلام أن الجسم لا يعقل إلا بالاتصال وكل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته. فظهر من هذا القول القياسي أن الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياسي السابق أنه ليس كل حقيقته فكل ما ليس خارجا عن حقيقة شيء - ولا كل حقيقته فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم.

فإذا ثبت هذا لزم أن يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل أن يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزءه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال وما يقبله فيكون للاتصال صورة جوهرية والقابل مادة جوهرية وهذا هو المرام.

بـ ث آخر -

إن بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال - الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نسلم في الجسم إلا الاتصال الذي قيل إنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٨٢ من فصول الكم وما سواه ممنوع إذ القدر الذي ثبت من نفي الجواهر الفردة ليس إلا جوهر شأنه الاتصال والامتداد وقبوله للأبعاد وأما أن الامتداد نفس حقيقة الجسم أو جزؤه فلم يثبت.

و ما قيل من أنك إذا شكلت الشمعة بأشكال مختلفة تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فإن الشمعة المتبدلة الأشكال لا يخلو عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة والمدورة إذا جعلت مستطيلة يفترق فيها أجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال وتوزع الامتدادات غير صحيح.

و بوجه آخر أن نقول الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال

الانفصال لا شك في عرضيته فإن الجسم عند توارده الانفصال والاتصال عليه باق بماهيته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض. و بوجه آخر إنكم أثبتتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة واحدة- والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجهرية والعرضية.

فإذا ثبت عرضية بعض أفرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل أشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلاثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن الجسم فهي في الحقيقة ترجع إلى إنكار الصورية لا إنكار الهية. وقد مر أن صاحب التلويحات ذهب إلى أن حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسماني من جوهر وعرض قائم به ولكن يجاب عن إشكالاته من قبل المشاءين. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٨٣ أما عن الأول فبأن الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الأبعاد الثلاثة على نعت الاتصال. ولهذا حدد بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية. وحاصلها أن نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها إما متألفة من الجواهر الأفراد متناهية أو غير متناهية أو يكون من قبيل المجردات عن الأحياز- والأبعاد والجهات ثم يعرضها الاتصال وقابلية الانفصال أو يلحقها التعلق بالأبعاد والجهات وكلا الشقين باطل. فبقي أن يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته فقابلية الجسم للأبعاد إنما

يتصور إذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون إما تمام ذاته أو جزءها وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جـ_____وهرًا.

و لقائل أن يقول إن هذا الكلام إنما يتم لو ثبت أن تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض هو أحد جزأيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى وعن امتداد عرضي يقوم بها فذلك الامتداد وإن كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة.

لا يقال نحن نجري الكلام إلى جزئه الجوهرى فيلزم أن يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له. لأننا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي أثبتتم فإن الهيولى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة_____لة ولا منفصلة_____لة.

و أما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا يلزم أن يكون أجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية والتجرد له عن الأحياء_____از

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨٤ و الأمكنة فهو أيضا مشترك الـوُـرود. و الجواب عن الموضعين أن عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات الأفرادية ولا يستلزم فيه التجرد له عن الأحياء والامكنة في الواقع- بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وإنما يلزم ذلك لو أوجب خلوه الشيء بحسب مرتبته عن الاتصال والمقادير والأبعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه. فقد ظهر أن قابليته للأبعاد لا يوجب أن يكون القابل متصلا في حد نفسه.

هذا لكنا نجيب عن ذلك بأن هذا الذي ذكرتم من حكاية كون الشيء ء متصلا في نفس الأمر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا مجرد إنما يصح إذا كان ذلك الشيء ء مما لا قوام له بنفسه ولا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والإمكان ويكون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما يقترنه متصلا باتصاله منفصلا بانفصاله وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا هيولى مقومة باتصال واحد وانفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة- أو منفصلة في نفس الأمر فیکون الاتصال جوہرا صوريا يقوم الهيولی بوحدته عند الاتصال الواحد وبكثرتة عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولی في نفس الأمر عن التجسم والتحيز ولا كونهما مع قطع النظر عن الصور إما جوہرا فرداً أو أمراً مفارقاً لکون مرتبة ذاتها على تقدير جوهريّة الصورة متأخرة الوجود عن وجود صورة ما فجوهريّة الاتصال الصوري وتقوم الهيولی بها یوجب أن لا یکون للهیولی مرتبة فی الواقع یکون بحسبها عارية عن الأحيـاز والأبعاد.

و أما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال ويكون الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمحذور لازم لا مـدفع لـه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨٥
و هذا هو الذي حادهم إلى إثبات جوهرية الصورة.
فقد ثبت بهذا البيان أن الحال قد يكون جوهرًا وبنزع الأمر أيضا فيما ادعيناه
من أنه لو لم يكن امتداد جوهرى في الوجود لم يكن لشيء من الكميات
المتصلة والمقادير القارة وغير القارة وجود أصلا فكن على بصيرة في هذا
الأمر

و أما الجواب عن الإشكال الثاني فبأن بقاء جسم واحد شخصي بشخصيته - عند تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافي جوهرية الاتصال.

بحد معين ممسوحا بمساحة كذا وكذا متناهية أو غير متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم إذ بتغيرها وتغير شخصياتها عند تبدل الأشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة وإن تبدل مقدارها المعين. لست أقول مرتبة ممسوحيتها لأنها أمر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات أبعاد الشمعة وإنما يتغير المساحة بالتدخل والتكاثف الحقيقيين. و تحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا يزل أقدام الأفهام بأغاليط الأوهام- الموهومة لعقول الأنام يحتاج إلى بيان حقيقة الجسم يعني التعليمي بالمعنى الذي هو من عوارض الجسم وكمياتها وامتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخل فيها من حيث القوام. اعلم أنهم اختلفوا في حقيقته وتشعبوا إلى أقوال. فأحدها أنه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون في الجسم متصلا من حيث الاتصال. أحدهما صورة جوهرية والآخر صفة عرضية ويكون أحدهما كما والآخر متكما به وأحدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الأبعاد والآخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا في أبعاده الثلاثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهم متحذران فـ الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨٧ الوضع والإشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود ثالث الإشكالات عليه.

و ثانيها أنه متصل «١» بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعى بالعرض- وهذا مردود بما علمت أن الجسم في مرتبة ماهيته متصل وفصله الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس إلا مفهوم قولنا قابل للأبعاد الثلاثة وعلمت بالبرهان أنه لو لا اتصال الجوهرى في الموجودات لما صح لشيء من الأشياء الموجودة- صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء

٥ حمـل المتـصل ل لا بالـذات ولا بـالعرض.
و ثالثها أنه مجموع أمور ثلاثة هي الطول والعرض والعمق للجسم «٢» وفيه
أن هذه الأبعاد ليست بنعت الكثرة موجودة في الجسم والجسم التعليمي من
الموجـودات الخارجـية بالفعـل.
و رابعها أن في الجسم اتصالا واحدا منسوبا إلى الصورة الجسمية بالذات-
وإلى مقدارها التعليمي بالعرض فحينئذ إما أن يراد بالجسم التعليمي نفس تعين
امتداد الجسم وتحدد انبساطه في الجهات فلزم أن لا يكون من مقولة الكم
وإما أن يراد به الصورة الجسمية مأخوذة مع التعين المذكور محيثة بالحيثية
المذكورة فكان له اتصال بالذات لا بأمر خارج عن ذاته بل من جهة اشتمال
ذاته على الصورة الجسمية ويشبه أن يكون هذا هو الذي اختاره المحققون
ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات- وكلام تلميذه في التحصيل.
و توضيحه ما أفاده بعضهم أن ليس في الجسم إلا ممتد واحد في الجهات-
فإذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات على الإطلاق بدون تعين امتداداته تعينا
فـي التـقـدر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨٨
و تحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا أو مقدارا مخصوصا فكان بهذا
الاعتبار صورة جسمية وجوهرا وإن اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار
ما كان جسما تعليميا مطلقا وإذا اعتبر من حيث هو متعين مخصوص كان
جسـما تعليمـيا مخصوصـا.
و أورد عليه أنه لزم أن لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من
جوهر هو الجسمية وعرض وهو تعين الامتداد.

خفاء في أن المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فإن الهيولى وإن لم تكن بالنسبة إلى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم إليها لكنها بالنسبة إلى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع. و فيه بحث لأن الإشكال هاهنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض أم لا بل العمدة في الإشكال أن أفراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وهاهنا يلزم أن يكون ماهية واحدة مركبة من مقولتين مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل أمرا اعتباريا

لـه وحده اعتبارية

مخلـص عرشـي -
الحق أن معنى الجسم التعليمي الشئ ء الممتد المتعين الامتداد بحيث يسمح بكذا وكذا لذاته مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد أو ما في حكمه وليس كون الممتد جوهرًا داخلا في هذا المفهوم أصلا كما ليس داخلا في شئ ء من المشتقات كونها جوهرًا أو عرضًا من حيث مفهوماتها وإن لم تكن في الوجود منفكة عن إحدى الخصوصيتين - فهذا الامتداد الذي هو في الجسم إذا أخذ على الإطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا للهيولى - وإذا أخذ متقدرا متعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها جزءا للجسم أو صورة للهيولى الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٨٩
لأن كون الشئ ء جزءا لشئ ء آخر إضافة خارجة عن مفهوم ذاته وكذا كون الشئ ء صورة لأمر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشئ
..٤

فيصح للعقل أن يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط عن اعتبار دخوله في الجسم وتقويمه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي ليلزم تركيبه عن جوهر وعرض.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقالية الاربعة، ج ٥، ص: ٩١
مع بقاءه بعينه فى الحاليين.

و أما ما يقال إن الممتد شيء ذو امتداد أو ما له امتداد فيلزم أن يكون محمول الامتداد غيـره. فقد مر أن ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدأ الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية والإطلاقات العرفية على أنه لا يبتني الحقائق العلمية على أحكام الألفاظ. ألا ترى أنه يقال بعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل أليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتق منه على ما يحمل عليه. فإن قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد إذا تخلخل وتكاثر مع بقاءه في الحالين يوجب عرضية المقادير فكيف حكمت بجوهريتها

يجاب بأن وجود التخلخل والتكاثر الحقيقيين من فروع وجود الهيولى وإثباتهما يتوقف على إثباتها فإذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه أو انفصالها عنه فإن زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة أجزاء الجسم ونقصانه بنقصانها - فمرجع التخلخل والتكاثر حينئذ إلى تخلل الجسم اللطيف بين أجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقتين اللتين هما حركة جسم واحد شخصي في المقدارية - إلى حد زائد على ما كان عليه أو حد ناقص عنه فإنهما غير ثابتين بالبرهان وإنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية.

و أما إثباتهما بالقارورة المموصصة إذا كبت على الماء أو بالقمقة الصياحة إذا وقعت في النار فهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا أيضا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل.

و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق أنه قد جرب رشح بعض الأدهان من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٢
الزجاج فلا يمنع مثل ذلك في الهواء الذي هو ألطف كثيرا من الدهن.

فإن قيل اشتراك الأجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب
مغايرة المقدار للجسم فيقال لدفعه بما في حكمه الإشراق من قوله اشتراكها
في الجسمية بعينه- اشتراكها في نفس المقدار المشتركة بين المقدار الصغير
والكبير واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر
والصغر وكما أن التفاوت بين المقدار الصغير والكبير- ليس بشي ء زائد
على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك إذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت
بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا
غير

و يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في
نفس ماهية الشي ء على ما هو رأي الإلهيين والقدماء من الرواقيين كما مر
ذكره مستقص

و أما الجواب من قبل المشاءين فهو إنما يتأتى بأحد أمرين- أحدهما بإثبات
المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس
بمقداري وبين الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة الكم وفي إثبات هذه
المغايرة طرق- أحدها أن عند طريان الانفصال ينعدم أمر جوهرى عن
الجسم إما تمامه أو أحد جزأيه وذلك لأن الجسم مع الاتصال الواحد شخص
واحد له وجود واحد فإذا طرأ عليه الانفصال وحصل متصلان أحدهما ساكن
في المشرق والآخر يتحرك في المغرب أحدهما أبيض والآخر أسود مثلا فلا
شبهة في أن ذلك الوجود لم يبق بشخصيته- بل انعدم وحدث شخصان
آخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكنًا أسود وأبيض وإلا لزم
اجتماع المتقابلين في شخص واحد لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية
باقية في ذات المتصل الأول وهذين المتصلين الحادثن وما هو إلا ما
ادعينا وعيناه

و إذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخلو عن متصل ما على سبيل البدلية تحقق أن المقوم للمادة ليس إلا المتصل مطلقا فـي أي امتداد كـان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٣

و المقوم للجوهر المحصل لوجوده لا محالة يكون جوهرًا كما سيتضح بيانه إن شاء الله وتحقق أن خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها. و قد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر إليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى. و ثانيهما إثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الأجسام وله دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الأجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير. و الحق أن هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما أورده عليه عند الإنصاف- من تجويز الاختلاف بين أفراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في أصل الحقيقة- سيما إذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة إلى أنحاء الوجود للشئ ٥. فإن العدد والمقدار ونظائرها حالات مخصوصة عارضة لهويات الأجسام ووجوداتها والوجود قد مر أنه مما يتفاوت ويتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شيء إليه به يحصل التميز والتعین والتفاوت بين أفراد وأنحاء ولكن إنكار الحركة في الكمية بحسب التزايد والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يخلو عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله مع ملاحظة امتناع الخلاء كانه كسر القمقة الصياحة ودخول اللحم في المحجمة بعد المص وبقائه فيه ما دام رأسه مسدودا وغير ذلك من الأمور الجزئية التي يجزم العقل عند مشاهدتها بإشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بأن جسما واحدا يزيد وينقص مقداره وسنعيد

القول إلى فـي موضـه
زيادة توضيح لإعادة تهذيب وتنقيح-
قد ظهر مما سبق أن أصحاب المعلم الأول وأتباعهم كالشيخين فارابي وأبي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٤

علي ومن يقتفي آثارهم يفترقون بين مفهومي الممتد أحدهما الصورة
الجرمية التي معناها الممتد على الإطلاق والآخر المقدار المصحح لفرض
الحدود المشتركة بين أجزاء المتصل الواحد ومعناه الممتد المتعين الامتداد في
الجهـات.

و ظهر أيضا أن الأول مقوم للجسم والآخر عرض فيه وأن الامتداد بالمعنى
الأول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في
الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الأجسام صغيرا أو كبيرا ولا جزءا أو كلا
ولا عادا أو معددا ولا ماسحا أو ممسوحا ولا مشاركا أو مباينا بخلاف الثاني.
و لهذا اشتهر أنهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا
يكون على رأيهم في الجسم إلا ممتد واحد لكنه إذا أخذ بما هو هو من دون
تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم ومحصل للمادة وإذا أخذ
على التعين الامتدادي المقداري متناهيًا كان أو غير متناه فهو مقدار غير
مقـوم للجسـم ولا محصـل للمـادة.
و يظهر الفرق بينهما بما مر منا وبإثبات التخلخل والتكاثف في الجسم - لا
بتبدل أشكال شمعة واحدة فإن في موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس
المقـدار.

و هاهنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات أبعاده
الطولية والعرضية والعمقية وأما الشيخ المؤيد بالإشراق فهو ممن أنكر الممتد
بالمعنى الأول- في كتاب حكمة الإشراق محتجا عليه بوجوه ثلاثة.
أحدها أنه لو يقوم الجسم الموجود في الأعيان بامتداد جوهري لكان ذلك
الامتداد إما كليًا أو جزئيًا لا جائز أن يكون كليًا لأن الكلي من حيث هو كلي

لا وجود له في الأعيان وما لا وجود له في الأعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز أن يكون جزئيا لأنه إن كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري وإن كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري فذلك محال لأن الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٥

جزئياته جوهرًا وبعضه عرضًا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي.

و ثانيها أنه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه - وما في الكل أعظم مما في الجزء فيكون قابلاً للتجزية فيكون كما

مق داريا.

و ثالثها أنه إذا تخلخل الجسم إن بقي الامتداد الجوهرى كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية وهو محال وإن لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو إذن صار أزيد فالامتداد الجوهرى كم لذاته وهو عرض للجوهر يكون عرضا .

قيل في الجواب عن الوجه الأول بما حاصله أنه إن أراد بالكلى الكلى العقلى - اخترنا أن الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلى بهذا المعنى في الخارج وإن أراد به الكلى الطبيعى أي ما يصير معروضا للكلية إذا وجد في العقل اخترنا أنه كلى باعتبار ماهيته وجزئى

بتشخص الجسم م .

قوله وإن كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته إنما هو أمر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع إما مطلقا أو مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المفهوم.

أقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والفساد أما أولا فلأن ماهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد

الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة.

و أما ثانيا فلأن تشخص الشيء على ما حققناه ليس إلا بنحو وجوده الخاص - وإليه مآل كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الأول.

و ربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس وعند الآخرين من المحصلين إما بذاته - كما يراه الشيخ الإشراقي أو بارتباطه إلى الموجود الحقيقي كما نسب إلى أذواق المتألهين وإما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب إليه صدر المدققين وأما الأعراض القائمة بالشيء المستتبع إياها بحسب هويته الشخصية فليست بداخله في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٩٦ إفادة التشخص والمتشخصية عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم - وإنما هي لوازم وأمارات للتشخص كما مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب أن لا يكون مناط جزئيته الأمور العارضة له إلا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات.

فإذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم أن يكون الجوهر عين العرض وإن لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام أن يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينا أحدهما جوهر والآخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم.

و أيضا إذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو إما مساو لهذا أو أزيد أو أنقص وعلى كل تقدير يلزم تقديره بذاته مع محذورات أخرى - كاجتماع المثليين والتداخل والتعطل في وجود أحدهما.

فالصواب أن يجاب عن الوجه الأول بما حققناه من أن الامتداد الواحد الجرمانى له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الإطلاق ومفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا في الحدود والمساحة فهو بالمعنى الأول مقوم للجسم وبالمعنى الثانى عرضى خارج عنه وكثيرا ما يكون مفهومات متعددة « ١ » ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصى بعضها داخل في الحقيقة الشىء ذاتى له وبعضها خارج عنه عرضى له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته أنه مصداق للإنسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما. فلا عجب من أن يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٧
المعنى أحدهما مقوم له باعتبار والآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوجدانى فى أى حد كان مقوم للجسم ومن حيث إن له صفة الكمية والمقدارية عارض والتعين فى القدر غير معنى التشخص وكذا الإبهام فيه غير مستلزم للكلية فإن مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد فى أشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الآخر فيها- وجسم معين شخصى ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة فى المقدار كما فى الحركة الكمية والامتداد الجوهرى أى الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العينى الشخصى- أمر متعين الذات مبهم المقادير التى كل منها عبارة عن متعين مقدارى والتعين الذاتى لا ينافى الإبهام المقدارى وإنما الذى ثبت عرضيته ليس إلا المتعين المقدارى من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا فى الجهات على أى حد كان من حدود النهايات- وليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقدارى ممتدا آخر غيرها فى الوجود بل هما متغايران فى المعنى والمفهوم وتغايرهما فى المفهوم صار موجبا لتوهم أن الحكماء ذهبوا إلى أن فى الجسم الواحد ممتدان جوهرى وعرضى وجسمان طبيعى وتعليمى.

و أما الجواب عما ذكره ثانياً أن الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق له كلية وجزئية وكبر وصغر إنما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف والقائلون بجوهرية الامتداد الوجداني أجل شأناً من أن يذهلوا عن أن القابل - للجزئية والكلية والمساواة وعدمها والعظم ومقابله ليس إلا من مقولة الكم فكون الممتد الجوهرى ذا جزء مقدارى أول هذه المسألة.

و أما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم ولا الازدياد فيه أن يكون للموضوع مقدار معين باق من أول زمان الحركة إلى آخره وقد زيد عليه وضم إليه آخر مثله أو أزيد أو أنقص بل معناها أن يتوارد في آنات زمان الحركة وأجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه بدلاً عن المقدار الذي كان للموضوع في آن سابق أو لاحق.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٩٨

فليس في التخلخل مقدار باق من أول الأمر إلى آخره حتى قيل إنه يزداد أو ينقص أو يبقى بحاله بل الباقي في تمام الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلاً - هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة هي خصوصيات هذه المقادير - والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر آن من الآتات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات الكيفية وقـــــــــــــــــد مـــــــــــــــــر تحقيق ذلـــــــــــــــــك.

ثم العجب أن هذا العظيم التأله والبحث بجلالة قدره ممن حقق الأمر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في صدر الفصل المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للإضلال

حاشاه عــــــــــــــــن أن يتعمــــــــــــــــد فــــــــــــــــي ذلــــــــــــــــك

بحث آخر معه

ثم إنه ربما يورد معارضة أوردتها بعض المحققين على ما ذكره بأنه قد اختار في التلوينات أن الجرم العيني مركب من الجوهر الذي سماه هيولى

ومن الاتصال والامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختار أنه مقوم للجرم العيني إما كلي أو جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في—————الي دليل.

أما الأول فظاهر وأما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني- في الصورتين اللتين ذكرهما فإن كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وإن كان للجرم امتداد عيني باق وآخر زائل فذلك محال لأنه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان. فما أجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غاية ما في الباب أن المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ٩٩ و أقول ها هنا فرق دقيق يجب التنبيه عليه وهو أنه فرق ما بين نحو تركيب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة وصورة عند المشاءين وبين تركيبه من موضوع- وعرض عند صاحب التلويحات. و عند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركيب في المذهبين لقائل أن يقول بقاء الجرم العيني المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل أحدهما الذي هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة- بخلاف الجرم العيني المتقوم من جوهر هو في الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم وعرض هو من معيناته ومنوعاته فإنه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعينه- ببقاء أحد جزأيه بالعدد وبقاء الجزء الآخر لا بالعدد بل بالمعنى والنوعية بورود الأمثال المتبادلة وذلك لانحفاظ وحدته الشخصية العددية باستمرار وحدة أحد جزأيه بعينه.

فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور- وليس أيضا لقائل أن يقول إن هذا العظيم التحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى في حكمة الإشراق فكيف يتأتى له الاستدلال على

نفير_____ه.

لأننا نقول ذلك الامتداد معنى آخر مقداري عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم إلا أن [إلا أنه] هذا المقدار عرض عندهم وجوهر عنده وقد مر مرارا أن للممتد معنيين - أحدهما صورة مقومة للجسمية عند المشاءين والآخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها. و الشيخ الإلهي قد أنكر المعنى الأول مطلقا جوهرًا كان أو عرضا وأثبت المعنى الثاني وذهب إلى جوهريته وعينيته للجسم في حكمة الإشراق وإلى عرضيته وجزئيته للجسم في التلويحات كما بينا فإنه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهـ_____ولى.

و محصل هذا الكلام أن بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر أقاويل_____ل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٠٠ الحكماء من أن الصورة الجسمية أي المتصل بالمعنى الأول عندهم أمر مبهم في الواقع - فأورد عليهم أنه كيف يتقوم أمر عيني بأمر مبهم في الواقع. و أما المقدار الجوهرى عنده فليس أمرا مبهما في الواقع وإن عرض له الإبهام بحسب وجوده الذهني فإن للعقل أن ينتزع من الأشخاص ماهياتها ويأخذها على وجه لا يأبى عن الصدق على كثيرين فكما أن للجسم مرتبة إطلاق وتعين عند العقل - فكذاك للمقدار بحسبه اعتباران فإذا حلله العقل إلى ذينك الاعتبارين يحكم بأن أحدهما المقدار المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للأجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رأي_____ه.

و أما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس إلا مراتب الطول والعرض والعمق وليس شيء منها مقدارا للجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته.

و قد علمت أنه ممن ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه. و أما الجواب الحق عنه فهو أن الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشاعين ليس إلا أمرا محصلا متعينا في نفسه غاية الأمر أنه مبهم من حيث المقدارية- والتعین الشخصي بحسب تجوهر الذات لا ينافي الإبهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الإبهام الكيفي فإن الجسم في حد نفسه شخص جوهري معين وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة. و به يخرج الجواب عن الوجه السابق أيضا منه فليدرك. بحـث آخر على نمـط آخر- سلمنا أن في الجسم باعتبار الامتداد أمورا ثلاثة الأول جوهر غير خارج عن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٠١ ماهية الجسم والأخيران عرضان فيه زائدان عليه بتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه لكن لم قلتم إن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر ذاتي فإن اللازم ليس إلا أن حقيقة الجسم يجب أن يكون لذاتها قابلية للاتصالات والانفصالات. و أما أن القابل يجب أن يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا وإنما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوي الوحدة الاتصالية ويلزمها وهو غير مسلم فإن الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها إلى بعض فالجسمية لا تساوق الاتصال الوجداني- بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال أمرا واحدا شخصيا ويجوز أن يكون ذلك الواحد أمرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية بتعدد اتصاله الذاتي.

فحينئذ لأحد أن يقول طريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل إنما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددًا فالممتد الجوهرى باق في الحالين بشخصه والزوال والتبدل إنما هو لعارضه أعني الوحدانية والكثرة.

و قد أجاب عنه بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شيء ليس إلا عبارة عن نفس تحصله وتحققه سواء كان في العين أو في العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه - كما ذهب إليه المعلم الثاني فتعدد كل من الشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته هو أن المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن إلا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر.

كيف وقد تبين أن الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية.

فإما أن يكون لبعض أجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح أو لجميعها فيلزم المفاصد التي ترد على أصحاب لا تنتهي الأجزاء للجسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٠٢

و إذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان وهويتان مستقلتان.

فإما أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما وهو باطل لأن أجزاء المتصل الواحد بعينها ليس إلا بحسب الفرض.

و هذان التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونها.

فحينئذ إما أن يكون وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال أو لا لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من المساواة بين التعين والوجود - فالتعين الحادث بعد الانفصال يلزم الوجود الحادث بل عينه ولا إلى الثاني لأنه يلزم أن يكون ذات واحدة يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو أيضا خلاف المفروض من أن الوجود ليس إلا نفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات.

بين وحدتهما وتعددتهما فأحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بإزائها أخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود متعدد أخرى. و أما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بذاته على الإطلاق- في أي امتداد كان وفي أية وحدة أو كثرة بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا يقبل في نفسه إلا نحواً واحداً من وجود حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته- مما لا يأبى قبول الأضداد [الامتداد] والاختلافات لسائر الأشياء_____ياء.

بل نقول القابل للأبعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الأعلى من الفلك أعني كرة العالم وهو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد أو في اتصالات متعددة حادثة أو فطرية وهذا الشخص له تشخص واحد مستمر وله أيضاً تشخصات وتعينات متبدلة حاصلة فيه- من تبدلات مقاديره اتصالاً وانفصالاً أو تعيينات أحواله وصوره وأعراضه المتبدلة. وهذا كما أن هيولى العنصریات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال وورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات. الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ٥، ص: ١٠٤ فإن قلت الهيولى لما كانت أمراً مبهماً يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم.

قيل كون ذات الهيولى أمراً مبهماً بالمعنى الذي لا يصح ثبوته وجريانه في الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما أن معنى إيهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس إلا أنها متعينة الذات مبهمة الصور فإن لها تعيينين أحدهما ذاتي مستمر والآخر عرضي متبدل فكذلك يقال في الجوهر الممتد من أنه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها تعيين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على نحو ما قالوه في الهيولى بحسب ما

هو المشهور عن د الجمه ور .

مخلص عرش

و أقصى ما لأحد أن يقول في التفصي عن هذا الإشكال ويتم دليل إثبات الهيولى - من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو أنه لا ريب لأحد من العقلاء في أنه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوجداني عن الجسم المفرد أمر كان موجودا له في الواقع [في الخارج] عند الاتصال كما أنه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما أمر لم يكن موجودا للمتصلين المتعديين قبل الاتصال .

فحينئذ نقول ذلك الأمر الذي زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لا محالة يكون وحدة ما للاتصال البتة فهي لا تخلو إما أن تكون وحدة ذاتية واتصالا حقيقيا أو وحدة ارتباطية واتصالا إضافيا . فعلى الأول يثبت المقصود من وجود الهيولى الأولى لاتفاق الفريقين على أن المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتغال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل إعداما وإفناء للجسم بالمرّة والوصف ل إبداعا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٠٥ و إنشاء نشأة أخرى .

و على الثاني يلزم أن يكون في الجسم المفرد إضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاصد الواردة على مذهب النظام وأصحابه القائلين من جهة قبول الجسم .

هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال في تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال .
شك وهداية

قد وقع هنا إشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو أن الوجود والوحدة وسائر الأمور العامة التي لا تنقسم في المقدار ولا يحتاج في وجودها وتعقلها إلى المادة فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام في المقدار ثم كيف ينقسم الوجود ويتعدى الوجود؟

ثم إن هذه الأمور لوازم وأعراض فهي لموضوعات وينقسم لا محالة ولو كانت هذه الأمور غير حالة في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بـل عقول ولا مفارقة.

فأجاب عنه الشيخ في بعض مراسلاته إليه بقوله هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالإمكان والوجود والوحدة المادية ينقسم والوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي في المعنى الجنس.

بلى قوله إن هذه لوازم وأعراض فهي لموضوعات فيجب أن ينقسم قول يحتاج أن يتأمل أما أنها لوازم لموضوعات فحق وأما أنها يجب أن ينقسم في كل موضوع لأنها أعراض فليس كذلك فإنه يجب أن ينقسم ما كان منها عارضا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٠٦

للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال - ويبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية ذهنية هذا كلامه.

و فيه تصريح بأن الوجود والوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال إن الانفصال فيه ليس إلا تعدد وجوده وتكرر وحدته مع أن الوجود والوحدة المطلقين من الأمور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات.

و هذا أيضا من المؤيدات لما ذهبنا إليه حسب ما حققنا وبسطنا القول فيه - في أوائل هذا السفر أن الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا إليه أيضا من أن الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت

الذي لا يعتريه وصمة ريب ولا تهمّة عيب.
و ظهر أيضا أن الوجود والوحدة وما يلزمها وسائر الأمور الحقيقية الشاملة
لجميع الأشياء اللازمة لكل الموجودات هي أعم وأشمل من أن يكون معقولا
محضا- أو محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول وهي بهذا الاعتبار لا
يحتمل القسمة إلا بأجزاء مختلفة المعاني كالأجناس والفصول وتارة في
الموارد البسيطة الاتصالية- وهي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة إلا بأقسام
مقدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة- وهي مع ذلك كما مر بحسب
حقيقتها بريئة عن الماهية والمادة مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى
وبحسب الوضوع والهيولى.
فما أجلها وما أرفع شأنها وأحاط شمولها لكل لا بمعنى المخالطة وما أقدس
طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة.
ثم ما أشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع أذهانهم ولم يرتق
عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من شموله معها لجميع الأشياء
على الوجه المذكور إلى أن يحققوا الأمر في شمول مبدأ الوجود لجميع
الأشياء شمولاً شاملاً
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٠٧
إحاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلي العقلي لأفراده الخاصة بل
نحو أرفع وأجل من ذلك.

و ممن تقطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في
كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام والمعاني العقلية هي الصور
ليس إنما يمنع أن يكون فيها قسمة منعا كيف كان بل أن يكون فيها قسمة ما
هو واحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية فقد بان أن المعنى المعقول
من حيث هو معقول- لا ينقسم إلا إلى أجزاء مختلفة فلا يحل الأجسام وأما
هذه فإنها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها أن تكون معقولة وأن
تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة حينئذ ولا يبعد أن يكون الواحد

بالاتصال والوجود الجسماني ينقسم إلى اثنين منه وإلى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك انتهى كلامه - فافهم واغتنم بحسب ما آخِر على جهة أخـــــرى -
إن تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا إلى مادة فمادة المتعدد إن كانت واحدة لزم كون شيء واحد في أحياز متعددة وجهات مختلفة وإن كانت متعددة فتعدها إما أن يكون حادثا بالانفصال أو مفطورا بحسب الذات فإن كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد أو مع بقاءه

فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة وأشخاصا متعددة أخرى - وعلى الأول يلزم التسلسل في المواد إذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها - وهي أيضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو ينافي المقصود من وجود أمر يكون باقيا حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق إعداما بالكيفية والوصل إيجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب أصل الفطرة

لكن ان الجسم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٥، ص: ١٠٨
المفرد مشتملا على أجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية إذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم إذا استوفى المواد ووصل إلى ذلك الحد وليس كذلك كما مر هذا خلف.

و الجواب أن الهيولى وإن كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها لكن لا يتهيأ لقبول الإشارة الحسية والأبعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل إنما يتهيأ لشيء من هذه الأوصاف والنعوت بالعرض - بعد تعيينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل إياها كذلك ولا يلزم مما ذكرنا أن يكون الهيولى

من المفارقات في مرتبة ذاتها كما نبهناك عليه ولا أيضا متألفة من غير المنقسمات متناهية وغيرها لما مر من الإشارة إلى ما سيجي ء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فإن ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشي ء من تلك الأوصاف المذكورة في نفس الأمر وإن كان بواسطة الصورة الجسمية- وأما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الـ_____وهم.

و ستعلم أن ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الأولى يتقوم إما بالوحدة الثانية- أو بما يقابلها فإذا طرأ عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فإن وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية لما علمت من أن الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادتين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتها الانفصال والاتصال غير حادثة بحدوث شي ء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكرر بتكرر الانفصال ليلزم اشتغال الجسم على أجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية إنما تعرض للجـ_____وهر الممتد بالذات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٠٩

و الهيولى لا يقتضي في ذاتها شيئا منها ولا أيضا مما يتأبى عنها فهيولى الجسمين اللذين أحدهما في المشرق والآخر في المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلهما لها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما أن وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد كما أن لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع التغير والتجدد وإنما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيهما فحصول الهيولى في الجهات المتخالفة والأحياز المتباعدة عبارة عن

كونه جوهرًا قابلاً للأشياء فإذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه أيضاً قوة قبول المتصل - لأن إمكان شيء يلزمه إمكان مقابله إذ لو كان أحد المتقابلين ضرورياً كان المقابل الآخر ممتنعاً وقد فرضناه ممكناً هذا خلا_____ف.

فعلم أن الجسم كما أنه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل أيضاً إذ لو كان عين المتصل أو لازماً له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فإذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة وهو_____و المطل_____وب.

تذكر قياسي_____ية
إن سبيل البيان على نظم القياس البرهاني هو أن الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة - ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو أن الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود هي_____ولى.
و لمزيد التوضيح نقول لا شك أن في الجسم قوة على أن يوجد فيه أمور كثيرة_____رة.

فتلك القوة إما أن يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل أو ثابتة في أمر يقارنها أو قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الأبعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوة لأشياء كثيرة مما يطرأ للجسم فيل_____زم أن يك_____ون إذا فهمنا_____ا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١١١

الاتصال الجوهرى فهمنا أنه استعداد لأمر كثيرة وما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الأشياء وليس كذلك وأيضاً لو كان الاتصال

لست أقول بوصف القابلية والاستعداد لأن القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الإمكان جوهرًا لكنه عرض كما علم. فالحامل لقوة هذه الأشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة على حد هو الهبولى وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا

المأخذ

فإن قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا
مع الانفصال.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١١٢

لكنها مادية بحسب الأفعال والصفات وكما أن الشيء الواحد بحسب الماهية يجوز أن يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون أمر واحد مجردًا وماديًا - من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل إنما هي من قبل ذاتها المستندة إلى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة إنما هي من جهة أفاعيلها وآثارها الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الأفاعيل والسرف فيه أن النفس في أول تكونها في غاية القصور والضعف ففيها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نسبتها إليها نسبة الجنس والفصل إلى النوع البسيط فمن حيث إنها صدرت من المبدأ الفياض الذي هو بالفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في أول نشوها محتاجة إلى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر إلى مادة يحمل قوة حصولها وتجدها فجهة الافتقار إلى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض.

فقد صح من هاهنا أيضًا أن جميع جهات الفعلية والتتام يرجع إلى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع إلى الهيولى الأولى الصادرة عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الإمكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الإمكان الذاتي المندمج في كل وجود إمكاني لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جل مجده وعظمت كبريائه. و بهذا الأصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١١٦ تحقق الخير والشر والنفع والضرر في هذا العالم وشاهدوا الأنوار والظلام والنفوس والأجرام والأرواح والأشباح والحياة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات التي تجمعها الخير والشر والله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجوب محض بلا إمكان وحياة محضة بلا موت وفعل بلا قوة ووجود بلا بخل وعطاء بلا منع

تعالى عما يقولوه الظالمون علوا كبيرا
البحث الثالث النقص بوجود العقول فإنها مؤثرة فيما تحتها
منفعلة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال ذاتها مركبة من أمرين أحدهما
يفعل لـ وبـ الآخر ينفع لـ.

و الجواب أن انفعالها عما فوقها ليس إلا بنفس وجوداتها وليس الانفعال « ١ »
هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل ولفظ القبول
والانفعال مشترك بين المعنيين أحدهما مقابل للفعل وهو منشأ التركيب
الخارجي بخلاف آخر فهي بنفس وجودها الفاض عليها من علتها تفعل فيما
تحتها.

البحث الرابع النقص بوجود الوجود الهیولی
فإنها في نفسها جوهر موجود بالفعل - وهي أيضا مستعدة لها قوة قبول
الأشياء فيلزم تركيبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم
ننقل الكلام إلى مادة المادة وهيولى الهیولی.

و الجواب عنه حسب ما ذكر الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه أن
فعلية الهیولی فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول للأشياء لا فعلية وجود من
الوجودات المتحصلة - وجوهرية حقيقة من الحقائق المتأصلة ولا يستوجب
بهاتين الجهتين أن يكون ذات جزئين بأحدهما يكون بالفعل وبالأخرى يكون
بـ القوة.

الهم إلا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بأمرين - أحدهما بأنه لو
كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١١٧
الخارج لكان الكلام عائدا إلى ما هو بمنزلة القابل ولأدى ذلك إلى التسلسل
في وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محالة يجب الانتهاء
إلى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر في الواقع إلا بمجرد
الذهن.

و الثاني بأننا نقول إن نسبة الهيولى إلى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي إلى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط إلى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقد مر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي تذكر فيها أحوال الماهية فليذكر فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله أنه مستعد لأي شيء مخصص وإلا لكان مركبا من القابلية ومن الخصوصية التي بها قابل.

اللهم إلا أن يكون منشأ تلك الخصوصية أمر وارد عليها من الصور اللاحقة أو يكون من الجهات الناشئة عما هو أرفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب إلى جهة فاعلية مخصصة فإن التحقيق أن الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكية وتشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولى العناصر وتعينها يرجع إلى الاختلاف بين مبادئها القريبة الفعلية المنتظم تشخص كل من تلك المبادي ووحدته الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسي المقيم لواحدة منها شخصية ووحدة نوعية للصورة الطبيعية- التي يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم إما بورود شخص من تلك الطبيعة دائما عليها إن قبلت الدوام الشخصي أيضا بورود أمثالها إن لم يقبل كما في العناصر على ما سيجي ء تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم. فالحاصل أن الهيولى الأولى للجسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء ء أو لأشياء مخصصة على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لأحد أن يقول إن القابلية والاستعداد والإمكان ليست أمورا جوهرية لأنها حال الشيء ء بالمقايضة إلى الخارجيات إذ الاستعداد إنما يكون استعداد شيء ء لشيء ء آخر له في نفسه حقيقة وتحصل فينبغي أن يتحصل ذلك الشيء ء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الإضافة. نعم لا مانع من دخول الإضافات في مفهومات أسامي الأشياء لا في حـدودها الجوهرية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١١٨

فالجوهر الهيولى الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون إضافة القبول داخلة في شرح اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته بذاته كما أن النفس والملك إنما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار ماهيتهما فيكون إضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية.

و أيضا لا يصح أن يكون فضل الهيولى القوة والاستعداد لأن جزء الجوهر المحض لا يجوز أن يكون عرضا وأيضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لأنه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم أن يبطل عند وجود الصورة وكلامنا في حامل الصورة.

فنقول إن هذه الإشكالات مما قد مضى ذكرها في تحقيق ماهية الهيولى مع أجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكننا نعيد الجواب كما أعدنا السؤال بضرب آخر من البيان في المقال كثيرا للقوائد بما فيه من الزوائد فليعلم أن أرباب العلوم كثيرا ما يطلقون ألفاظا موضوعة لأمر عرضية أو إضافية ويعبرون بها عن الأمور الذاتية مثل ما يذكرون في فصول الأنواع الجوهرية أمور إضافية كالناطق في فصل الإنسان والمتحرك المريد في فصل الحيوان.

و غرضهم منها المبادي التي يترتب عليها تلك الأمور حتى إن الشيخ صرح- بتسمية هذه المبادي بالفصول الحقيقية وبتسمية هذه المفهومات كمفهوم الناطق والحساس والمتحرك بالفصول المنطقية فكذا المراد بالاستعداد والمستعد ليس نفس هذا المفهوم الإضافي بل المبدأ القابلي له وقد علمت أن محليته لمفهوم القبول ليست على سبيل القبول الاستعدادي بل كسائر لوازم الماهيات نعم لا يكون مصداق معنى القوة والقابلية إلا أمرا غير متحصل كما أن مصداق الموجدية المصدرية بنفس ذاته ليس إلا صرف الوجود ومصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس إلا زوجا صرفا لا شيئا له زوجية عارضة أو لازمة.

فأتقن هذا البتة ولا تغفل عنه فإن في الغفلة عنه والإهمال في رعايته ضررا عظيما فليتحقق الحقائق.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١١٩
و لهذا مما قد كررنا ذكره واجعل هذه المعاني المصدرية مرئي لملاحظة
الحقائق الخارجية ومقاييس لمشاهدة أنحاء الوجودات التي لا يمكن وجودها
في العقل إلا بهذه المرئي والعنوانات.

و أما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا تكون
باقية عند وجود ذلك الشيء فصحيح إن أراد القوة الخاصة لشيء خاص
وأما القوة المطلقة لحصول الأشياء الغير المتناهية فإنما يبطل إذا حصل
جميع تلك الأشياء وهو محال وإذا لزم انتهاء مقدرات الله تعالى وقد برهن
على أن قدرته تعالى وقوته غير متناهية.
و أما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز أن يكون عرضا فإن أراد بالعرض
ما يعرض لذات لا يفتقر في تقومها إليه فلا نسلم أن فصل الهيولى عرض
بهذا المعنى - وإن أراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرًا وإن صدق عليه
معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر
بـ العرض بهـ ذا المعنى.

و قد سبق الكلام في أن فصول الجواهر البسيطة بأي معنى يكون جوهرًا
على أن الحقائق الغير المتأصلة يصح عدم اندراجها في مقولة الجوهر ولا
في مقولة الأعراض هذا ما يمكن أن يقال من قبل المشاعين المحصلين والله
الهادي إلى طريق الحق واليقين
فصل (٥) في الإشارة إلى منهج آخر لهذا المرام
إن للجسم ماهية مركبة من جنس وفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو
مفهوم قولنا ذو أبعاد ثلاثة على الإطلاق وكل ماهية لها حد أي جنس
وفصل إذا كانت بحيث يمكن أن يعدم في الخارج فصلها عنها ويبقى معنى
جنسها كان لا محالة جنسها - وفصلها يحاذيان جزئين خارجين هما مطابقا
صـدقهما ومبـدأ انتزاعهما عن الخارج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٠

أعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية باعتبار أخذها بشرط لا شيء و صورة خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار أخذه بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة أي يمكن أن يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلاث على الإطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الأولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطالب

أقول وهذه الحجة أيضا قريبة المأخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها أكثر المناقشات التي سبق ذكرها وإن كانت بعنوانات وعبارات أخرى غيرها - لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركنا استيناف الكلام فيها وإعادة القول عليها - مخافة التطويل والإسهاب والله ولي الحق وملهم الصواب. فإن قلت إذا كان جعل الجنس والفصل في المركبات واحدا لأنهما من الأجزاء المحمولة فيلزم أن يكون وجودهما معا وعدمهما معا فإذا انعدم عن الجسم قابلية الأبعاد فيلزم أن يكون زوال الاتصال عن الجسم عن زوال الجوهرية عنه فانهدم أساس هذه الحجة لأن مبناها على زوال الاتصال وبقاء الجوهرية وليس كذلك.

قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث الماهية وذكرنا هناك أن زوال الفصل وإن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو

حتى إن من زعم أن الشجر إذا قطع والحيوان إذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحياة وهما مبدأ فصل النامي والحساس وحدث الجنس في كل منهما بحدوث جسمية أخرى بالكلية وبنية أخرى بالتمام والتزم أن جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع وكذا جسمية القالب الحيواني الباقي بعد الموت - غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة. فقد كابر مقتضى عقله وحسه جميعا وليس ارتكاب هذا منه بأقل من ارتكاب

الطفرة في الحركة والتفكك في الرحي وغيرهما من مجازفات المتأخرين بل الحق في هذا المقام أن يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جعلاً ووجوداً لكونهما من الأجزاء المحمولة للحقيقة الموجودة من الفرق بين استمرار ذاته الجنس أو استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليهِ.

أ ولا ترى أن [مع ظ] انهدام البيت بقي اللبنة بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لأن الجزئية والجنسية من الصفات الإضافية يكفي لانعدامها انعداماً مـاً أضـيفت هـي إليهِ فصل (٦) في ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق لهذا المطلب وسماه برهان خاص الخاص و تحريره بعد التلخيص عن الزوائد هو أن جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجـه.

و من جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل معلول أن يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من أن يتحقق بينها وبين واحد من العقول أمر له مناسبة بكل واحد منها من حيثية وهو الهيولى إذ هي من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب أن يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتدات عنـهِ.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٢
بحـث وإشـارة

كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجسمية بالذات وليس كذلك بل الأمر بالعكس لما علمت أن جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول أن الصورة في

كل شيء متقدمة على المادة والفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وإن لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم.

و ممن يصرح بكون الصورة الجرمية أصلا في الجسم والهيولى متقومة بها أي قائمة عليها العلامة التقتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى. و سينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة- بين الجسمية والعقل المفارق مسلم إلا أن عدم المناسبة بين الهيولى وبينه أشد وأكد- لكون أحدهما بالفعل من كل الوجوه والأخرى بالقوة من كل الوجوه ولأن المفارق هو النور المحض على لسان الأشراف والوجود الصرف عندنا وإن كان نورا مفتقرا إلى نور الأنوار ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولى محض الإمكان والظلمة- فلا يمكن أن يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين المفارقات والهيولات- حتى إن المتضادين يشترط فيهما الاتفاق فـ في الجـ نس القـ بـ.

فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور هي الوجودات المتوسطة التي غلبت فيها جهة الإمكان وتضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدرج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة إلى العلل والأسباب لنقص الوجود حتى انتهى إلى هوية متصلة- ذات أجزاء فرضية متخالفة الأوضاع والحدود التي ليس شأنها الحضور والجمعية ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاؤها قرين استيجاب الزوال إلا بسبب صورة أخرى يحفظها عن الزوال وقيمها على الوحدة والاتصال شخصا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٢٣ كانت كما في الأفلاك أو نوعا كما في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن أن يكون في معرض الزوال والانتقال إلى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وإمكان الاتصال والانفصال.

فظهر أن الهيولى هي عين جهة الإمكان والقوة ذاتها ماهية تعليلية
بأمر له تجوهر في الوجود والفعلية لأن حقيقتها كحقيقة الأعراض تابعة إلا
أن لها وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب
الجوهرية منها وإن كانت ماهيتها نفس معنى الجوهر إلا أن هذا كما علمت
لا يقتضى في في مصداق الجـوهر
فصل (٧) في حجة أخرى أفادها صاحب المباحث المشرقية
هي أن جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون
والفساد على رأيها م.
فنقول هذا للزوم إما النفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها
في الجسمية وليس هكذا هذا خلف أو لأمر آخر فهو إذن إما حال في جرمية
أو محل لها أو مباين عنها فإن كان ذلك الأمر حالا فيها فإن لم يكن لازما
لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وإن كان لازما عاد التقسيم
في كيفية لزومه فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى ما يلزم الجرمية
فيعود المحذور المذكور من أنه يجب أن يكون كل جسم كذا وإما أن يكون
لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية ولا محل لها فلا يخلو إما أن يكون
ذلك الشيء جسما آخر أو قوة موجودة فيه أو أمرا مفارقا ليس بجسم ولا
جسماني والأول باطل لأن ذلك الأمر إذا اقتضى ذلك للزوم لجسميته وجب
أن يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية
أولى بذلك الاقتضاء من جسمية أخرى وقد أبطلنا ذلك وإن لم يكن لمجرد
الجسمية بل لقوة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٤
زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني.

فنقول تلك القوة إن كانت من لوازم محلها عاد السؤال في مقتضى
لذلك للزوم - وإن لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلها فإما أن تنعدم أو

لا فإن عدمت عدمت الملازمة- لزوال ما يقتضيها وذلك محال وإن لم تعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب. فهي إذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تأثيرها في جميع المتماثلات تأثيرا واحدا فلا بد في اختصاص بعض الأجسام لقبول الفلكية عن تأثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق ذلك المخصص وإن كان ذلك الأمر مائنا. فقد علمت أن نسبة المباين إلى جميع الأمثال واحدة فلا يقتضي في بعضها الفلكية إلا برابط مخصص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فبقي من الاحتمالات المذكورة أن لزوم الفلكية بسبب شيء حلت فيه الجسمية وحلت الفلكية ومما يلزمها في. ثم إن ذلك الشيء لذاته يقتضي الصورتين معا فلا جرم أنه صارت مقارنتها واجبة- فإذا لجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب أن يكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيوليات والإعادات المحالات المذكورة وإذا ثبت أن جسمية الفلك محتاجة إلى محل يحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر إلى الهيولى فهذا تمام الحجة التي ذكرها. قال وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها- قال ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية- في جميع الأجسام مستندا بجواز أن يكون جسمية بعض الأجسام مخالفا لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل والمقدار المعينين في الفلك إلى جسمية اشتراك جميع الأجسام في الفلكية ولوازمها وطول الكلام في توجيه ذلك المنع بمـالافائدة في ذكرها. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٢٥ و سيجي بيان كون الجسمية أي مصحح فرض الأبعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية.

ثم العجب منه أنه مع شدة خوضه في تتبع العلوم ومهارته في البحوث كيف اعتقد أن هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قبح سوى ما ذكره من الشك على أن ما ذكره في غاية الوهن والضعف وسيجيء من الكلام ما لم يبق معه شك في أن الجسمية مشترك في جميع الأجسام.

كيف وهو أصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كإثبات الصور النوعية في الأجسام وإثبات الهيولى في الأفلاك وإثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحيز الطبيعي له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباحثة في العلم الطبيعي- وأما الذي ينقدح به الحجة المذكورة ويرد عليها فأبحاث- الأول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك إلى الهيولى لكونها واحدة في كل فلك فلا توجب الاختلاف فإن استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدائرة لموضع آخر إلى الأمور الإلهية والعناية التي هي علمه تعالى بالنظام الأفضل أو الإرادة التي ينسبونها بعضهم إليه من غير مرجح- فيسند لزوم أصل الفلكية وما يلزمها إليه.

و بالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت. الثاني أن إيجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن أن يسند إلى الهيولى لأنها جوهر قابل ومعنى القبول الصحة والإمكان وهو ينافي الإيجاب والاقتضاء بل لا بد من أن يكون للفلكية ولوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التي شأنها قبول الصور والهيئات لا إيجاب شيء من الأشياء. الثالث أن الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال وارتفع وزال أصل الإشكال وظني أن هذه الشبهة هي التي قد كان الإمام

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٦

معتقدا منذ ثلاثين سنة فيها أنها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة أنها مغلطة وكان قد بكى على ذلك مدة.

و وجه الحل أنا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك أن ذلك السبب هو أمر حال في جسمية الفلك لازم لها فإن أعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الأجسام في الجسمية. قلنا الحال إذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمناً لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الأصل والمنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث إن الجسمية أصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل أصل الإشكال والجواب جاريان في جميع الصور النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الأجناس التي يكون فروع الأنواع. مثلا النطق لازم لحيوانية الإنسان لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر فإذا سئل عن سبب لزوم النطق للإنسان أنه إن كان لأجل كونه حيوانا لزم أن يكون الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك في الحيوانية وإن كان لأجل أمر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصصه عائد وإن لم يكن حالا في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الإنسان فإن كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وإن كان أمرا لازما لها كان الكلام عائدا في سبب لزومه ويتسلسل أو ينتهي إلى الحيوانية فيعود المحذور المذكور. ثم الأمر اللازم للماهية المشتركة كان مقتضاه مشتركا في الجميع وإن كان أمرا مباينا والمباين متساوي النسبة إلى جميع حصص الأنواع لتمثالها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وإن كان لأمر هو محل الحيوانات- يرد الكلام في تخصص المحل به ولا يمكن هاهنا القول بأن المخصص هو الهيولى لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ٥، ص: ١٢٧
الهيولى فى العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها إلى بعض.

فالجواب الحق فيه أن الفصل مقدم فى الوجود على حصة الجنس
فلزوم الجنس للفصل مغلل بالفصل لأنه من لوازم ذاته واللازم البين للزوم
للماهية لا يحتاج إلى سبب للزوم لها سوى ذات الملزوم.
نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر إليه المحل فى تحصله نوعا
لافتقر لزمه إلى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار
والبياض للثلج- فهناك يستند جهة للزوم إلى ذات المحل من غير محذور
لجواز استناد اللازم الواحد- إلى ملزومات متخالفة وقد بقي فى تحقيق هذا
الموضع كلام تركناه إلى موضع آخر لضيق المقام فإن ما اختاره من الشقوق
المذكورة وهو إسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه
المخصصة إلى المحل وإن لم يصح فى المخصصات الكلية كالإبداعات
ومبادي الفصول للأنواع الثابتة كما بينا لكنه إذا جرى الإشكال فى تخصيص
الأشخاص بلوازمها الشخصية بأنه هل للماهية أو لأمر هو حال فيها أو
محل لها أو مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين
الشخص المعين ولوازمه الشخصية لعدم استغناء الشخص ووجود الشخص
ووحده عن الحاجة إلى المحل المستغنى عن ذلك الحال وإن كان الحال من
أشخاص الماهية الجوهرية الصورية.
و ذلك لأن المقوم للمحل المادي حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المعين
منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث الشخصية على المحل فالمحل
علية للتشخص شخص سابق عليه.
و إذا نقل الكلام إلى تخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر
الكلام إلى مسألة ربط الحادث بالقديم كما سيجي ء كشفها وتوضيحها إن
شاء الله العليم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٨
تتميم-

و مما يختلج بالبال أن الهيولى والصورة إذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته- فلم يقعا ولا شي ء منهما في مطلب لم بل يقعان في الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شي ء منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج إلى وسط فيجب أن يعلم أجزاء الشي ء بحسب الماهية وهي الأجزاء العقلية اصطلاحاً كالجنس والفصل المتحصلين في العقل- عند ملاحظة الإبهام والتعين للماهية غير الأجزاء الوجودية أعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم أصلاً لا بحسب الثبوت لشي ء ولا بحسب الإثبات له إنما هي المقومات بحسب الماهية من حيث هي هي. و أما الأجزاء الوجودية وهي أجزاء الشي ء بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان أنها بالنسبة إلى الماهية المطلقة كالعوارض وإن كان وجودها بالنسبة إلى وجود الماهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب بلم كما أن مقومات الماهية يطلب بمـا. و من هاهنا علم أن منزلة وجود العلة لوجود المعلول كمنزلة مفهوم الماهية للماهية كما لوحنا إليه سابقاً فإذن تركيب الجسم من الهيولى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف أولاً بجوهرياتها المحمولة فيطلب بالحجة أجزاء الوجودية وإن اشتملت الأولى بالقوة على الثانية فالقبول المأخوذ في حد الجسم تدل على مادته الأولى والأبعاد تدل على صورته أي الجـوهر الممتد بالذات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٢٩

الفن الثالث في تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول

فصل (١) في أن الجسمية من حيث هي لا تنفك عن الهيولى

قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل

أن لا شيء من الأجسام حال عن الهيولى إذ ما من جسم إلا وفيه شوب قوة الكمال أو قصور في أوضاع وأفعال وتجدد وانتقال من حال إلى حال وإن كان في أيسر غرض وأسهل معنى فعلي أو انفعالي فإن الفلك وإن كان بالفعل من جهة جوهريته وكمه وكيفه وأينه ووضعه في نفسه وجميع هيئاته القارة إلا أن فيه القوة من جهة أوضاعه بالقياس إلى الغير لعدم إمكان الجمع بين سائر الأوضاع وقد علمت أن جهة القوة يرجع إلى شيء هو محض القبول والإمكان ولا محالة يكون لازماً للجسمية كما مر من عدم استقلاله في التجوهر والقوة لا تنفك عن ذي القوة وذو القوة لا يمكن أن يكون مفارقاً عقلياً والنفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة أولاً وبالذات هو الجسم بما هو جسم.

و هذا برهان متين لا يحتاج إلى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الأجسام على أن ذلك أمر ثابت لا خلل فيه.

طريق آخر -

ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء مبناه على أن الجسمية حقيقة واحدة - بيانها أن جسمية إذا خالفت جسمية أخرى في أن إحداها حارة والأخرى باردة أو أن إحداها لها طبيعة فلكية والأخرى لها طبيعة أخرى ولحوق الأعراض أو الطبائع إنما كان بعد الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٣٠

تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية إلى انضمام شيء من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار حيث مثلاً لا يكمل له ماهية إلا بعد تعيين أن كميته الاتصالية القارة منقسمة في جهة حتى يكون خطأ أو في جهتين حتى يكون سطحاً أو في ثلاث جهات حتى يكون جسماً تعليمياً.

فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام إلا بأن يكون خطأ أو سطحاً أو جسماً وأما الجسم بما هو جسم فليس اقتران أي معنى وصورة إليه كاقتران فصل الخط أو فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة أنها

وجدت بالأسباب التي لها أن يوجد بتلك الأسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة إلا بحسب استكمالات أخرى في كمالاتها الثانوية كالجمادية والنباتية والحيوانية فكما أن الطبيعة الجمادية إذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة إلى صورة أخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا- لكن لو حصلت له صورة أخرى صار أكمل مما كان أولا فكذلك الصورة الامتدادية- فقد علم أن لحق الصور المكملة للأجسام بها ليس من جهة أن مجرد الجسمية ماهية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق فإنه إذا جرد عن الفصول وأخذ في العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج أصلا ويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية محضة وإذا أخذ مطلقا عن الحذف والحق كان ماهية ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لأن الأجسام المختلفة الصور والهيئات وجدنا أنها إذا حذفت عنها العقل تلك الصورة والأعراض كانت قد عقلت فيها ماهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الأبعاد وجوز العقل لها أن يكون بصرافتها موجودة في الخارج. فعلم أنها ماهية نوعية إذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة والهيئات متفاوتة إما حقائق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة أو متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات أو حقيقة واحدة غير الحقيقة الواحدة المسماة بالجواهر القابل للأبعاد أو هي مع طبيعة أخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٣١ الصحيح فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية أي الجوهر المصحح لفرض الأبعاد.

فإذا ثبت هذه الدعوى فيبتي عليها كثير من المقاصد منها إثبات افتقار الأجسام من حيث جسميتها إلى الهيولى وله طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس في الإشارات- لتعميم وجود الهيولى في الأجسام الممتعة عن قبول

فلا يرد حينئذ أن هذا التساوي المخصوص إن كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث هذا التساوي لقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع أفراد التساوي للقائمين لأن الكلام يجري في كل مثلث ولزامه المعين. فالحل فيه أن طبيعة المثلث مطلقا لا تقتضي إلا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة تقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسمية فإن الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة والافتقار إلى المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكما أن نفس الأفراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الأول.

فليس لأحد أن يقول كما جاز أن لا يكون افتقار الطبيعة إلى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل [يعرض] الافتقار لأجل خصوصية وسبب فليجز مثل ذلك بالقياس إلى المحل مطلقا.

لأننا نقول إذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فإن لم تكن مفتقرة إلى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو الوجود الذاتي لماهية واحدة- لا يكون متفاوتا فلا يجوز أن يكون نحو وجود الماهية المختص بها من حيث هي هي مختلفا- بحسب اختلاف الأسباب الخارجة عنها وعنها مقوماتها.

نعم هذا إنما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والإضافات مثلا الافتقار إلى الأكل إنما يعرض للإنسان لا بسبب أصل البقاء على الإنسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس الذي بالذات لا ينافي عروض الافتقار إليه بسبب برد مفرط لأن كونه آكلا ولابسا ليس نحو وجود الإنسان المختص به.

و هذا هو الذي يوهم لبعض الناس إمكان الوساطة بين الافتقار والغنى إلى ذاتيين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٣٣
أو جواز عروض الافتقار لعلّة وأما عروض الافتقار إلى المحل بعد أن لم
يكن بسبب «١» أمر آخر فهو ممتنع لما مر من أن الحلول عبارة عن نحو
وجود ماهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره إليه لذلك ولأن
الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص
فانفعلت وتأثرت عن فاعل خارج يقتضي المقدار والشكل المعينين إذ لو كانا
لازمين لماهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر
فـ لا بد فيه مـن قـابل مـتـأثرـ. و قد علمت من أن جهة الانفعال يتصحح من الهیولی الأولى فيلزم أن يكون
مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل هذا خلف.
و أما الطريق الثاني وهو ما يبتني على إثبات إمكان القسمة الانفكاكية في
جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي قد مر بيانه
في إبطال مذهب ذييمقراطيس ونحن قد أتمنا الحجة المشهورة على إبطال
مذهبـه بوجـهـه لا خدشـة فیهـا.
فظهر هناك أن كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما
يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكتفي
في الافتقار إلى الهیولی وإن عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الأفلاك أو
غير طبيعي كما في الأجسام الذيمقراطية.
و ذلك لأن الجسم إذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا
وقد فرض جائزا فإمكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٣٤
الهیولی فيه.

قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيا كان لا
اثينية بالفعل - ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه
مراده على ما سنح لنا في كلامه أن الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه

منها أنه قد ظهر مما ذكر أن مادة الشيء ليست داخلية في قوام ماهية ذلك الشيء

و إلا لكانت بينة الثبوت ولم يفتقر في إثباتها إلى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة على الوجه المذكور وشككنا في أنه هل له مادة تحمل معناه أم لا إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي. فظهر لنا أن الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فيتبين من هذا أن المادة غير داخلية في قوام ماهية الجسم ثم إنا بعد ما أثبتنا المادة لبعض الأجسام- توقفنا في بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجودها له. فبهذا أيضا يتأكد ما قلنا من عدم حاجة الشيء إلى المادة في حقيقة ذاته وإن احتاج إليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس إلى ما قامت بها أي المادة فاعلم أيضا بالقياس إلى ما يقوم بها كالطبائع النوعية كـ

و قد تأكد الشيخ في إلهيات الشفا هذا الحكم بقوله- وأما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشي ء ينضم إليها حتى لو توهمنا أنه لم ينضم إلى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن أن يكون متحصلا في أنفسنا إلا مادة واتصال فقط.

و لذلك إذا أثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لأن الاتصال نفسه لا يتحصل إلا بالإضافة إليه وقرنه به بل بحجج أخرى تبين أن الاتصال لا يوجد بالفعل وحده- فليس أن لا يوجد الشي ء بالفعل موجودا هو أن لا يتحصل طبيعته فإن البياض والسواد كل شي ء منهما متحصل الطبيعة معنى مخصصا أتم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا يجوز أن يوجد بالفعل إلا في مادة وأما المقدار مطلقا فيستحيل أن يحصل له طبيعة مشار إليها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٣٧

إلا أن يجعل بالضرورة خطأ أو سطحا حتى يصير جائزا أن يوجد لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقدارا ثم يتبعه أن يكون خطأ أو سطحا.

و قال أيضا وأما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية- وما يلحقها إنما يلحقها على أنها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز إذن أن يكون جسمية محتاجة إلى مادة وجسمية غير محتاجة إلى مادة واللواحق لا يغيها عن المادة بوجه من الوجوه لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لأجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة. و منها أن قول الحكماء كلما استغنى فرد من أفراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته

فيلزم استغناء سائر أفراد تلك الطبيعة عنه يجب أن يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة والأفراد بأفراد الخارجية لئلا ينتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة- وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فإن كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا إليه وقد يزول عنه وهو المحل المستغني عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر إلى الموضوع افتقار سائر الأفراد له إليه فيلزم أن لا يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادي العالية هذا خلا

ثم إنك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز كون ماهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة إلى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر - الممتد إلى الهيولى في الفلكيات بتحقيق الافتقار إليها في الأجسام القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا الرأي فلا بد من المصير إلى أحد «١» المسـ لكن الآخرين فـي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٣٨

بَيِّنْ هَـذَا الْمَطْلُوبَ

فصل (٣) في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة
هذا المقصد مما يمكن فهمه من أحد مسالك الهيولى

و هو مسلك «١» القوة والفعل فإن الهيولى إذا تجردت عن كافة الصورة لكانت أمرا بالفعل ولها قوة قبول الأشياء ولا أقل لها استعداد شيء ما وإلا لم يكن هيولى فيتربك ذاته من جهة بها يكون بالفعل ومن جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسبب هذه الخلف. وهذا برهان تمام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به - بل ذكروا مقدمة أخرى هي أنها عند التجرد يلزم أن يكون جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه. بيان ذلك أنها إذا تجردت فإن كانت ذات وضع وحيز فكانت إما منقسمة فيكون أحد المقادير الثلاثة وقد فرضته مجردة عنها وعن ما يستدعيها أو غير منقسمة فيكون جوهرًا فردًا لا يتجزى وقد مر بطلانه. إذ النقطة عرض لا يجوز أن تكون موجودة منحازة وإن لم يكن ذات وضع وإشارة فلا يخلو إما أن يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدير أو يمكن فإن كان الشق الأول - فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك. وإن كان الشق الثاني فلا يخلو إما أن يحل فيها البعد المحصل لها دفعة أو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٣٩ تدريجًا على نهج الحركة في حيز مخصوص أم لا فعلى الأول إذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وإن لم تكن محسوسة وهو محال وإن لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز أولى به من حيز ولا محالة لا بد أن يكون عند المصادفة في حيز فهو إما في جميع

الأحيد—از أو ف—ي بعض—ها دون بعض—ض.
فالأول محال لأن الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت إلا حيز واحد.

و الثاني يستلزم الترجيح من غير مرجح فعلم من هذا أن هيولى جسم خاص- كالمدرّة إذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به لبست الصورة المدرية وإذا لبست تلك- فليس يصح أن يختص بحيز معين من أحياز كلية عنصرها وهو الأرض إلا بجهة مخصصة- توجب لها نسبة إلى ذلك الحيز وليست تلك الجهة إلا علاقة وضعية إذ غيرها من الأسباب والمعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة نفس كونها هيولى- ونفس الفاعل المفارق ونسبة سائر الأوصاف الفاعلية والدواعي الغائية عند المفارقة إلى صورة معينة شخصية دون غيرها فلا تأثير لها إلا بمناسـبة وضعية.

و أما على الشق الثاني أي كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على سبيل تدرج وانبساط فيلزم أن تكون أيضا ذات وضع بل جسما وذلك لأن كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة الجهات والأطراف الست الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الأبعاد والنهايات يكون جسما و قد فـرض لا كـذلك

طريق آخر

المادة عند التجرد أيضا يكون جوهرًا قابلاً كما علمت فيكون لازمة القبول للأشياء لأن لوازم الماهيات لا ينفك عنها وهذا هو التحقيق.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٤٠

إلا أنا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم أن يكون عند التجرد متصورة بالجمعية بالفعل وهو ممتنع وإن لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدر وتكمم فلا يكون ذا جزء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة ولا بالفعل.

ثم إذا عرض له المقدار صار ذا أجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية
وذا أجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عروض أمر لأمر مما يغير حقيقته عما
كانت عليه ويبطل ذاتها ونحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشيء
تقوم بأنه لا جزء له أصلا لا بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له أن يصير ذا
أجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع
ولا كذلك الحد بالنسبة إلى المحدود فليس لأحد أن يتوهم أن الحد لما كان
عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج أو في الذهن مجردا عن
الأجزاء كالجنس والفصل- ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه
الحد فيكون قوامه بالأجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا.
لأننا نقول التفاوت بين الحاليين إنما هو بحسب الأوصاف والاعتبارات لا
بحسب وجود معاني الأجزاء وعدمها فإن ذوات تلك الأجزاء لا تتبدل في الحد
والمحدود- بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الإجمال وبالعكس إذ
الإجمال والتفصيل نحوان إدراكيان من غير تفاوت وفي ماهية المدرك ففي
المحدود يكون وجودات الأجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون
بالفعل وكذا حكم المقدار عند الاتصال وعند الانفصال.
و أما الجوهر المفارق فلا يمكن أن يكون فيه أجزاء مقدارية لا بالفعل ولا
بالقوة فلو فرض أن الجوهر المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المحال المذكور
وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا
المطلب يطلب من كتاب الشفاء.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٤١
طريق آخر

ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو أنه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل
الانقسام- لكانت ضدا للصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وإن لم يقبل
صورة أصلا لم يكن جوهر قابلا بل يكون جوهر بالفعل فإن كانت في نفسه
قابلة للإشارة فكانت جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وإن لم يكن في

نفسها مما إليه الإشارة لزم من المحالات ما ذكرناه.
طريق آخر

لما تقرر عندهم أن مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها فلو فرض تجرد الهيولى عن الصورة لما صحت القسمة الخارجية في المقادير وبطلان التالي كبيان الملازمة بين فالمقدم كذلك.
تقريب

قد صح واستتم من كلام الشيخ وتلميذه أن الصورة الجسمية ليست بالنسبة إلى الهيولى كالأعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد أن يتم له نحو من أنحاء الوجود أي وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوي وله وجود طبيعي آخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية أم لم يتحصل كالمثلث ومساواة زواياه لقائمتين فإن للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين أم لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه لا يؤثر في الملزوم وجودا وكما لا بخلاف الصور الطبيعية فإنها يستكمل بها المحل وينفصل عنها بكمال بكمال بعد كمال أول.
و أما الجسمية بالقياس إلى ما يتقوم بها فليست من أحد هذين القسمين إذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه أصلا بل الهيولى ما شأنها قوة الوجود بمها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٢
قوة الوجود في الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس إلى لازم الماهية- وبقيد الحيثية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس إلى ما يكملها من الطبائع الصورية وبقيد الخارج يخرج الإمكان والماهية.
طريق آخر

لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية أي توجد وجودا عقليا بلا وضع وإشارة حسية يلزم أن يخالف هيولى لهيولى أخرى وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك.

وجه اللزوم أنا إذا قسمنا جسما بنصفين فيفرد هيولى كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون صورة كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل _____ ل ولا ب _____ القوة.

فلا محالة حينئذ يكون هيولى ذلك الجسم يخالف لهيولى كل واحد من النصفين وهذه المخالفة إما بالماهية ولوازمها وهي واحد في الجميع وإما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية وإما بالمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحدا وإما باتحاد الهوليين بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت قبل القسمة- فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا. و إما بفساد إحداهما وبقاء الأخرى فإن كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص إحداهما به دون الأخرى وإن كان بامتزاجهما شيئا واحدا وهو أيضا ممتنع في عديم المقدار. فلم يبق من الشقوق إلا كون إحداهما جزءا للأخرى وليس جزءا محمولا عليها- فيكون لا محالة جزءا مقداريا لها مع أنهما مجردتان عن المقدار هذا خلا _____ ف.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٣
تقريب _____
يتحقق من هاهنا أن الهيولى ليست في ذاتها إلا شيئا جسمانيا وليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية وإلا لكانت بحسب ماهيتها محتملة القوام من غير تجسم- فكل ما يحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لماهيتها غير صادق عليها إلا بحسب التقدير والفرض.

فقولنا الهيولى أمر بالقوة معناه أن كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لأن كل ما يلتفت إليه العقل استقلالا ويحكم عليه

بحكم بتي فهو أمر معقول القوام بالفعل وليس أمرا بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الأمور الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتتـا هي والتتـا قاض وأمثالهاـا.

تفريـع آخر

لما ثبت أن كل ما يقبل المقادير والأبعاد فلا يمكن أن يكون بحسب قوام ذاته- وفعلية تجوهره مما يتأبى عن قبول القسمة والتعدد وإلا لكان ما كان وجوده وجودا وحدانيا- غير انقسامي مما يقبل وجودا منقسما في ذاته قسمة بالقوة كالمقدار أو بالفعل كالعدد وهو مستحيل عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق أو الجوهر الفرد من ذوات الأوضاع لو فرض وجوده فلا بد أن يكون مادة الجسمية والمقدار أمرا داخلا تحت جنس التقدر والتجسم فلو تشكك متشكك أنا ننقل الكلام إلى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة- تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته إذ لا نعني بحقيقة الجسم إلا جوهرًا متصلًا بنفسه.

فبهذا يتم تلك الحقيقة بلا قصور فلا حاجة لها إلى جسمية أخرى غير ذاتها الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٤ يلحقها أو يكون جوهرًا عقليا أو جوهرًا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالاته.

فهذا هو الباعث الكلى لمن أنكرو وجود الهيولى الأولى على ذلك.

قلنا قد مر سابقا ما يفى بدفع هذا الشك فإن بناءه على الذهول عن معنى المادة- ومرتبة وجودها من الصورة إذ ليست نسبة الصورة الجسمية إليها نسبة لازم خارج أو صورة مكملة لحق كل منهما إلى الشي ء بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل إلا بالصورة بمعنى أن الصورة نحو وجودها الخارجى وجهة تحصلها وتامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان الماهية الخارجية لها

وقصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة.
وقد مر أن الصورة في غير المادة الأولى من المواد الثانية من ذوات
الطبائع الثانوية إنما يفيد لموضوعاتها وجودا كماليا بها يصير الموضوع
موجودا مستكملا له تنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده في ذاته وتحصله
وتنوعه نفسه نفس نفسه.
ولهذا يكون موضوعا ومادة أيضا من جهتين فمن حيث له في نفسه
وصورته مع قطع النظر عن لحوق صورة أخرى نوعية خارجية يكون
مستغنيا عن الحال - يكون نسبته إليه نسبة الموضوع إلى العرض وباعتبار
أن نسبة ذاته إلى هذا التحصل الثانوي والتنوع الأخرى نسبة النقص إلى
التمام والقوة إلى الفعل يكونون مادة.
وأما الهيولى الأولى فهي عارية في ذاتها عن جميع مراتب التحصل والتنوع
إلا بما ضم إليها ولذلك لا حقيقة لها إلا بما انضم إليها من صورة الجسمية
أولا ثم من صورة كمالية أخرى كما سيأتي إثباتها
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٤٥
فصل (٤) في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل
صورة بالقياس إلى ما هو حامل لها وتقدمها في الوجود على هيولائها

اسم كل منهما وإلا لم يحتج في استلزام كل منهما للآخر إلى برهان لأن المتضادَّين يعقُلان معاً. و أما الثانية فهي وإن كانت في بادى الأمر يحتمل قسمين أحدهما أن يكونا متكافئين والآخر أن لا يكونا كذلك. لكن الشق الأول وهو كون الشئيين بحيث يكون كل منهما علة للآخر - ينفسخ بأدنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة إلى كلفة الاستدلال وفرق بين كون الشئيين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر أو عدمه عدمه - وبين كون كل منهما سببا للآخر وجودا أو عدما. فالثاني فاسد والأول صحيح بشرط أن يكون معنى الاستلزام في الثاني هو أن يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سبب له أولا. ثم الشق الثاني أيضا يتصور قسمين أحدهما أن يكون كلاهما معلولي علة واحد. والآخر أن يكون كلاهما سببا لعلة واحدة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٦
و الآخر أن يكون أحدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل أن يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة أخرى بينهما وإلا لم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض.

إذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا إلى ذاتها بدون صاحبتهما فحينئذ لو لم يكن إحداهما أقرب إلى الثالث يلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الأخرى فيعود المحال المذكور الذي قد لزم من كون شئيين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب أن يكون إحداهما في درجة المعلولية أقرب إلى العلة لا على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقق إحداهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه آخر سريظهر. ثم الأقرب المتوسط لا يجوز أن يكون هي المادة لأن لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو

مستعد له فإنه لو جاز ذلك لوجب أن يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا « ١ »
له دائما من غير استعداد وأيضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب أن يكون
لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور.
و هذا هو معنى التقدم العلي والمعدوم لا يكون علة للموجود وقد علمت أن
الهيولى في ذاتها قسوة محضة.
فروع

من هاهنا ينكشف لدى العاقل البصير أن الجسم لا يكون سببا لوجود أصلا-
لا بتمامه ولا بأحد جزئيه وذلك لأن المادة أمر عديم وكذا ما يشتمل عليها
من حيث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٧
يشتمل عليها وأما الصورة فلأن تأثيرها في شي ء بتوسط المادة لأنها لو
استغنت عن المادة في فعلها فالأولى أن يستغني عنها في وجودها في نفسها
إذ الإيجاد يتقوم بالوجود والتالي محال كما علمت فكذا المقدم فإذا كان تأثيرها
بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشي ء وهو محال.

فقد علم من هاهنا أن الأجسام كلها في أنفسها مكافئة في درجة
الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وإنما قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لأنها
قد توجد التلازم والتعلق بينها من جهة الأمور اللاحقة والأوصاف الثابتة فإن
الأجسام المستقيمة الحركات- كالعنصریات يتوقف وجودها على وجود
المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون
المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا وبذلك يثبت وجود أمر قدسي
مفارق عن الأجسام وأعراضها بالكلية لتتاهي الأجسام قدرا وعددا واستحالة
التسلسل مطلقا فينتهي إلى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني-
وهذا أحد الطرائق لإثبات وجود الواجب وأيضا لما كان كل جسم مؤلفا من
هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب أن يكون أولا سببا
لوجود جزئيه اللذين هما أقدم منه وهذا محال لأن المادة لا اختلاف لها في

ذاتها وقد مر سابقا أن الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الأفراد في الوجود
والعلة يجب أن تكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه وليس كذلك
هـ _____ ذا خـ _____ فـ.
ش _____ ك وإزالـ _____
ليس لقائل أن يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف أحوال المواد لأن هذا
فاسـ _____ د مـ _____ ن وجهـ _____ ين.
أما أولا فلأنه حينئذ يكون تلك الأحوال هي الصور الأولى في المادة والكلام
فيها عائد بعينه فيرجع إلى أن الصورة الأولى يكون علة في وجود الصورة
الثانية ويكون للمادة القبـ _____ ول فقـ _____ ط.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٨
و أما ثانيا فلأن بعد تسليم أن الصور تكون متخالفة بسبب الأحوال المكتسبة
عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين الحالين لا بين الصورتين الجسميتين.

فذلك إن صح كان حديثا آخر خارجا عن مقصودنا على أنا نقول
كلما مطلقا- إن ذلك غير متصور عند التحقيق لما أشرنا إليه أن الصورة
قوة جسمانية فكما أن وجودها في نفسها لا يتحصل ولا يتشخص إلا بسبب
المادة فكذا إيجادها لشيء آخر- لما علمت أن الوجود مقوم للإيجاد لأنه
شـ _____ ر لـ _____ ه فلنرجع إلى ما كنا بصـ _____ دده.
فنقول إذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبها من العلة فكانت
الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن أيضا أن يكون واسطة مستقلة
أو آلة مستقلة إذ فسادهما بعينه كفساد ما إذا كانت علة مطلقة كما عرفت
والفرق بين الآلة والواسطة أن الآلة ما يؤثر به الفاعل في منفعله القريب
والواسطة معلول يقاس إلى الجانبين فيوجد علة قريبة لأحدهما فذاك المعلول
المطلـ _____ ق والآخـ _____ ر عـ _____ لة بعـ _____ دة.
ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة إلى بدل عاقب وصورة لا
تفارقها- أما الضرب الأول منهما فلا يتصور ذلك فيها لأنها إذا كانت علة

متوسطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة أخرى مستأنفة أيضا لما تقرر عندهم أن كل حادث يحتاج إلى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم أن يكون للمادة مادة. و هذا مستحيل لأن الكلام في المادة الأولى ولأنه يلزم أن يكون المفروض مادة صورة ولأننا ننقل الكلام إلى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة « ١ » ولأن العلة يجب أن تكون موجودة متشخصة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الأفراد لا يمكن أن يكون بحسب الماهية ولوازمها وإلا لانحصرت الماهية في شخص الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٤٩ واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست من اللوازم- يحتاج وجوده إلى جهة انفعالية والانفعال لا يكون إلا من جهة المادة فيلزم أن تكون المادة موجودة قبل ما تكون موجودة هذا محال.

فيجب أن يكون الصورة بنفسها جزءا من علة مستقلة وشريكا لعلة متشخصة في إفادة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة إلا بورود صورة أخرى يفعل فعل ما عدت عن المادة في إقامتها بإفاضة هذا الثالث المعطي دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي سنصف حاله من ذي قبل إن شاء الله. و يلزم أن يكون جوهر روحانيا إذ لو كان جسما أو جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا إلى أن يعود الكلام إلى جوهر قدسي تسجل

لما كانت الوسطة في التقويم يلزم أن يكون قد تقومت أولا بذاتها أولية بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب أن يكون الصورة قد تقومت أولا بالفعل من ذاتها أو من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها أقدم من وجود الهيولى- والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل للجسم وتما له وقوة وجودها

وجهة نقصها وإمكانها في المادة والمادة بالقوة إنما تصوير بالصورة بالفعل فيكون الوجود أولاً للصورة بما هي صورة وثانياً للمادة بما هي مادة وكونها مادة عين كونها مادة للصورة في الوجود وإن كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة. و أما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولى أبدا لعدم تحقق أسباب الفساد من حدوث الانقطاع والالتصاق والاتصال والانفصال إلا ما شاء الله فهي وإن كانت في أول النظر مما يجوز الوهم أن يكون واسطة مطلقة أو آلة مطلقة فـ_____ة فـ_____ة إقامـ_____ة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٥٠. الهيولى_____ولى. لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك بالبرهان وذلك لأن تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج إلى علة.

و أيضا قد علمت أن تشخص أفراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق إلا بعوارض انفعالية غير واجبة للزوم للطبيعة دائمة وإلا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقها بالوجود والقوام بنفسها وبعللها المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بـ_____رتبتين وهـ_____ذا بـ_____ين الاسـ_____تحالة. ثم لما علمت أن الإيجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لأنه إنما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول غير منفكة عن التغير والحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وإن كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول في تلك الخصوصيات لازمة التحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال والافتقار إلا الهيولى إلا أنها مبهمة غير منفكة عن تجدد الأمثال ولا خالية عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر إلى المادة وإن كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود ما

يفتقر إليه في تشخيصه والتشخيص متقدم على الإيجاد. لأنها إما عين الوجود كما هو المذهب المنصور أو مساوق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى وكانت المادة متقدمة إما عليها أو على ما معها والمتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه أيضا فيلزم أن يكون الهيولى سابقة على نفسها بمرتين - هذا محال - ولأن الصورة الشخصية لا تتفك عن التناهي والتشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة إذ لو كانا من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الأجسام كلها في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٥١ مرتبة واحدة من التناهي ونحو واحد من الشكل وليس كذلك.

فالتناهي والتشكل اللذان من العوارض المسببة بالمادة إما أن يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية أو سابقا عليها والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة على ما يسبقها إما بمرتبة أو بمرتين فيلزم سبق الشيء على نفسه إما بثلاث مرات أو بمرتين وكلاهما بين الاستحالة واستحالة التالي يستلزم استحالة المقدم. فانكشف امتناع كون الصورة بأحد قسميها علة مستقلة أو واسطة وآلة فبقي أن يكون شركة للعلة الفاعلية وجزءا للعلة التامة فصل (٥) في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة لما علمت أن الوجود أولا للصورة بحسب الذات وثانيا للمادة ودريت أن العلية ليست مفادها إلا التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها في الهيولى كوجود العلة مع المعلول والمعية بينهما لا ينافي كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وأن يكون المعلول معها إذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله والأول لا يستلزم الثاني. فكذا الصورة إذا كانت صورة وموجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد

لوجود شيء منه ما يفيد وهو مباين ومنه ما يفيد وهو ملاق والعقل لا ينقبض عن صحة القسمين والوجود يصدق فيهما والبرهان قائم على وجود هـ ذين القسمين.

و هكذا حال الجواهر مع الأعراض فإن الجوهر واسطة في وجود الأعراض الحالية فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٢
فصل (٦) في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء واحد بالعدد
بوجه خـ
لما تبين وتحقق أن الصورة ليست مع الهيولى في درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولى في تلك الدرجة.

و ظهر مع ذلك أن الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وأن هناك لا محالة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نوري إلهي وفعل قدسي سبحانه لاستحالة كونه جوهرًا نفسانيا فضلا عن كونه صورة أو طبيعة جرمية لكن يستحيل أن يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة أصلا بل إنما يتم الأمر بهما جميعا فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية بإذن رب الصور المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بأن يقيم الصورة بذات الهيولى.
إذ لا ذات لها أصلا إلا بالصور كما مر وكيفية ذلك أنه إذا انقطعت صورة معينة- تلبست بها الهيولى أدامها واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث إن اللاحقة تشارك السابقة في أنها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الإقامة ومن حيث إنها تخالفها- تجعل الهيولى بالفعل جواهر غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين العلة ومعلولها فلا محالة تكون متقومة بالعلة ومتقدمة تقدا بالذات- فهي أقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى وهي فعل وقوة فعليتها في الهيولى التي هي قوة محضة.
و لعلك تقول كيف يصح في فتوى العقل كون طبيعة «١» مطلقة مبدأ لوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٣
شخصي ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع أن العلة يجب أن يكون أشد
تحصلاً وأقوى تعييناً من المعلوم.
فيجاب عما ذكرت بوجهين - أحدهما ما أفاده الشيخ الرئيس وغيره من القدماء
قدس الله أرواحهم ملخصه - أن العقل لا ينقبض عن أن يكون الواحد بالعموم
الذي يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وهاهنا كذلك فإن
الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة الموجب الأصل
هو ذلك المفارق إلا أنه إنما يتم إيجابه بانضمام أحد أمور يقارنه أيها كانت
لا بعينه.

و ذلك لا يخرج عن الوحدة العددية بل إنما يجعل الواحد بالعدد تام
التأثير - من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو
بالفعل من كل جهة وبين ما هو في ذاته قوة محضة.
و بالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهولى من غير
أن يدخل في سببيتها شيء من خصوصيات الأفراد إلا بالعرض فقد كانت
العلة التامة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا
شخصية تامة التأثير باقية الوجود والتشخص غير متكررة بتكثر أشخاص تلك
الطبيعة المرسله إذ ليست الأفراد ولا شيء منها جزء العلة فواحد بالعدد علة
لـ هـ و كـ ذلك.

و ثانيهما ما خطر ببال الراقم بعون الله وهو أن الهولى ليست شخصا متعين
الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها إلى أمر عام الوجود بل
إنما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التعيين لأن
تعيينها حاصل بمطلق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٤
الصور لا بصورة خاصة فما أشبه تعيينها بتعيين الأمور الذهنية كالمعنى
الجنسي إذا لاحظ العقل من حيث هو مع قطع النظر إلى الفصول

له هو المفيد القريب للشخصية من الأعراض المكتتفة للصورة كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسماة بالمشخصات وأما معنى العكس أي تشخص الهيولى بالصورة المطلقة- فمن حيث هي فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور ولا التسلسل_____ل.

بح_____ث وتحص_____يل
و لقائل أن يقول إن تشخص كل من المادة والصورة بذات الأخرى على أي وجه كان غير صحيح لأنه متوقف على انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى وانضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخص كل منهما فإن المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره.

و الجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بأن انضمام الوجود إلى الماهية- لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا مردود لأن المقدمة الأخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية. و أما النقض بحال الماهية والوجود فغير وارد لأنهما ليسا في الخارج أمرين متعددين منضم ومنضم إليه بل اثنتينيتهما بحسب التحليل العقلي في الذهن كما مر سابقا- بل الجواب بمنع المقدمة الأولى [الأخرى] وهي أن الشيء المطلق غير موجود- فإنها غير صحيحة والصحيح أن المطلق بقيد الإطلاق عن القيد غير موجود وأما الشيء المطلق عن قيد الإطلاق والتقيد أي بلا ملاحظة شيء منهما لا بملاحظة عدم شيء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هي هي- بعين وجود أشخاص_____ها.

فالحاصل أن الماهية يمكن أن يؤخذ بلا شرط إطلاق وتقيد ويمكن أن يؤخذ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٥٦ بشرط الإطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح فهي المأخوذة بأحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالأخر غير موجودة إلا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الأول دون الثاني- فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم.

و اعلم أن هذين الجوابين المرضي وغير المرضي ذكر أحدهما المحقق الطوسي وذكر الآخر الإمام الرازي ولعله أجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبائع فسي الخارج.

تذنيب-

كل واحد من المادة والصورة وإن كانت ترتفع برفع الأخرى إلا أنه لا يستلزم أن يصير كل منهما كالآخر في مرتبة الوجود وهكذا في كل علة مقتضية ومعلولها وذلك لأن إحداهما وهي العلة إذا رفعت رفع المعلول وأما الآخر وهو المعلول فليس إذا رفع رفعت العلة بل إذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات.

فالأمر هاهنا بالعكس من ذلك فإن رفع المعلول متأخر ورفع العلة متقدم ذاتا- مع أنهما معا في زمان واحد كحركتي اليد والمفتاح حيث إن رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معان في الزمان وأما بحسب التصور ف كلا الوجهين من التقدم والتأخر الذاتيين جائز فيهما كما في برهاني اللم والإن.

وقد مرر هذا في مباحث العدم
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٧
الفن الرابع في إثبات الطبائع الخاصة للأجسام والإشارة إلى جوهرية صورها
المنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول
فصل (١) فى الإشارة إلى معناه
ذهب الحكماء المشاءون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى
آخر غير الامتداد وقبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعا مختلفة ولهذا
سميت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد في
كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسمانية وهي أيضا
عندهم مبادي آثارها المختلفة ومبادي حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى
وطبائع وتسمى أيضا كمالات لصيرورة الجنس بها أنواعا مركبة.

وما لم يبطل أخذ الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الأجسام بصفات وآثار مخصوصة- لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية. نعم إنما ينسد باب إثبات الصور النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة أيضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له إرادة بلا داع وحكمة إذ مع تمكين هذه الإرادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولم يبق مجال للتأمل في المقدمات والنظر في العلوم النظرية ولا أيضا يأمن الإنسان أن يخلق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٥٩
فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيما والعقيم منتجا ويرى الأشياء كلها على خلاف ما هي عليها وأكثر الناس يلتزمون هذا لإعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق أعمال قبيحة وأخلاق وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق على الأقران وسائر أمراض نفسانية استحسنت في نفوسهم فصارت سببا لاستكافهم عن التعلم وإنكارهم الحكمة لئلا يشوش أحد عليهم أصولا فاسدة أخذوها من معلمهم تقليدا وتلقفا من غير بصيرة فألجأتهم تلك الأصول مع ما يعترضهم من تلك الأمراض والعادات والإعراض عن العلوم الحقبة والحكميات شعفا بما عندهم من قشور الأفكار والأنظار إلى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم وضرهم في الدين.
لأن هؤلاء قطاع طريق الآخرة على المسلمين وهؤلاء المعطلة في الدورة الإسلامية بإزاء ما في دورة الأقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر قال بعض المحققين إن لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الأرض وانطمست العلوم القدسية- واعترض على هذا الاستدلال بوجوه
الوجه الأول
لم لا يجوز أن يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة أعراضا مخصوصة إذ

كل موجب أثر في الأجسام لا يلزم أن يكون صورة جوهرية فإن الميل القسري وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديد الحامية مبدأ الحرق لجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الأعراض مبادي للآثار فليكن ما سميتموه صوراً من هذا القبيـل. لا يقال ليست هذه الأعراض مبادي للآثار بل هي معدات والفاعل غيرها. لأننا نقول مثل هذا فيما سميتموه صوراً ومما يؤكد ذلك أن الشيخ الرئيس - قد استدل في بعض رسائله على أن الطبيعة لا يجوز أن يكون مبدأ للصفات والأعـراض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٠

الحاصلة في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات - كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال وذلك لأن مصدر الفعل الجسماني - قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز أن يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه. فإذا كانت القوى المنطبعة في الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة أجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل إلا بواسطة جسمها والفعل الذي واسطة جسمها شرط في إتمامه إنما يصح في أشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن أن يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فإن فعلها في أجسامها محال قطعاً. بل معنى قولنا إن الطبيعة هي مبدأ تلك الأشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلاً غير ذلك هو أن الجسم المنطبع بتلك الطبيعة إنما تستعد بحدوث الطبيعة لتلك الأشياء فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور عليها بإذن خالقه جلت قدرته - فكما أن الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص وتهيئ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الأخرى يفيض على الجسم بعد استعداد

تام لقبولها والاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها إلا أنه لما كان وجود الطبيعة في الأجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل إن الطبيعة سبب لـ ذلك أو مبدأ لـ ذلك.

و هكذا في غير هذا إذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتأخر أعني أن المادة القابلة لذلك البعض - إنما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه يقال عليه إنه سبب للمتأخر وكذلك نسبة النفس إلى قواها وصفاتها نسبة الطبيعة إلى ما قلناه انتهى. و هو صريح في أن هذه الأمور معدات للآثار وليست فواعل فإنه لما ثبت أن فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الأرض ليس أمرا مقارنا لتلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦١
الأجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء وكذلك في سائر الآثار كالإحالة إلى شبيه جوهر المغتذي والإنماء والتوليد والتصوير وغير ذلك. فما يسمونها صورا لم يثبت إلا كونها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وأمثالها. و أيضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة أعراض مع أنهم يسمونها فعالة وعند المشاعين ينسبون إليها أفعالا كإفادة الصور وغيرها فإذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم أعراضا فغيرها أولى بالعرضية. و الجواب أن استدلالهم على إثبات [أن] الصور [التي] تكون مبادي الآثار المختلفة في الأجسام يجب أن تكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادي أسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فإن الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات إن كانت ذاتيات الأجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الأجسام بها مختلفة الحقائق فتكون جواهر لا

محالة إذ مقوم الجوهر عندهم وإن كانت أعراضا فتكون كالأثار الخارجية فيحتاج إلى مخصصات غيرهما. فننقل الكلام إلى مخصصات المخصصات فإما أن يتسلسل إلى غير النهاية أو يدور أو ينتهي إلى مخصصات هي ليست آثارا للأجسام بل صورا مقومة متنوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي أنواعا مختلفة والأولان مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلب. و أما ما وقع منهم من نسبة الفعل والإفادة إلى بعض القوى والكيفيات وقولهم بأنها فعالة فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الأمر من كون الفاعل في الإيجاد يجب أن يكون متبري الذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بأن المسمى فعل الطبيعة- من باب الحركات والانفعالات وأما غير ذلك فهي واسطة والواهب غيرها.

و ليس هذا مما خفي إلا على الناقصين في الحكمة كالأطباء والدهريين والمنجمين ومن يحذو حذوهم. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٢ الوجوه الثلاثة اني أنا لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء لم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصية ببعض الأجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم أنه يلزم منه حينئذ أن لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة. و إنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة- بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليه.

و الجواب أن الأجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص أو حالة خاصة أو ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرأ عليها ذلك الاستعداد أو غيره لأن الاستعداد كالقوة أمر عديم منشؤه صفة خاصة متقرررة في ذات المستعد- فتلك الصفة لو كانت أمرا عارضا لكان

عارضاً لـ الجسمية مخصوصة لـ.
و إنما الكلام في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية أيضاً أمراً
عارضاً متأخراً عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعاً فيتسلسل الأمر أو
يدور - فلا بد أن يكون الخصوصية بالأخرة أمراً داخلاً في ذلك الجسم
المخصوص متقيداً عليه مقوماً لـ.
فإذا حقق الأمر هكذا فليس لأحد أن يقول إذا كان اختصاص الأجسام
بعوارضها وآثارها مما يحتاج إلى صور مخصوصة يكون هي أسباب
اختصاصات الأجسام بالعوارض والآثار فيعود الكلام في أصل امتياز تلك
الأجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الأجسام بصورته
الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية.
و ذلك لما أشرنا إليه من أن تلك الصور وجوداتها أسباب لحصول الجسمية
المطلقة نوعاً خاصاً وهوياتها مقومات للأنواع بماهياتها الخاصة ولغفلة أكثر
الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الأمر في كثير من المواضع
حتى إنهم يتحيرون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٣

في فصول الأنواع المركبة بل البسيطة ويطلبون سبب اختصاص
الناطق بحصة الحيوان - التي في الإنسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة
الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون أن الحيوان من اللوازم العامة للناطق
والصاهل وأمثالهما المتأخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات فحصول
الجنس للفصل أولى بطلب اللمية فيه من حصول الفصل للجنس -
واختصاصه بحصة من جنسه يطلبها فيهما.
الوجه الثالث -
أنه يجوز أن يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته إلى الأجسام
فيفيد لبعض الأجسام آثاراً مخصوصة وبعضها آثاراً مخصوصة أخرى من
غير حاجة إلى صور نوعية أو يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر

الأجسام نوعاً _____

كما ذهب إليه الأقدمون كأفلاطون ومن يحذو حذوه من أشياخه ومعلميه مثل سقراط وأناباذقلس وفيثاغورث واغاثاديميون وهرمس وغيرهم من أعظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية وأساطين الفلسفة والخسروانية حسب ما روى عنهم الشيخ الإلهي صاحب الإشراق في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات- وكتابه المسمى بحكمة الإشراق من أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب ويسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الأجسام النامية لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النبات- عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن نفوسنا وإلا لكان لنا شعور بها. و هؤلاء يتعجبون ممن يقول إن الألوان العجيبة في ريش من رياش الطواويس- إنما كان لاختلاف أمزجة تلك الريشة من غير أن يستند إلى سبب كلي وقانون مضبوط ومدبر عقلي ورب نوع حافظ بل هؤلاء الأعظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام وهيئاتها إلى تلك الأرباب ويقولون إن هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٤

غيرها ظلال لإشراقات معنوية في تلك الأرباب النورية كما أن الهيئة البسيطة لنوع كرائحة المسك مثلاً ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه. قالوا وانجذاب الدهن إلى النار في المصباح لما تبين أنه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو أيضاً لتدبير كلي من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لصنوبريتها ولغيرها. و هو الذي سماه الفرس اريدبهشت فإن الفرس كانوا أشد مبالغة في إثبات أرباب الطلسمات وهرمس واغاثاديميون وإن لم يذكروا الحجة على إثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وأرصادهم الروحانية وخلعهم أبدانهم وإذا فعلوا هذا فليس لنا أن ننظرهم كما

الأجسام إنما هي لنقص في جوهر النفس يستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الإبداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكمال المفارق التشبه بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له- والذي ينوع الجسم ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك ظاهر لمن له أقل حدس. و الجواب أنا وإن نساعدكم في إثبات هذه الصور العقلية المفيضة لهذه الأنواع الجسمية كما مر من كلامنا في مباحث الماهية وقد ذبنا عن إثبات المثل النورية الأفلاطونية- وأحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه. إلا أنا نعلم مع ذلك ضرورة أن تلك الآثار إنما تصدر من الأجسام التي قبلنا أو من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن بها مباشر لحركاتها آثارها فإن الإحراق يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الأرض إلى غير ذلك فلو لم يكن في هذه الأجسام إلا الهیولی والصورة الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الأجسام.

كيف والشيخ الإلهي ممن قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على أن المفارق الصرف لا يمكن أن يكون محركا للأجسام على سبيل المباشرة أي الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية كنفس المعلم التي يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقربا إليها وتشبها بها بها بها. و بهذا الأصل حكموا بأن حركات الأفلاك كما لا بد لها من مباد عقلية هي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٦ غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هي قوى وطبائع مزولة لتحريكها على سبيل التجدد والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وليحصل أمر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض.

فلا بد أيضا في الأجسام من أمور تتفعل من تلك المبادي المفارقة وتفعل في الأجسام المادية وما هي إلا القوى الانطباعية أو النفوس النباتية أو الحيوانية

وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت
فصل (٣) في إثبات الصور الطبيعية من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة
بيانه أنا نعلم بالضرورة أن في كل نوع من الأجسام أمرا غير الهیولی
والجسمية- مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو إما أن يكون
عرضا أو جوهرًا- والأول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه ومثل
هذا المقوم يكون صورة كما مر إذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن
الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون أن يتخصص نوعا من أنواع الجسم.
فإننا لا نقدر أن نتصور جسما لا يكون فلکا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا-
فلا يوجد الجسم المطلق إلا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص
والمقوم للجوهر جوهر لأنه سبب وجوده الخاص والسبب أولى بالجوهريّة من
المسبب لأن الوجود يتعدى من الأول إلى الثاني فيكون المخصص للجسم
المطلق نوعا جوهرًا قطعاً.

فهو إما حال في المادة أو محل لها والثاني باطل بالوجدان ولانقلابه
إلى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة في الحاليين على ضرب من البقاء
فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب والاعتراض عليه من
قبل الرواقيين من وجوه من الأبحاث
الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٧
البَحْثُ الْأَوَّلُ

أن الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة إلى المخصصات التي
سميتموها صورة بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه عنها بعد أن يسلم أن لها
ماهية وإنية حتى يناع في أنها هل هي جواهر أو أعراض فإن الكلام في
أصلها طويل غير منجح لأن استحالة الخلو لا يدل على جوهريتها وافتقار
المحل إليها في التقوم الوجودي أ ليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما
وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ولا يخلو عن وحدة وكثرة والتزمتم
بعرضيتها.

ثم إن كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الأعيان إلا بالمخصصات
لو أوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات
الطبيعة النوعية كالإنسان مثلا ومميزات أشخاصها مقومات لوجودها مع أن
التقويم والتحصيل هاهنا أقوى فما يحتاج إليه في التخصيص النوع وهو أتم
تحصيلا أقوى في ذلك مما يحتاج إليه الجنس وهو أضعف تحصيلا.
فكما سميت مخصصات الجنس صورا فهلا سميت مخصصات النوع صورا إذ
لا يصح تقويمه دونها.

ذكرها صاحب المطارحات تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور لا
بأس بأن نذكرها أولا حتى يحيط الناظر بأطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق
عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٦٨
قال س مخصصات الأنواع تابعة للمتخصص الذي هو النوع مع أن
التخصيص بها- ج فيلزمكم في صور الأجسام مثله- فنقول هي تابعة
للماهية الجسمية وتخصصها بها كما ذكرتم في مخصصات الأنواع.
س الماهية النوعية في نفسها تامّة.
ج فكذا يقال في الجسمية فإن استدللتم على عدم تمامية الجسم باحتياجه إلى
مخصصات فالإنسان أيضا غير تام لحاجته إلى الأمور المخصصة.
س لو فرض الإنسان نوعه منحصر في شخصه ما احتاج إلى مميز.

لواحق المادة على ضربين ضرب منها ما هي كمالات يستكمل بها المادة ويتوجه إليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية الأرضية صائرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي والمقدار والوضع وغيرها. و كذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة الحراكة كمال أتم وأفضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الأقرب واستكمالها جسما ناميا أمرا خاصا أكمل وأشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على علو الأجسام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٠ عموما من التشكل والحيز والتقدير والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الأجسام النباتية خصوصا من النمو والتغذي والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من المشي والشهوة والغضب والأكل والجماع وغيرها. و هلم إلى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا يوجد في غيره- والضرب الآخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح أن يكون غايات أخيرة ولا متوسطة للطبيعة بل يكاد أن يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص.

فإن مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير أن يصير أمرا مخصوصا فهي مكثرات العدد لا محصلات الأنواع وتكثيرها لأعداد الإنسان وأعداد الفرس مثل تكثيرها لأعداد الجسم وأعداد النبات والحيوان. فالضرب الأول عندنا وعند المعتبرين من المشاعين هي المسماة بالصور النوعية- والطبائع الجسمية. و الضرب الثاني هي العوارض الخارجية والأولى لكونها متقدمة في الوجود

على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للأنواع التي يخصها هي يكون لا محالة جواهر لأن علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل تجوهرها يكون جوهر لا محالة- وأما الثانية فلتأخرها عن الأنواع ولحوقها بعد تمامها أو كمالها الإضافية يكون أعراضا لكون محالها غير متحصلة القوام بها

فتدبر
قاعد عرشية-

إذا تركب أمر تركيبا طبيعيا له وحدة طبيعية من أمرين- أحدهما متيقن الجوهرية والآخر مشكوك فيه الجوهرية وأردت أن تعلم حال الآخر أ هو جوهر أم عرض فانظر في درجة وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧١ بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فإن كان وجوده أقوى من وجود ما- تحققت جوهريته لما يتراءى من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهرية- فاعلم أن نسبة التقويم والعلية والتقدم إليه أولى من نسبة التقويم والمعلولية والتأخر بالقياس إلى قرينة ولقرينة الأولى عكس ذلك بالقياس إليه بعد أن تحقق عندك- أن لا بد في كل تركيب نوعي أو صنفى من ارتباط ما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلولية- بين جزأيه وإلا لم يكن نوعا ولا صنفا إلا بمجرد العمل الوهمي وإن كان وجود الأمر الآخر الذي لم يتفتح عندك بعد أنه جوهر أو عرض أضعف من وجود ذلك الأمر الجوهرى ورتبته أنقص.

فاعلم أن ذلك الأمر مستغنى القوام عنه فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا إليه معلولا له فيكون إما مادة له أو عرضا قائما به إذ لو كان هذا جوهر غير محتاج إليه وذلك أيضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط وائتلاف ما طبيعى أو غيره وإن كان عرضا قائما بغيره فكذلك عباد خلاف المفروض جذا
فصل (٤) في إيراد منهج ثالث لإثبات جوهرية الصورة النوعية

و هو من جهة كونها أجزاء لماهيات الأجسام الطبيعية المحصلة.
تقريره أن الصور إذا تبدلت في الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست
الصور أعراضا إذ الأعراض إذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء فما
يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهرى بما هو يكون جوهرًا لا
عرضًا وإلا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض.
و البحث عليه نيابة عن القدماء الذاهبين إلى عرضية كل ما يحل في غيره-
أن من الأعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فإن الحديد قبل أن يحصل
فيه هيئة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٢
السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو بحد الحديد.
ثم إذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل أنه ما هو لا يجاب بأنه حديد بل بأنه
سيف ولا يحصل فيه إلا الأعراض «١» كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا
الطين إذا جعل لبنات وبني منها بيت لا يجاب بأنه طين بل بأنه بيت ولم
يحدث فيه إلا اجتماع وهيئات وهي أعراض فقد علم أن تبدل الحدود لا
مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا.
و لا يجوز لأحد أن يقول هذه الهيئات جواهر لأنها خروج عن الفطرة ولا أن
مجموع الأعراض يصير جوهرًا بعد الانضمام وهل كان الثوب الذي اتخذ من
القطن إلا قطنًا أحدثت فيه هيئات بالفتل والنسج فإذا سئل بعد صيرورته ثوبًا
أنه ما هو لا يتأتى أن يقال إنه قطن بل إنه ثوب وعلى هذا القياس أمثاله
ونظائره.

فعلم أن من الأعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا
مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا فسقط الاحتجاج بهذا
الطريق

بحـث آخر

ثم إن الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وفي خاصية كل

منهما- لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله وأما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا وما حل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوها فلا يوجب هذا المعنى فإن ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكر هاهنا. فإن الحال لا يجوز أن يكون مقوم حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزء الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٧٣ ما يحله والمعقول من ماهية المحل غير المعقول مما هو من أحواله فليس كون المحل مفتقرا إلى ما يحل فيه من الصور إلا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام إلى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل إلى بعض ما يحله واستغناؤه عن الأعراض هل هو بمجرد التخصيص وعدم الخلو واللزوم أو بأن ماهية المحل ناقصة الوجود- يحتاج إلى مكمل جوهرى رجوع إلى الموقف الذي سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا. هذا ما للذاب عن الأقدمين أن يبحث مع أصحاب جوهرية الصور الطبيعية- من المشاءين في هذا الموقف ولنؤخر ما عندنا من الجواب إلى أن نقرر مسلكا آخر في هذا المطلب قريب المأخذ إلى هذا المسلك استدلالا وبحثا وجوابا.

و لنذكر البحث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير إلى الجواب المناسب لأصحاب الأذهان البحثية. ثم نرجع إلى ما أَرانا الله من برهانه وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهر نبذا منه ولا نستحي من قول الحق وإن كان فيه حيد عـن المشهور

فصل (٥) في إيراد منهج رابع في هذا المرام

و هو أن هذه الأمور أجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا ماهية النار ليست مجرد الجسمية بل ماهيتها مركبة من جسم وأمر آخر

يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها وللخصم أن يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر أو جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر. و الأول هو المسلم والثاني غير مسلم فإن الأبيض أو الجسم الحار من حيث الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٤ هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الأبيض جوهر أو هذا الحار جوهر لأنهما من جهة واحدة جوهر لا من جميع الجهات. فكذا نقول حينئذ الماء يحمل عليه أنه جوهر باعتبار أنه جسم وباعتبار أنه حامل صورة والماء ليس من جميع وجوهه جوهر بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لأجل أحد الجزئين لا لأجل أنه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الأبيض المذكور وعلى الحار المـ_____ذكور.

ثم لا يخفى أنك إذا عرفت الماء لا تعرفه إلا بأجزائه ولا يمكنك أن تحكم أن الماء جوهر إلا بعد أن تعلم أن أجزائه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية أجزائه على الحكم- بأن الماء من جميع الوجوه جوهر لا أنه مركب من جوهر وعـ_____رض.

فإذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بأن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر- مصادرة على المطلوب الأول كيف والجوهرية إذا كانت أجزاء أجزائه فكما لا يعقل الكل إلا بالأجزاء فكذا لا يعقل الأجزاء إلا بأجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء. و قد علم أن جزء الجوهر جوهر فلا يصح أن يعقل الماء إلا أن يعقل أجزائه- ولا يعقل أجزائه إلا بأنها جواهر فيلزم أن يكون إذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية جميع أجزائه فكيف يصح أن يثبت بعد هذا بالحجة أن شيئاً من أجزائه جوهر.

و في الجملة لا يصح لك أن تثبت أن جزء الماء جوهر إلا بأن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر لا بأنه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم أن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر وإنما يمكنك أن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر إذا ثبت جوهرية آحاد الأجزاء.

فقد أثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت إلا به.

هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الأقدمين ذكرناه بعبارة إذ لم أجد فائدة في تغيير العبارة إذا كان المقصود تأدية المعنى بأي لفظ كان

فإن ذكر مـــــــــــــــــــــا و عــــــــــــــــــــــدنا هـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٥

فى الجــــــــــــــــواب إن شــــــــــــــــاء الله تعالى

فصل (٦) في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين

اعلم أولاً أن من الأمور المتقررة في مدارك المحققين أنه لا يجوز أن يتحصل حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لا صناعية كالبسائط الأسطقسية والمركبات الطبيعية التي فاقت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها التي حصلت من تغيرات المادة وتطوراتها بعزل وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين.

لما تقرر أن الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة إما جوهر أو كم أو كيف أو غير ذلك وأما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرًا ولا كما وكذا المركب من الجوهر وكيف ليس أمرًا واحدًا بل اثنين جوهرًا وكيفًا.

و أما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجدا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية هذا وغاية ذاك لا بمجرد تسمية أو اعتبار كما أن المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل عملية - وغايات تصنعية لأعراض عرضية اعتبارية.

ذات ما جوهرية وعرض ما لم يكن مجموعهما من مقولة أخرى ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز أن يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات.

اللهم إلا بالعرض فإن الإنسان وإن صدق عليه حيوان وأبيض وطويل وقائم- وغيرها إلا أن مقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس واقعا تحت مقولة أخرى إلا لأمر عارض فيكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٦

الكم عليه لأجل الطول الذي عرض له قولا بالعرض.

فكذا قول الكيف عليه لأجل عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات- فهو وإن كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول أفرادها فيه لكن ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه إلا الذي دخل في قوام ماهيته الوجدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هي وإنما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري ووحدانية طبيعية.

إذا تقرر هذا فنقول لا شك أن الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة متحصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل- وهي غير حالة في موضوع فيكون جوهرها واحدا غير بسيط الحقيقة لأنها متقومة من جسمية مشتركة فيه جميع الأجسام ومن أمر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الأمر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة أخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ائتلاف طبيعي واتحاد نوعي بل مجرد اجتماع.

الإنسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلي.
فيجب أن يكون للنار جزء مختص جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة
النوعية وكذا الماء والأرض والفلك والشجر والحيوان بل يجب أن يكون نسبة
الصورة إلى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل إلى الجنس من حيث يكون
نسبته إليه - نسبة الكمال إلى النقص فكما أن ماهية المعنى الجنسي تكمل
بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة.
و لهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشيء ينبغي أن يكون من جنسه
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٧٧
لا خارجا عن جنسه وكمال الجوهر ينبغي أن يكون محصلا لجوهريته ويكون
أقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعاً له.
و إنما قلنا يجب أن يكون نسبتها إلى الجسم نسبة الفصل إلى الجنس لأن
تلك المخصصات إنما هي مباد لفصول ذاتية لأنواع الجسم وهذا أمر مقرر
عنهم.

كما مر من أن الجنس والفصل مأخوذان في الماهيات المركبة من المادة
والصورة الخارجيتين والأجزاء المحمولة إنما تكون محفوظة الحقائق في الذهن
والخارج كما مر فى مباحث الوجود الذهني.
فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول أما قول من قال فى أحد المنهجين أن ما لا
يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما تبدل فهو عرض ليس مراده فى أي
موضع كان على سبيل العموم والكلية حتى لو فرض ماهية كالسواد مركبة
من جنس وفصل - يكون كلاهما عرضين كاللونية وقبض البصر.
فإذا سئل عن السواد فأجيب بأنه لون قابض للبصر وإذا سئل عن غيره من
الألوان فأجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرًا بل غرضه
أن كل ماهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع ذلك تكون واقعة تحت مقولة
الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة.

فإذا أردنا أن نعلم أن الصفة مقومة له أو غير مقومة له ننظر أ يتبدل بتبدله جواب ما هو أم لا فإن تبدل فهو جوهر لا محالة وإن لم يتبدل فهالأمر حال مثل المقدار والوضع بالقياس إلى الجسم وما يقوم به فإنه يرتفع بارتفاعهما الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة.

فلهذا لا يؤثر مثل هذه الأمور في القوى والصور والأعراض الموجودة في الجسم كما لا يؤثر فيه إذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر.

أ ولا ترى أنه إذا عدم المقدار أو الوضع أو الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه أو العرض الموجود فيه وإذا عدم نصف المقدار عدم نصف السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس إذا عدم السواد عدم الحركة ولا إذا عدم نصفه عدم نصفها

تليح عرش

و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا أن الوحدة في بعض الأشياء عين الانقسام كالعدد أو عين قبول الانقسام كالزمان والمقادير فإن حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم إلى الوحدات لا أمر يعرضه الانقسام إليها وحقيقة الزمان كما سيجي ء نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية- التي لها قوة الانقسام وفي بعض الأشياء تغاير الانقسام سواء ينافيها أو يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة وإلا لكان عددا فالأول كالواجب الوجود وكالعقول- وكنفس جهة الوحدة والثاني كالأشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص. فالفلك والحيوان مثلا لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة أو بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا وجهة نفسية أو عقلية بها لا تقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما فالفلك من حيث

هذا إذا اعتبر الأجزاء المختلفة للبدن وأما إذا اعتبر أجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس بإزائها من النفس إلا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكأنها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض أو ما هو كالألة للطبيعة وهو الميل فإن تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الأجسام ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدأ فصل أخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم سائر القوى والكيفيات. و أما النفس من حيث إنها أمر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن أنها قوة في الجسم أو مباشرة لتحريكه أو تدبيره فليست هي ذات تجز من هذه الحيثية- ولا لها أجزاء في أجزاء الجسم لأنها ليست ناقصة كأجزائها أو قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي أمر منقسم بانقسامه فما أشبه حال النفس بأمر مركب من مادة وصورة أو حيوان متألف من بدن ونفس لأنها ذات جهتين إحداهما قوة سارية في البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعية والأخرى غير سارية فيه كالمفارقة

فهذا حال النفوس المجردة الذوات وأما غيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة- كالنباتات ورب حيوان كالحيات إذا جزي بقسمين توجد في كل واحد من قسميه- قوة محركة حساسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض الأشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٩١ فصل (١٠) في الإشارة إلى نحو وجود الأشياء الكائنات

قد علمت مما سبق بعض الأسباب القريبة لوجود الأمور الطبيعية وهي المادة الأولى والصورة وانجر البحث في تلازمهما إلى إثبات السبب العقلي الفاعلي للأجسام- وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية إثبات الغايات العقلية وهما سببان قاصيان لوجود الكائنات التي هي تحت

السماويات فلو كان وجود هذه الأشياء على وجه يصح حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة إلى سببين مفارقين - لكنت سبيلها أن يبقى ويدوم ولكنت على تمامها اللائق في أول تكونها فكان أولها عين آخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور - متفاسدة الكيفيات الأولية وكل مادة لكونها قوة قابلة. فإن من شأنها أن يوجد لها هذه الصورة وضدها صار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته فالذي له بحق صورته أن يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي له بحق مادته أن يتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجوده الذي كان لها وإذا كان لا يمكن أن يوفى هذان الحقان معا في وقت واحد إذ لا يمكن أن يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد.

بل نقول إن جميع صور الموجودات التي في هذا العالم كانت في العالم العقلي بإبداع الواجب تعالى إياها كما ستعلم وقد مرت الإشارة إلى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان وجود الفاعل الأول يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم - لأنه من التوابع المتأخرة على سبيل الفيض وكان إيجادها في المادة على سبيل الإبداع مستحيلا إذ هي غير متأتية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة - فقدر بلطيف حكمته حركة دورية وزمانا غير منبث ومادة مستحيلة من صورة إلى صورة ولزم ضرورة أن يوفى هذه إلى مدة وذا إلى مدة فيوجد هذه ويبقى مدة ما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٩٢ محفوظة الوجود.

ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فإنه ليس وجود أحد الضدين أولى من وجود الآخر ولا بقاءه أولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء.

و أيضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر ويكون

عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى صاحبه فالعدل في هذا أن تؤخذ مادته فتعطى لذلك ولذا أن تؤخذ مادته فتعطى لهذا وتتعاقب المادة بينهما فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائما على أنه واحد بالشخص كـ _____ قـيـل شـعـرا-

از آن سرد آمد این کاخ دل آویز که چون جا گرم کردی گویدت خیز فجعل بقاء الدهر على أنه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الأولى والحركة الأولى والزمان الذي بها وجود هذا العالم فإن لكل منها وحدة كوحدة الجنس وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في أن يوجد إلى أشخاص بعد أشخاص فيوجد أشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها أشخاص آخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقام الأشخاص السالفة أشخاص آخر أيضا من ذلك النوع وعلى هذا المثال إلى ما شاء الله وأراد فصل (١١) في الإشارة إلى الصور الأول وما بعدها وإلى نحو بقاء الفاسدات منها أن من الصور ما هي أسطقسات. و منها ما هي كائنة عن اختلاطها فمن هذه ما هي عن اختلاط أكثر تركيبا. و منها ما هي اختلاط أقل تركيبا. و أما الأسطقسات فإن المضاة المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط إذ كان لا ضد له في جملة جسميته وأما الكائن عن امتزاج أقل تركيبا فإن المضادات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٩٣

التي فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلفه إلا المفسد من خارج فصار المفسد له أيضا من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاط أكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات فيه أظهر وأقوى المتضادات في ذاتها قويه قويه.

و أيضا لما كان حصولها من أجزاء وأبعاد غير متشابهة لم يتمتع أن يكون منها تضاد وتفاقد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فإنه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء والحجارة فإن هذين وما جانسهما إنما يتحللان من الخارجيات فقط وأما غيرها من النبات والحيوان فإنها تتحلل من أشياء متضادة لها من داخل وأشياء مضادة لها من خارج. فلذلك إن كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بأن يبقى صورته مدة ما أعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن إلا بأن ينجذب إلى جسمه جسم آخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته- التي كانت له ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الأجسام لصورها قوى أخرى هي الغذائية وما يخدمها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الأجسام يجتذب إلى نفسه شيئا ما مضادا له فينسلخ عنده تلك الضدية ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها إلى أن ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة أن يرد مثله فيتلف.

فبهذا الوجه ينحفظ الأجسام من المتلف الداخل وأما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها فيه كقوة النشو في النبات يخرج الأوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الإرادية في الحيوان وبعضها من خارج جسمه متصلا كان أو غير متصل أما المتصل فكالأوراق للنبات وكالشعور- والمخالب والأظفار والأنياب للحيوانات وأما المنفصل فكالألبسة والآلات الحروب للإنسان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٩٤ و كـ البيوت والمسكنات للحيوان. ثم إذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا يبقى إلا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في أن يقوم مقام ما تلف من الأشخاص أشخاص أخرى يدوم بها

الواحد النوعي إلى قوة أخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد لينحفظ بها وبأمثالها النوع يقال لها القوة المولدة ولها أيضا خوادم ومعينات ليس هذه مقام تفاصيلها وموعد مباحثها — عن ذي قبل إن شاء الله الحكيم —
الفصل ————— من الخ ————— امس
في أن نحو وجود الأجسام الطبيعية ليس إلا على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير دوام ولا بقاء وكنا قد أحكمنا بنيان هذا المطلب وأوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل وأحكامهما وأحكام الحركة والسكون ونحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل إثبات الحركة في الجوهر - والذب عن الاشتداد الجوهر في الجواهر المادية لكننا نريد أن نذكر هاهنا نمطا آخر من الكلام ما فيه زيادة توضيح وتأكيد لهذا المرام إذ فيه غرابة عن ما ارتكز في أذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من أن الفلسفة كأنها توجب القول بقدم الأجسام سيما الأفلاك والكواكب وكمالات العناصر.

فلأجل ذلك أساءوا الظن بأعظم الحكماء السابقين فنسبوا إليهم القول بتسرمد الأفلاك ونحوها نعم هذا الطعن يتوجه إلى متأخريهم لقصور أنظارهم وعدم صفاء ضمائرهم وخواطرهم كل الصفاء.
فالذي وصل إلينا من مآثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من أن مذهبهم قدم العالم وتسرمد الأفلاك كما ستطلع عليه من أقوالهم سنذكرها
ففي ه ————— ذه الفصل —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٩٥
فصل (١) في ————— لامعة عرشية
قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام أن إدارة الأفلاك وتسيير الكواكب وجريان

العالم على ما هو به إنما الغرض به أن يكون العالم كله خيرا وسعادة وأن أصل الإبداع والإيجاد جود البارى ورحمته وإيصال كل شيء إلى كماله ومنتهاه وتحريكه إلى غايته ومنه وإبلاغ السافل إلى العالى وتصوير كل مادة بصورتها اللاتقة بها وتصيرها أفضل ما يتصور فى حقها. فكما أن بلوغ المتحرك الطبيعى إلى حيزه سكونه وكذا بلوغ الطبيعة إلى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس إلى درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كما أن البارى نهاية العقل وما دونه فعند ذلك الراحة الدائمة والطمأنينة التامة والخير العظمى.

و هذا هو الغرض الأقصى فى بناء العالم وتحريك السماوات وتسيير الكواكب والأجرام وسائر الاستحالات والانقلابات وفى إنزال الملائكة والرسول ع- من السماء بالكتب والوحي والأنباء أعني أن الغرض كله أن يصير العالم كله خيرا- فيزول منه الشر والنقص ويعود إلى ما بدأ منه فيصير لاحقا آخره بأوله وعاطفا نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيامة الكبرى وينمحق الشر وأهله وينقرض الكفر وحزبه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الأقصى والمعرفة العظمى.

فظهر من هذا البيان أن الأجسام وطبائعها وقواها كلها عرضة للدثور والفناء ولا حظ لها من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذى لا يمسه إلا المطهرون. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ١٩٦ سر آخر فى تلاشي عالم الطبيعة ودثوره وفنائيه. إن أصل اللذات الحسية والأنوار والألوان المبتهجة والروائح والطعوم اللذيذة والأصوات المطربة كلها الموجودة فى الطبيعة من إفاضة النفس عليها بإذن الله سبحانه وإليه مساقها ومعادهها. و لأجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها إليها بقواها الحسية-

قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه وأوضحنا برهانه أن الطبيعة الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئاً فشيئاً ولو نظرت إلى أحوال نفسك وكل ذي نفس ظهر لك أن شأن ما يتصرف فيه النفس من الطبائع والقوى والأجرام أن تذوب وتذبل ويتحلل ذاتها وصفاتها على التدرج في خدمة النفس وطاعة الأمر الأعلى.

و هكذا شأن كل سافل بالنسبة إلى العالي ودأب كل فرع بالنظر إلى أصله-
وكل معلول بالقياس إلى علته.
ثم لو تأملت قليلا لوجدت أن النفس التي وقعت لها أدنى ارتفاع عن مقام
الطبيعة ودرجة الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة في
الرجوع إليها لأنها مجبولة في محبة البقاء والتفاخر على أتم الحالات ولو لم
يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل
الحيوانية يشتهي أن يكون أمير نوعه وسلطان بلده ورئيس أهله.
و هذا شيء مركوز في جبلة كل ذي نفس أعني الارتقاء إلى مرتبة العقل
واشتياقها إليه أكثر من اشتياقها إلى مرتبة الحس والطبيعة وسائر الأشياء
الدنية والشهوات الحسية إن لم يعقها عائق ولم يخرجها مخرج عن فطرتها
الأصلية إلى فطرة الطبيعة وما دونها.

فإذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها إلى ما فوقها
إذ كانت معالي الأمور أشبه إليها كما أن سفسافها ونقائصها أشبه بالطبيعة
فالنفس إذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة من التجدد والزوال والبقاء
كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل.
فبهذا الاجتهاد الغريزي إذا وصلت إلى مرادها وهو مقام العقل تخلت عن
الطبيعة واتحدت بالعقل.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص: ١٩٨
و قد علمت أيضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس أن النفس إذا
انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لأن هذا
من سخيף القول كما مر بيانه غير مرة فإذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة
بطلت الطبيعة ودثرت لأن قيامها بالنفس كما أن قوام النفس بالعقل وقوام
الكل بالحي القيوم ولأجل أن قوام الطبيعة بالنفس وكأنها كانت تحس بالفناء
والاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس إليها ومتروقة في عينها حائلة
بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة أن يبطل ويضمحل.

عن الجميع إلا نسبة غير وضعية هو الموهوم والمتجرد بالكلية المساوي
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٣

نسبته إلى الأفراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما أفادوه وفيه قصور
ناش من قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت أنحاء
الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فإن المانع من كون زيد معقولا ليس
مقارنته للشكل والوضع واللون والأعضاء كالرأس واليد والرجل فإن جميع ما
ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل
«١» بل هذه الأنواع الطبيعية المركبة من
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٤
هذه الأبعاد والأعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة إذا فرض سلبها عنها لم
يكن ماهياتها هي هي فإن الحيوان كالأسد مثلا إذا انسلخ عن المقدار
والشكل والرأس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن أسدا ولا حيوانا وأيضا
«١» كما يمكن للعقل أن يتصور الإنسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله
ووضعه ولونه وأينه وغير ذلك فرادى وجمعي فالقول بأن مدار العاقلية على
تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما قول زور مختلق كيف
وهذه الأمور بعضها مقومات للماهية وبعضها كمالات ومتممات لها والكلام
في تعقل كل منهما كالكلام في تعقل تلك الماهية فالحق الحري بالتصديق
والتحقيق هو أن مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء
والحضور والغيبية على تأكد الوجود وضعفه- فالوجود كلما كان أقوى تحصلا
وأشد فعلية وأتم هوية كان أقوى انكشافا وأشد ظهورا
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٥
و أكثر حيطة وجمعا للأشياء وكلما كان أضعف وأنقص كان أكثر خفاء
وظلمة وأقل حصولا وأنقص ظهورا.

ثم أقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرىء بالكلية عن جهات
الإمكانات والأعدام والشرور وعن جهة النقص والقصور وهو عالم الإلهية

الذي فيه وجود جميع الأشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وإمكان وأضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعية وأحوالها وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد والزوال والأول منبع ماء الحياة والظهور ومبدأ أنوار العلوم والمعلومات والآخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كل ما هو أقرب إلى المبدأ الأعلى كان في باب الظهور والعلم أقوى وكل ما هو أبعد منه كان أخفى وأضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الأسفل مشتركة في أن وجودها وجود صوري إدراكي غير منفك عن الحياة والإدراك بخلاف ما في هذا العالم وهو الأجسام الطبيعية إذا أخذت بذاتها مع قطع النظر عن مبادئها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية فإن جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وإن كانت محيطة بهذه الأجسام إذ لا قوام للسافل إلا بالعالي ولو لا العالي لانطمس السافل وأنت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والحياة والإدراك خارجان عن حدود الأجسام الحيوانية التي في هذا العالم بالمعنى الأول - غير خارجين عنها بالمعنى الثاني فأبدان الحيوانات وجثتها هي من هذا العالم ونفوسها وأرواحها من عالم آخر. ومنها أنه قد مر أن العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فها هنا نقول كما أن العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنا علما عقليا وذلك العلم لا محالة أمر كلي «١» وإن تخصصت بتخصص ألف تخصص

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٦

فكذلك قد يكون أمرا عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتنا اللازمة - فإننا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها لا بصورة زائدة عليها فإن كل إنسان يدرك ذاته - على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا الإدراك بصورة حاصلة في نفسنا - فهي تكون كلية وإن كانت مجموع كليات جملتها تختص بذات واحدة إذ مع ذلك لا يخرج نفس تصويره

عن احتمال الصدق على كثيرين وأيضا «١» كل مفهوم كلي وصورة ذهنية ولو كان أمرا قائما بذاتنا فنحن نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأننا فعلمنا بذاتنا عيين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية. و اعلم أن هاهنا دقيقة شريفة «٢» يجب التنبيه عليها وهي أن لقائل أن يقول- النفس الإنساني «٣» جوهر متحصل لا محالة وكل جوهر لا محالة يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس يكون له فصل لا محالة- فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما أعني الطبيعتين مفهومان كليان- وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الإشارة إليه إلا بهو لا بأننا. فإن قلت الجنس والفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام أمر جزئي إليهما حتى يتم قوامها الشخصي والمتقوم من المعنى النوعي مع الشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين. قلت هب أن المركب من عدة معان مع أمر آخر شخصي بذاته كالوجود ونحوه وإن امتنع صدقه على كثرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية- بعلم كلي وصورة ذهنية وكلما هو كذلك فهو بالنسبة إلينا هو ولا يمكن الإشارة إليه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٧

بأننا ونحن نعلم بوجودنا «١» أنا عند إدراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر أو الناطق «٢» أو غير ذلك وكلما ندركه من هذه الأمور لا نشير إليه بأننا فعلم من هذا أن الكل غائب عنا إلا هويتنا البسيطة- فلا بد أن تكون هذه الهوية البسيطة وجودا لا غير إذ كلما هو غيره فلا محالة تحت إحدى المقولات فيكون مركبا من أمور كلية والوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا أنه غير داخل تحت معنى كلي وإن صدق عليه كثير من تلك المعاني. و من هاهنا اندفع إيراد بعضهم على القوم «٣» عند ما أثبتوا تجرد النفس-

بأننا نغفل عن البدن وسائر الأجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الأجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة إنا كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا أصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ومنها أن النفس كما تدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها لا بصورة أخرى كذلك تدرك كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة أخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه - الأولى أن النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي وتعمل قواها الشخصية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٨

الموجودة في الأعيان فإنها تستعمل مثلا قوتها المتفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات وتركيبها وترتيب الحدود الوسطى وهي لا محالة صور جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها متمثلة بين يديها تقابلها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقدم والتأخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس إلا صورا شخصية عينية «١» لا أمورا كلية ذهنية مبهمة الوجود وكذا الإله التي بها يقع التصرف والترتيب - أعني القوة المتفكرة وكذلك تدرك النفس قواها الخيالية والجسمية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها وتشاهدها بأعيانها لا بواسطة صور أخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور وذهابها إلى غير النهاية فالنفس إذن تشاهد تلك الأمور - مبصرة إياها ببصر ذاتها لا ببصرة أخرى.

الثاني أن إدراك هذه الأمور لو كان بصورة ذهنية «٢» مأخوذة عنها لأدركناها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٩

على الوجه الكلي واللازم باطل لأننا نجد من أنفسنا أننا ندرك كثيرا من هذه الصور الإدراكية على الوجه الجزئي هذا حال جمهور الناس وأهل الكمال

منهم يدركون «١» مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبة الأعمال وصريف أقلامها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وإذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلوب. الثالث أنا نتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع في بدننا و الألم هو الشعور بالمنافي - وليس هذا الألم بأن يحصل لتفرق الاتصال «٢» أو للخلط المـوـذي أو الكيفية المـوـذية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٠

صورة أخرى في ذلك العضو جزئية أو في النفس كلية أو في غيرهما بل المدرك في هذا الألم نفس تفرق الاتصال «١» أو كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل من إدراك هذا المنافي بصورة أخرى ألم آخر غير هذا الألم الحسي «٢» فإذا ثبت أن من الأشياء - ما يكفي في إدراكها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق حضوري بها. الرابع أن من أدرك شيئا خارجا عن ذاته وذوات قواه فإنما يدركه بصورة حاصلة منه عنده نفسه

مطابقة إياه وأما تلك الصورة فإنما يدركها بعين تلك الصورة - لا بصورة أخرى مطابقة وإلا لزم أن يجتمع في محل واحد صور متساوية في الماهية «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦١

مختلفة بالعـدد وهو محـال «١» «٢»

الخامس من العرشيات «أن النفس في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك أن استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فيما أن يدور أو يتسلسل وهما محالان فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها «٤» وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة - وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم

بعد هـ ذين العلمين ينبعث من ذات النفس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٢

لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل «١» الذي هو
استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الأفعال الاختيارية الصادرة
عنا في خارج البدن فإن هذا ضرب آخر من الإرادة ليس بالقصد والروية وإن
كان غير منفك عن العلم به لكن الإرادة هاهنا عين العلم وفي غيره من
الأفعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها
وأما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فإنما ينبعث عن
ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بإرادة زائدة وعلم
زائد بل النفس لما كانت في أول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا
ناشئا من الذات اضطرت إلى استعمال الآلات التي لا قدرة لها إلا عليه
فاحتفظ بهـ ذا فإنـه علق نفسه

و من الشواهد الدالة على هذا المطلوب
أن صورة ما قد تحصل في آلة إدراكية- والنفس لا تشعر بها «٢» كما إذا
استغرقت في فكر أو في غضب أو شهوة أو فيما تؤديه حاسة أخرى فلا بد
من التفات النفس إلى تلك الصورة فالإدراك ليس إلا التفات النفس-
ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد أن
يكون للنفس علم إشراقي حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه
الوجوه- أن الإدراك مطلقا إنما يحتاج إلى صورة حاصلة وأما الاحتياج إلى
صورة ذهنية- زائدة على ذات المدرك فإنما يكون حيث لا يكون وجود
المدرك وجودا إدراكيا- نوريا كالأجسام المادية وعوارضها أو لا يكون المدرك
بوجوده «٣» حاضرا عند

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٣

القوة الدراكة وعدم الحضور إما لعدم وجود المدرك أصلا أو لعدم
وجود إدراكي له أو لعدم وجوده الإدراكي عند قوة دراكة فإن كل واحد من

الموجودات ليس حاصلًا لكل أحد ولا كل واحدة من الصور العلمية حاصلة لكل من له صلاحية العالمية- وإلا لكان كل عالم عالما بكل شيء وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين الشئيين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين « ١ » تحقق بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودي أحدهما عالما بالآخر إلا لمانع من كون أحدهما ناقص الوجود أو مشوبا بالأعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية- فإن تلك العلاقة مستلزمة لحصول أحدهما للآخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها والصور الثابتة في ألواح مشاعرها وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها- ويقال له العلم الحسولي والعلم الحادث والمدرّك بالحقيقة هاهنا أيضا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عنها وإذا قيل للخارج إنه معلوم فذلك بقصد ثان- كما أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على الماهية الموجودة والموجود بالحقيقة هو القسم الأول وهو المتعين المتميز في الواقع دون الماهية لأنها في ذاتها أمر مبهم غير متعينة الذات فإذا أطلق عليها لفظ الموجود فإنما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد أشرنا مرارا إلى أن العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود- فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الآخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فإن العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٤
ذهب «١» إلى أن العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد
أخطأ وأنكر أتم قسمي العلم نعم لو قيل إن العلم بالأشياء التي ليس وجودها
الخارجي وجودا إدراكيا- كالأجسام الطبيعية وحركاتها وأحوالها منحصر في
حصول صورة أخرى مطابقة إياها- لكان حقا لكن أكثر الأقوام ذاهلون عما
حققناه «٢» من أن لا حضور لهذه الماديات والظلمات عند أحد ولا انكشاف
لها عند مبادئها إلا بوسيلة أنوار علمية متصلة بها- هي بالحقيقة «٣» تمام
ماهياتها————الموجودة به————

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٥
و منها أنه يجب أن يعلم أن المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة
والذات وجوده فى نفسه
و وجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٦
و كذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات أعني الصورة
الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس
ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره «١» لم يكن
معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها وكالبصر
والسمع وسائر الحواس ولهذا لم تكن تحس بذواتها- فالبصر لا يحس البصر
ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والأبصار جميعا
وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لأنها موجودة لا لذواتها.
فإذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٧

لذاتها وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا لو
فرضنا الصورة المحسوسة أمرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان
وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حسا وحاسا ومحسوسا كما صرح

به بعض توابع المشائين من أن الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما أورده شيخ أتباع المشرقين من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالأعراض القائمة به إذ ما من جماد إلا وقد حصل له ماهية وحصل له بعض الصفات وذلك لما قد مر ذكره من أن الصور الجمادية وما يجري مجراها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لأن القائم بغيره كانت إنيته له بعينها إنيته لمحلها فلو حصل له شيء صورة كان أو عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك لا له فإن ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول في نفسه أو لا كيف يحصل للشيء شيء.

و أيضا قد لاح لك منا أن هذه الأجسام الطبيعية وأحوالها وجودها مشوب بالأعدام والحجب الظلمانية في أنفسها فضلا عما تحتف به من الغواشي الخارجية- فالمانع من المعلوماتية عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل ومادة أو كونها ذات ملابس وغواشي لاحقة لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان أو حسيا وقد أشرنا إلى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور.

وهو من وتنبه

و اعلم أن بعض الناس زعموا أن الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين «١» في الشكل الثاني حيث إنهم استنتجوا من قولهم كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وكل صورة معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة قولهم إن كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٨

و الحال أن الموجبتين في الثاني لا تنتجان وذلك وهم فاسد بل إنهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره- فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته أو قالوا إن كلما هو مجرد

عن المواد إما أن يصح أن يعقل أو لا يصح ومحال أن لا يصح أن يعقل
«١» إذ كل موجود يمكن أن يعقل بوجه- فصحة معقوليته إما بأن لا يتغير
فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغير فيه شيء- كالحال في
المعقولات بالقوة من الأجسام وغيرها التي تحتاج في معقوليتها إلى نزع
وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة
بالفعل بعد ما كانت معقولة بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد
بالفعل إذ كل ما له من الصفات والأحوال بالإمكان العام فهو له بالوجوب إذ
لا انفعال ولا تغير له فلا يسنح له شيء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما
جاز كون كل مجرد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائما فوجب أن
يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره- فهو عاقل لذاته «٢» فإن لم
يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٦٩
معقولا بالفعل لـ هـ ذا خـ لـ فـ
و هـ ا هـ نـ شـ كـ كـ يـ جـ بـ إـ زـ لـ تـ هـ ا .
الأول أن كون الشيء عالمًا بنفسه ينكشف له المعلومات
حـ ا لـ خـ ا ر جـ ي مـ غـ ا ر جـ ي
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٧٠
لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير
انضمام صفة زائدة وإلا لكانت ذاته من حيث هي مصداقا لصدق مفهوم
العالم فإن كل شيء في نفسه هو هو وكل ماهية من حيث نفسها ليست هي
إلا هي فلا بد في كون الشيء عالمًا بنفسه مثلا من أمر آخر غير نفس
ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته ومعلوميته- فكيف يكون علم المجرد بذاته
عين ذاته.

أقول هذه مغالطة منشؤها الخلط بين الوجود والماهية فإن لفظ الذات
قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق ويراد به الماهية النوعية والعلم

في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا أنه لو فرض «١» له ماهية كلية كان معنى تلك الماهية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء آخر إليها وقد علمت مرارا أن صدق المفهومات المتغايرة على شيء لا يستدعي تغاير الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٧١ جهات الصدق أصلا ولا يقدر كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها إلا أن يوجب تغاير الحقائق.

الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم أن علم كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته بقوله إنه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا - عقل كونه عاقلا لذاته وليس كذلك إذ إثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج إلى تجشم برهان مستأنف إذ بيان إثبات عاقليتها غير بيان إثبات وجودها أ لا ترى أن من أثبت وجود الباري عجل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في إثبات علمه بل يلزمه إقامة الحجة الأخرى له.

و الجواب بوجه عرشي بعد ما مر من أن عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره فهذا النحو من الوجود لا يمكن أن يحصل لغيره مطلقا «١» فضلا عن من يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل له عند إقامة البرهان صورة علمية - مطابقة لمعنى كونه موجودا فها هنا قد حصلت ماهية موجودة لشيء آخر هو نفس ذلك المبرهن أو عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصل له لا حاصل لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما ثبت أن كلما وجوده لغيره لم يكن حاصلًا إلا لذلك الغير - لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بأنفسها - عين معقوليتها لذواتها أن يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير

فلم يلزم أن من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم إلا أن يعلم أحد ذاتها بالعلم الحضوري الإشرافي كما يقع لبعض السالكين من أصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم إلى السماوات العلى. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٢ الثالث أن كثيرا من المنتسبين إلى العلم والفضل زعموا أنه عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما لذاته يلزم اختلاف الحثيتين

و أن موضوع العالمية غير موضوع المعلوماتية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قايس ذلك على معالجة الشخص نفسه إذ لا شك أنه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث ما لها من ملكة المعالجة والمتأثر هي من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج والعجب أنه قايس بين اختلاف أمرين لا يوجب تكثرا أصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلوماتية وبين اختلاف أمرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فإن التأثير التجديدي والتأثر التجديدي وهما جنسان عاليان لا يشتركان في ذاتي أعني مقولتي أن يفعل وأن يفعل فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة إلى حالة أخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي - لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد ولا انفعال بصفة حادثة لها فبالحقيقة المعالج «١» يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء هو قوة أجل وأرفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلج يعني المريض الممنو بالآفة والنقص وهو الأمر المتعلق بما هو منبع الآفة والشر وهو المادة أو ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة طبيعية أو نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا وأما موضوع العالمية والمعلوماتية فهو لا يستدعي اختلافا لا في الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه

علمه بالأشياء المبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى بها كالعناية والقضاء
والقدر - والكتاب في عدة فصول أخرى

الفصل (٢) في إثبات علمه بذاته
كأنك بعد تذكر ما أسلفناه من الأصول لا تحتاج إلى مزيد بيان لهذا المطلب
فنقول زيادة في التوضيح أن حقيقة العلم «١» لما كان مرجعها إلى حقيقة
الوجود بشرط سلب النقائص العدمية وعدم احتجاب الملابس الظلمانية وثبت
أن كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلبسها فهي حاصلة لذاتها فتكون
معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير وهذا الحصول أو
الحضور لا يستدعي تغييرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي
حضر عنده - لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو أقوى وجودا وأشد
تحصلا وأرفع ذاتا من النقائص والقصورات فيكون أتم عقلا ومعقولا وأشد
عاقليته لذاته فواجب الوجود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٥
لما كان مبدأ سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة
من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في أعلى مراتب شدة
الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال شدته وغيره من الموجودات وإن
فرض كونها غير متناهية في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث لا
يمكن تحقق مرتبة أخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا
يتناهي بما لا يتناهي كان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبة عاقليته
في التأكد إلى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد إلى
وجودها فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم وأشدها نورية وجلاء وظهورا بل
لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده
ووجودات الأشياء وكما أن وجودات الممكنات - منطوية مستهلكة في وجوده
على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات - منطوية في علمه بذاته
تعالى وقد علمت أيضا أن وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء

من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلم والمعلومات.

تذكرة

قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الأولى والعلم الكلي أن كلما حكم به العقل أنه كمال لموجود ما من حيث هو موجود ولا يوجب تخصصا بشيء أدنى « ١ » ولا تغيرا ولا تجسما أو تركبا ثم تحقق في موجود من الموجودات كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالإمكان العام فيجيب وجوده لـ لا محالة إلا لكـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٧٦ فيه تعالى جهة إمكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر أن واجب الوجود لذاته - واجب الوجود من جميع الحثثيات ولا شك أن العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسما ولا تغيرا ولا إمكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات. و أيضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية أن يكون واهب كمال ما ومفيضة قاصرا عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب والمستفيد أكرم من المفيد - وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء أوفى بكل كمال غير مكثرا لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما - وعلمه غير زائد على ذاته كما مر الفصل (٣) في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي أن العلم التام « ١ » بالعلة التامة أو بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها وإياك أن تفهم من قولنا جهة العلية أو حيثية كون الشيء علة نفس المعنى الإضافي « ٢ » من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول جميعا - بل الأمر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة

علة «٣» وبه حصل وجود المعلول
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٧

و لا شك أن قوام كل معلول بأمر مقوم له محصل إياه بذاته بلا
توقف على غيره وإلا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما
يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول أن
يكون المعلول من لوازمها فكل معلول من لوازم ذات علة مقتضية إياه
فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن أو خارج
حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال
العكس فإن المعلول لا يقتضي «١» العلة بخصوصها وإلا لكانت العلة
معلولة لمعلولها بل إنما يقتضي بإمكانه وافتقاره علة ما فأينما تحققت علة ما
بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه وأينما تحقق المعلول تحققت علة ما لا
بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه
وحصول المعلول برهان قاطع على وجود علة ما وهو دليل ظني على وجود
العلة بخصوصها وإنما عـ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٨
الاستدلال من المعلول على العلة «١» قسما من البرهان وهو المسمى بالإني
بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق أن العلم بالعلة التامة أو
بجهتها المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت أن العلم بذوي السبب «٢» لا
يحصل إلا من جهة العلم بسببه.
فإذا تمهد هذا الأصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته
ولا شك أن ذاته علة مقتضية لما سواه على ترتيب ونظام فإنه مقتض بذاته
للصادر الأول وبتوسطه «٣» للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا إلى آخر
الموجبات فيلزم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٩

كونه تعالى عالما بجميع الأشياء على النظام الأتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته وأما كيفية هذا العلم بالأشياء - على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا وقابلا ولا أيضا يلزم منه الإيجاب من جهة هذا العلم «١» بالأشياء هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء أو مع الأشياء بأن لا يعلم الأشياء إلا حين وجودها فيكون للأشياء فيه تأثير ويكون بسبب الأشياء بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات - واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم أن الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الإنساني والفوز بمعرفتها يجعل الإنسان مضاهيا للمقدسین بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضه زلت أقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه في إثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى شيخ أتباع الرواقيين ومن تبعه في نفي العلم السابق على الإيجاد فإذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء والبدع وأصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام. و لأجل ما ذكرناه من الصعوبة والإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٨٠

علمه تعالى بشي ء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته كما أن منهم من نفى علمه بشي ء أصلا بناء على أن العلم عندهم إضافة بين العالم والمعلوم ولا إضافة بين الشي ء ونفسه أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشي ء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما أشنع وأقبح أن يدعي مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمي نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشي ء من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذي أفاض نوات العلماء ونور قلوبهم

بمعرفة الأشياء اللهم إلا أن يكون لكلام أولئك الفلاسفة الأقدمين معنى آخر قصدوه غير المدلول الظاهر أو كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئاً آخر بأن قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة- إلى التصور والتصديق عند الناس أو ما يجري مجراهـا « ١ » والله أعلم بأسرار عباده

الفصل (٤) في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء أحدها مذهب توابع المشائين منهم الشيوخ أبو نصر وأبو علي وبهمنيار وأبو العباس اللوكري وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصـولا ذهنيـا « ٢ » على الوجه الكلي.

الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج سواء كانـت مجـردات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨١

أو ماديـات مركبات أو بسائط مناطا لعالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ أتباع الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة- والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الإلهية.

الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة و هو المنسوب إلى فرغوريوس مقدم المشائين من أعظم تلامذة المعلم الأول.

الرابع ما ذهب إليه أفلاطن الإلهي من إثبات الصور المفارقة والمثل العقلي

و أنها علوم إلهية بها يعلم الله الموجودات كلها.

الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل ويقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفية لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيـا كما قالتـه المعتزلة « ١ ».

كل منها ذاهب- فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وإبراما ونصلح ما أفسدوه بقدر الإمكان- ثم أعين ما هو أقرب إلى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب الفصل (٥) في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب إلى أهل التصوف

و أما مذهب المعتزلة القائلين بأن المعدوم شيء وأن المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وأنه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل «١» فهو عند العقلاء من سخيף القول وباطل الرأي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بإبطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم و أما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فإن ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٣

الأذهان «١» وسواء كان معدوما مطلقا أو صار موجودا بعد عدم ما في وقت من الأوقات والتفرقة تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الأكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقیقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا وألهمنا به مما لا نشك فيه ونشك في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه حملا صحيحا ووجهها وجيها في غاية الشرف والأحكام كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان ونبو «٢» العقل عنها بأقل من كلام المعتزلة فيهما. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٤ و من جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين وثلاثمائة منه وهو قوله إن أعيان الممكنات في حال عدمها رائية

مرئية- وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الأعيان فوجه عليه دون غيره من أمثال قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن «١» فأسمعه أمره فبادر المأمور فيكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم يزل الممكنات في حال عدمها الأزلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته «٢» وتسبحه وتمجده بتسبيح أزلي وتمجيد قديم ذاتي ولا عين لها موجود انتهى وقال في الفصوص إن العلم تابع للمعلوم «٣» فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٥

و حال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون- فلذلك قال وهو أعلم بالمُهتدين* فلما قال مثل هذا قال أيضا ما يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ لَأَنْ قَوْلِي عَلَى حَدِّ عِلْمِي فِي خَلْقِي وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به بل ما علمناهم إلا بحسب ما علمناهم وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه- فإن كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم «١» إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم وذاتنا معلومة لنا «٢» بما هي عليه من أن تقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول قلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم انتهى. و قال في موضع آخر فليس للحق إلا إفاضة الوجود على حسب مقتضى الأعيان.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٦

أقول هذه الكلمات وأشباهاها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات- عندهم منفكة عن الوجود في الأعيان فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فإن البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين

سواء سمي تقدمها مجردا عن الوجود ثبوتا علميا- أو ثبوتا خارجيا لكن يجب أن يعلم «١» أن الأشياء الكثيرة قد تكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكررة حسب تكررها بحسب المفهوم المحصل النوعي وإذا قيل كذا موجود في الخارج أو في الذهن أريد به الوجود التفصيلي لأنه الوجود الذي يخصه تلك الماهية ولا يتحد معها فيه غيرها فإذا قيل وجود الفرس أريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الإنسان والفيل والبقر وغيرها فأما الوجود البسيط الإجمالي الذي فرض أنه يصدق عليه مفهومات هذه الأنواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب إلى شيء من تلك المعاني والحقائق - بأنه وجود له إذا العرف جار «٢» بأنه إذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٧

الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء أشياء كثيرة.

فإذا تقرر هذا فنقول إن الذي أقيم البرهان على استحالاته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلا سواء كان وجودا تفصيليا أو وجودا إجماليا وأما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير أمرا متحصلا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها - العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالى ينسحبها كلها لأن تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى ولا شك أن أسماءه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم إحصائها - موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود

وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد أسلفنا لك في مباحث تقاسيمهم صفات الله وأسماءه أنموذجا من هذا الباب وتلميحا إلى معرفة عالم الأسماء- وأن ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف لك «١» أن هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الأقدمين أن علم الباري بالأشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط أزلي ومع بساطته وأزليته ووجوبه الذاتي هو كل الأشياء على وجه أعلى وأرفع وأشرف وأقدس إذ كما أن للأشياء وجودا طبيعيا في هذا العالم ووجودا مثاليا إدراكيا جزئيا في عالم آخر ووجودا عقليا كليا في عالم فوق الكونين فكذاك لها وجود أسمائي إلهي في صقع ربوبي يقال له في عرف المصوفية عالم الأسماء الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٨ الفصل (٦) في حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الإلهية وحال ما ينسب إلى فرفوروس وأتباعه من اتحاد العاقل والمعقول

أما مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان مذهباً منصورا عندنا حيث ذبنا عنه وبرهنا عليه وأحكمنا برهانه وشيدنا أركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الأول من هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور- مناطا للعلم الأزلي الكمالي الإلهي السابق على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح- لأن علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى- وعن علمه بذواتها «١» فكيف يكون هي بعينها علمه بالأشياء فى أزل الآزال. و أيضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ننقل الكلام إلى كيفية علمه بها قبل الصدور فيلزم إما التسلسل «٢» أو القول بأن الواجب تعالى- لا يعلم كثيرا من الأشياء قبل تلك الأشياء بل استفاد علمه بها منها وإنه لو لا تلك الأشياء لم يكن هو عالما بحال والأصول الماضية الحقّة المتكررة تبطل هذا وأمثاله وأما المنسوب «٣» إلى فرفوروس فقد بالغ

الشيخ الرئيس ومن تأخر عنه إلى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٩ كالشفاء والنجاة والإشارات وكتب الشيخ الإشراقي كالمطارحات وحكمة الإشراق والتلوينات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل- وكتب المحقق الطوسي والإمام الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام «١» في مباحث اتحاد العقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه- ومن أراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيقته ودقته ولطافته فليراجع إلى ما هناك- حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط أن يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكير وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء الفصل (٧) في حال القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى

فتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ في أكثر كتبه هو أن الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما تستفاد من السماء وهيئتها وأشكالها الخارجية بالحس والرصد صورتها العقلية وقد لا يكون الصورة المعقولة مأخوذة عن المحسوسة- بل ربما يكون الأمر بالعكس كصورة بيت أنشأها البناء أولا في ذهنه بقوة خيالية- ثم تصوير تلك الصورة محركة لأعضائه إلى أن يوجد لها في الخارج فليست تلك الصورة وجودها العلمي مأخوذا من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية من الفلسفة الأولى أن جنس العلم الذي من جملة أقسامها وأجناسها منقسم إلى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية أو لا- فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل القسم الأول لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر في ذلك إلى قابل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط أخرى.

فنقول نسبة جميع الأمور في هذا العالم إليه تعالى نسبة صنع الصانع
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩٠

المختار إلى نفسه الصانعة ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي إلى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بأن يكون مجرد تصويره كافيا لحصول صنعه أو تصنيفه في الخارج فصدور الأشياء عن الباري جل اسمه في الخارج بأنها عقلت أولا فصدرت وتعقله تعالى إياها ليست بأنها وجدت أولا فعقلت لأن صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس أفكارنا التي نستنبطها أولا ثم نوجدها من جهة أن المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيرة فإننا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في أفاعيلنا الاختيارية إلى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله وإلى استخدام قوة محرّكة واستعمال آلة تحريكية طبيعية- كالعضلات والرباطات والأيدي والأرجل وخارجية غير طبيعية كالفأس والمنحت والقلم والمداد وانقياد مادة صالحة لقبول تلك الصورة والأول تعالى لكونه تام الإيجاد والفاعل كما أنه تام الوجود والتحصل إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون فقوله وكلامه الذي «١» هو تابع لإراداته الذاتية هو تعقله للأشياء- فكينونية الأشياء في الخارج تابعة لمعقوليها الذي هو عبارة عن قوله وتلك الصور العقلية هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الإلهي المنور نبه على هذا المقصود بأبلغ وجه وأحسنه حيث رتب وجود الأكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلي المطابق لها- المترتب على إرادته الأزلية الذاتية وسنحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه

مشـــــــــــــــــرقى إن شاء الله.

و ربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصلة في ذاته بأنه يعلم ذاته وذاته سبب للأشياء والعلم بالسبب التام للشيء ء يوجب العلم بذلك الشيء ء فذاته يعلم جميع الأشياء في الأزل لكن الأشياء كلها غير

موجودة في الأزل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩١

بوجود أصيل فلو لم يكن أيضا موجودة بوجود علمي غير أصيل لم يتحقق العلم بها «١» إذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والإضافة أو صورة موجبة لها والتعلق بين ذات العالم أو صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع - لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم بأجزائه في الأزل وإلا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي فذلك إما بأن تكون منفصلة عن الواجب تعالى - فيلزم المثل الأفلاطونية وإما بأن يكون أجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محالان أو بأن تكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب. و أورد عليه أنه منقوض بالقدرة الإلهية الأزلية لأنها أيضا صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شك أن قدرة الله تعالى شاملة لجميع الأشياء «٢» مبدعها وكائناتها - إذ الكل صادرة عنه إما بوسط أو بغير وسط فلا بد أن يكون للمكونات وجود في الأزل بأعيانها لا بصورها العلمية لأن ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الأزل محال فظهر النقص لجريان الدلائل وتخلّف المدلول. و أجاب بعض الأركياء عن هذا النقص بأن مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي فيها الوجود التقديري إذ النسبة نفسها تقديرية الوجود - ثم لما استشعر انهدام أصل الاستدلال بما ذكره قال فالوجه أن يقال إن النسبة وإن لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لأن العلم يسـتـلـزم انكشاف المعارف عنـد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩٢

المعلوم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف له ولا تميز أقول أما أصل الاستدلال فسنرجع إليه وأما النقص بالقدرة فيمكن دفعه بأن القدرة وإن

سلم جريان الدليل فيها وإن حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الأزلية إذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجي بل يكفي وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجي بل يكفي وجوده بصورته وذلك الوجود الصوري كما أنه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته بأن تلك الصور كما أنها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه وأما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه «١» أولها حكمه بأن النسب والإضافات لا وجود لها إلا بمجرد الفرض والتقدير - وليس كذلك كما علمت في مباحث مقوله الإضافة من أن لها حظا من الوجود الخارجي - وإن لم يفرضه فارض وثانيها أنها وإن لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعات التي تستدعي «٢» وجود الطرفين وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الأزلي والقدرة الأزلية بكون أحدهما يستدعي التعلق دون الآخر تحكم بحث لما سبق من أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٩٣ تعالى على قدرة الإنسان فإن القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية «١» وفيه تعالى نفس الإيجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد - من غير تفاوت.

تنبيه وإشارة

إن خلاصة ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء أن الواجب تعالى يعقل الأشياء ولا يجوز عليه أن يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل من الأشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو محال وإما عارضة لها «٢» أن يعقل الأشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو أيضا محال ويكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه إذ قد

سبق أن كل ما يعرض له أمر من خارج «٣» فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيتين شي ء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩٤ هو به موجود بالفعل وشي ء هو به بالقوة وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لأنه بسيط الحقيقة من كل جهة. و أيضا كل ما يعرض له شي ء لا من ذاته بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محالة جسم أو جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذه الأصول كون عاقلية مستفادة من غيره أو حاصلة بعد ما لم يكن ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث تغيرها عقلا زمانيا مشخصا فيكون لكل واحدة منها صورة أخرى على حدة ولا شك أنها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون إله العالم مادة جسمانية تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

و أيضا من وجه آخر هذه الفاسدات إذا أدركت بصورها الكونية أو بما يطابقها من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن إدراكها على هذا الوجه تعقلا بل إحساسا أو تخيلا فتكون القوة المدركة لها قوة حساسة أو قوة خيالية إذ قد ثبت في موضعه أن المدرك في درجة الوجود كالمدرك فالصور المحسوسة والمتخيلة لكونها شخصية متجزية لا بد أن تدرك بآلة جسمانية متجزية فلا بد أن يدرك الواجب تعالى هذه الأشياء على نحو آخر غير الإحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل له تعالى بلا وسط نقص كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شي ء على نحو كلي «١» ومع ذلك فلا يعزب عنه شي ء

شخص

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩٥
فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض وهذا من العجائب التي

يحتاج تصورها إلى لطيف قريحة.
و أما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل
الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من
جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى
بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول تعالى يعلم الأسباب
ومطابقتها ويعلم ضرورة ما تتأدى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من
العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للأمور
الجزئية من حيث هي كلية وقال أيضا ولا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده
صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها أجزاء لذاته كيف وهي تكون بعد
ذاته لأن عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله
لذاته على أن المعقولات والصور التي له بعد ذاته إنما هي معقولة على نحو
المعقولات العقلية لا النفسانية»

و إنما له إليها إضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل إضافات على
الترتيب بعضها قبل بعض وإن كانت معا لا تتقدم ولا تتأخر في الزمان فلا
يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود
الحاصل والممكن وتكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث
لها وجود في الأعيان فبقي لك «٢» النظر في حال وجودها معقولة أنها
تكون موجودة في ذات الأول كاللوازم التي تلحقه ويكون لها وجود مفارق
لذاته وذوات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعه في صقع الربوبية
«٣» أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٩٦
إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت في أيها كانت فيكون ذلك العقل أو
النفس كالموضوعة- لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على أنها فيه
ومعقولة للأول على أنها عنه ويعقل الأول تعالى من ذاته أنه مبدأ لها فيكون
من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن المبدأ الأول مبدأ له بلا واسطة

بل يفيض عنه وجوده أولاً وما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانياً وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وإن كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي وإذا كانت تلك الأشياء المرتسمة «١» «٢» في ذلك الشيء من معلومات الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٩٧

الأول فيدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ له فيكون صدورها عنه ليس على ما قلناه من أنه إذا عقل خيراً وجد لأنها نفس عقله للخير أو يتسلسل الأمر - لأنه يحتاج إلى أن يعقل أنها عقلت وكذلك إلى ما لا نهاية له وذلك محال فهي نفس عقله للخير فإذا قلنا لما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها إلا أنها تعلقات فإنما يكون كأننا قلنا لأنه عقلها عقلها أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر وإن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وإن جعلتها أموراً مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية وإن جعلتها موجودة في عقل ما عرض أيضاً ما ذكرناه قبل هذا من المحال «١» فينبغي لك أن تجتهد جهديك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ أن لا تتكرر ذاته ولا تبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما «٢» ممكنة الوجود فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٩٨
بل من حيث ذاتها وتعلم أن العالم الربوبي عظيم جداً وتعلم أنه فرق بين أن تفيض عن الشيء صورة من شأنها أن تعقل وأن تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول - كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تأمل الأصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي أن يتضح انتهى ما ذكر.

و فيه أمور مستقيمة شريفة وأمر متزلزلة وكلما يستقيم فيه ويصح من المقدمات - التي يستنتج منها كون الأول عاقلا للأشياء قبل وجودها وأن الموجودات حاصلة عنده تعالى بصورها العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين إثبات الصور المفارقة الأفلاطونية وبين إثبات الصور الموجودة عنده في ذات الأول من كون عقله تعالى لذاته علة عقله لها وأن كثرتها كثرة بعد الذات الأحدية وأنها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي «١» وإن حيثية كونها معقولة له تعالى بعينها حيثية - صدورها عنه «٢» بلا اختلاف جهة وأنها ليست مما عقلت فوجدت أو وجدت فعقلت - بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وأن كمال الأول ومجده في أن ذاته بحيث يصدر عنه هذه الأشياء لا في نفس حصولها له فعلوه ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية إلى غير ذلك وكلما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد.

ثم من العجب أن الذين جاءوا بعد الشيخ وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدروا عليه ولم يأتوا بشيء إلا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه أو من قصور
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٩٩
قرائحهم وأذهانهم أو من عدم خوضهم في الأصول الحكيمة كما ينبغي.
فمنهم أبو البركات البغدادي

حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستقادا من الأشياء لكان للغير مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للأشياء فإن فاعليته لا تتم إلا بصدور الفعل عنه فيجب أن يكون لفعله - مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للأشياء فكما أن هذا الكلام باطل فكذا ما قاله أقول وجه اندفاعه كما أشير إليه أن الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الإضافة المتأخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق ويراد مبادي تلك الإضافات «١» فهي متقدمة عليها وليست

تلك المعاني من الصفات الكمالية له تعالى إلا باعتبار مبادئها المتقدمة على
الإضافة فكما أن فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود
الفعل يتوقف عليها وإلا لزم الدور فوزان ذلك في علمه أن يجعل المعلوم تبعا
للعلم لا العلم تبعا للمعلوم. —————
و من القادحين في هذا المذهب أشد قدح شيخ أتباع المشرقين
المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع
السابع من إلهيات كتابه المسمى بالمطارحات قولهم إن ذاته محل لأعراض
كثيرة ولكن لا ينفعل عنها إنما ذكره ليظن الجاهل أن فيه معنى فإنه يوهم
أن الانفعال لا يقال إلا عند تجدد كما يفهم من مقوله أن ينفعل وهذا لا
يغنيهم فإنه وإن لم يلزم الانفعال التجديدي من وجود عرض ولكن يلزم
بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق أن الفعل بجهة والقبول
بأخرى ثم كيف يصدق عاقل بأن ذاتا تكون محلا لأعراض ولا يتصف بها
وقد تقرر فيها وهل كان اتصاف الماهيات بصفات فيها إلا لأنها كانت
محلا لهما انتهى كلامي —————

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٠

أقول ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها إلا في
اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال التجديدي الاستعدادي «١» دون اجتماع
الإيجاب ومطلق القبول فإن المعلول الصادر بإيجاب العلة واقتضائها إذا كان
وجوده في نفسه بعينه وجوده العرضي كما هو شأن الأعراض فحيثية صدور
مثل هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه لأنه لم
يوجب إلا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود
الارتباطي فإذن لو كان خلل - في كون أوائل الصوادر عنه أعراضا لكان من
سبيل آخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف استقام
عنده حال لوازم الماهيات البسيطة مع أنه قد حقق القول فيها بأنها غير
مستتدة إلا إلى تلك الماهيات التي هي جاعلها فهل هي إلا فاعلة لها وقابلة

بجهد واحد دة.

ثم قوله كيف يصدق عاقل إلى آخره تعريض ببهمنيار حيث قال في التحصيل ذاته تعالى وإن كانت محلا لأعراض كثيرة ولكن لا يفعل عنها ولا يتصف بها ومراده أنه لا يتأثر فإن أكثر ما يطلق لفظ الاتصاف إنما هو في الأعراض التي يتأثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وسائر الأعراض وكالنفس في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الأفعال والأحوال والآثار الصادرة عنه من جهة الفاعلية والإيجاب وكذا الإضافات العارضة له إلى المعلولات المتأخرة عنه فإن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٠١ أريد من الاتصاف «١» مطلق المعروضية والملحوقية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا فساد في تحقيقه هاهنا وإن أريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس يلزم فاللزام غير محذور والمحذور غير لازم.

و قال فيه أيضا وإن لم يكن تعقله تعالى زائدا على ذاته وليس ذاته إلا ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدأ الصورة في ذاته إما أن يكون على ما يقال - إنه إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن ماهيته فيقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلزومه متوقف على لزوم لازمه فبطل قولهم إن علمه بالأشياء سبب لحصول الأشياء بل علمه على هذا الوضع إنما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى. أقول هذا المذكور أيضا يشبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فإن قولهم - علمه تعالى بذاته علة لعلمه بلزومه ليس يقتضي أن يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكره من قولهم إن وجود الأشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم أن علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته

في الواقع وإن كان لزومه بتوسط هذا العلم «٢» فإن لازم اللازم أيضا لازم والحاصل أن الصور العلمية الحاصلة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٢
في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والأشياء الخارجية من لوازم علمه
بتلك الأشياء فتكون هي من لوازم لوازمه تعالى بل هي عين لوازمه بوجه فإن
العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في الماهية والحقيقة مختلفان في
نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تتناقض في قولهم «١» علمه بذاته علة
لعلمه بلوازم ذاته أعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها.
ثم إنه لما استشعر بهذا الدفع قال وإما أن يقال إن حصول الصور في ذاته -
متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لو لا تلك الصور المقارنة ما يوجد
اللازم المبين - فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المبينة
بل هي مع صورته.

أقول هم يلتزمون ذلك ولا ينسد «٢» بذلك باب إثبات العقل من حيث
إن مبناه على أنه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الأول لا بد أن
يكون واحدا وليس كذلك إلا العقل إذ نقول أولا إن البرهان على إثبات العقل
ليس منحصرا في هـ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٣
المسلك بل المسالك إلى إثباته وإثبات كثرته متعددة «١» وثانيا إن هذه
الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته إنما هي صور الأشياء الخارجية وليس كل
واحدة من تلك الجهات «٢» تصلح لأن تكون جهة لصدور أي معلول كان
بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويمثلها على الترتيب وثالثا إنه
إذا دل البرهان على حصول صور المعلومات قبل إيجادها في ذاته تعالى
«٣» فلا بد من أن يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم وكذا
هيئاتها وكيفياتها الخارجية على وفق هيئاتها وكيفياتها الصورية وإلا لم يكن
العلم الأزلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة ثم قال إن

الصورة الأولى سواء تقدمت على اللازم المباين أو كانت غير متقدمة ولا متأخرة لما حصلت في ذاته فتستدعي جهتين في ذاته ولا يصح أن يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود إلى الفعل من الإمكان غير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها السلب وحده أو السلب مع ذاته- فإنه يلزم أن يكون السلب أشرف من ذاته إذا كان الذات ليس لها إلا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ومحال أن يكون الجهة السلبية أشرف من الذات الواجبية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٤

أقول أما قوله ثم إن الصورة الأولى إلى قوله يستدعي جهتين في ذاته إعادة لما سبق منه «١» أنه يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول- وأما قوله ولا يصح إلى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم أو وجده في كلام بعض أتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الإمكان في كل ما يتأخر عنه شيء لاحق به سواء كان المتأخر لازما أم لا وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له أو لا وليس ذلك كما توهموه «٢» حيث لم يعلموا أن المقتضي للشيء والمفيض عليه ليس فاقدا له خاليا عنه بالحقيقة حتى طرأ عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية أو زمانية ليلزم عليه الإمكان الذاتي أو القوة الاستعدادية- بل الشيء من حيث موجدة أتم وأكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا أصل شريف لم يظفر به إلا قليل من الأصفياء.

ثم قال وأيضا الصورة الأولى إذا كانت مع ذات الأول علة لحصول اللازم المباين- الذي هي صورته وعلة أيضا لحصول صورة أخرى في ذاته المتعال فيلزم أن يكون الأول باعتباره صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٥

أقول أولا إن ما ذكره منقوض بكون العقل الأول سببا لحصول العقل الثاني «١» والفلك الأقصى فيكون ذات الأول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة-

يفعل فعلين مختلفين وكل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هاهنا.
و ثانيا بالحل وهو أن الصورة الأولى كالصادر الأول ليس واحدا حقيقيا
كالواجب تعالى وإلا لكان المعلول مثل العلة فإذن كل ما سوى الأول لا يخلو
من جهتي كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شيء آخر الأشرف من الأشرف
والأخس من الأخس.

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الأولى وهي علة
للاستكمال بحصول صورة ثانية وإن اعتذروا بأنها وإن كانت في ذاته فليست
كمالا له فيلزمهم الاعتراف بأنها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون
حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف وعندهم ليست
الصورة موجبة لنقص فيه وإذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفية كان
كونها بالقوة نقصا ومزيل للنقص مكمل وكل مكمل من جهة ما هو مكمل
أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل.
أقول قد علمت أن هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته والعلم الذي هو
من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصورة
عنه تعالى - وصدور سائر الأشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته
متأخرة بوجودها ووجوبها «٢» عنه ونسبتها إليه ليست إلا بالوجوب والفعلية
لا بالإمكان والقوة ولا منافاة بين أن يكون
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٠٦

وجود الشيء بالقياس إلى ماهيته ممكنا وبالقياس إلى موجدته واجبا
فكل من تلك الصور وإن كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن
لا يلزم من ذلك إمكان وجودها له فإن معنى كون الوجود ممكنا أن له ماهية
زائدة عليه كان حاله بالقياس إليها الإمكان لا غير ولا يلزم من ذلك «١» أن
يكون حاله أي حال ذلك الوجود في نفسه أو بحسب الواقع أو بالقياس إلى
موجدته وإن كان غير منفصل عن موجدته - ذلك الحال أعني الإمكان وبالجملة
وجود تلك الصور ليس مزيلا لقوة ونقص عن الواجب كما أن عدمها عنه

ليس قصورا له وفقدانا عنه بل كماله ومجده أنما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله ومجده بوجودها له كما ليس بوجودها في نفسها فإذا كماله ومجده بذاته لا بشيء آخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات لو فرضنا أن الأول يعقل ذاته مبدأ لها «٢» ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فإما أن يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها «٣» أو لا يكون مؤثرا فإن كان مؤثرا كان علة لأن يعقلها الأول لكن علة وجودها هو أن الأول عقلها فيكون لأنها عقلها الأول عقلها «٤» أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٧

تعليق آخر إن كان وجود تلك المعقولات «١» علة لأن يعقلها الأول ثم نقول إن عقل الأول لها هو علة لوجودها كان كأنه يقال لأنها وجدت عنه وجدت عنه- وإن كان تعقل الأول علة لوجودها ثم يصير وجودها علة لأن يعقلها كان كأنه يقال- لما عقلها عقلها وكلا الوجهين محال وحقيقة الأمر أن نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الأول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها «٢» فإنه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فعقله لذاته عقل لها إذ هي لازمة له وهو يوجدها معقولة لا أنه يوجدها ويكون من شأنها أن تعقل.

تعليق آخر فإن قال قائل إنه يعلمها قبل وجودها «٣» حتى يلزم من ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٨

إما أن يعلمها وهي في حال عدمها أو يلزم أن يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فإن قوله ذلك محال لأن علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة وهو يعلم الأشياء لا بأن تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الأشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها وعلمه بسبب.

ثم قال وفي الجملة إثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردي

ويوجب أن يكون الذي يفيد الصورة ليست ذاته بل شيء أشرف من ذاته وهو ممتع - وإن التزموا بأن ذاتا واحدة بجهة واحدة يجوز أن يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره.

أقول قد علمت أن واجب الوجود مبدأ كل الأشياء ومبدأ وجوب وجودها - وإذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط أيضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف رشح وفيض من شرفه فلا يفيد شيء شيئا أصلا كيف ووجود الأشياء عنه أو له ليس يزيده كمالاته لم يكن حاصله له في ذاته بذاته وعلمت أيضا أن اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتع كما في لوازم الماهيات وإطلاق القبول هاهنا ليس بمعنى الانفعال والتأثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة أصلا نعم لو التزم أحد تجويز أن يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل إثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية - كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فإن شأن الحاس القبول والانفعال وشأن الحافظ الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحريك والتحريك وكذا الإحساس والتحريك ومثل قاعدة تركيب الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على أمر هو بالفعل وهو كونه جوهرًا ذا بعد وعلى أمر هو به بالقوة وهو قابليته لأشياء أخرى.

و أما إثبات عينية الصفات الإلهية لذاته فطريقه غير منحصر في أنها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا وفاعلا لما علمت حاله في بحث الصفات بل لما
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٠٩
سلكناه وقررناه هناك أ لا ترى أن له تعالى إضافات كثيرة «١» إلى الأشياء على الترتيب ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وبالجمله ليس ولم يظهر في إثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولا رداءة في الاعتقاد

بما أورده المنكرون له القادحون فيه إلى زماننا هذا مع طول المدة وشدة الإنكار إلا ما سـنذكره بقوة العـزيز الحكيم. و من القادحين المصـرين في الإنكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي ره في شرح الإشارات مع أنه قد شرط في أول قسمي الطبيعي والإلهي أن لا يخالف الشيخ في اعتقاداته وليته لم يخالفه هاهنا أيضا وسلك ذلك الشرط إذ كان أنفع له إلى أن يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال متصديا لتبيين مفسد القول بإثبات الصور في ذاته أنه لا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية ولا سلبية «٢» وقول بكونه محلا «٣» لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بأن المعلول الأول غير مباين لذاته تعالى وبأنه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى «٤» وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٠
و المشاءون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات- إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني.

أقول أما إلزامه المفسدة الأولى من كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا إن أراد بالقبول مطلق العروض اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا إلا أن يراد به الانفعال التجديدي «١» أو كون العارض مما يزيد المعروف «٢» كما لا وفضيلة في عروضه فيكون المفيد أشرف من ذاته وأنور وأفضل وإن أراد به غير ذلك فعلية إثباته بالحجة حتى ينظر فيه فإن لزومه غير بين ولا مبين والعجب أن الشيخ ممن ذكر في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة أن جهتي الفعل والقبول في لوازم الأشياء غير مختلفة ولا متعددة.

منها قوله ولا يصح أن يكون واجب الوجود لذاته قابلاً لشيء ء فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا أن يكون تلك الصفات والعوارض توجد فيه عن ذاته فيكون إذن قابلاً كما أنه فاعل اللهم إلا أن يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات لأن تلك الصفات موجودة فيه لأنها عنه وفرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج وبين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه وإنما وجد فيه لأنه عنه لو كان يجوز ذلك في الجسم «٣» وإذا أخذت حقيقة الأول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو أنه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل «٤» وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فإن حقائقها هي أنها يلزم عنها اللوازم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢١١ و في ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هي قابلة فاعلة فإن البسيط ما عنه وما فيه شيء ء واحد إذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه إذ هناك كثرة وقال كل اللوازم هذا حكمها.

و منها قوله أن البسائط ليس فيها استعداد فإن الاستعداد هو أن يوجد في الشيء ء شيء عن شيء ء لم يكن وكان استعداده لقبول ذلك الشيء ء مقبلاً على قبوله بالطبع.

و منها قوله النفس الإنسانية «١» لا يصح أن تكون فاعلة للمعقولات قابلة لها بعد أن لم تكن فإن مثل ذلك يجب أن يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد فأما الشيء ء الذي حقيقته أن يلزمه المعقولات دائماً فلا يجب أن يكون في معنى مقبلاً على مقبلاً بالقوة.

و منها قوله الذي يقبل المعقولات لا يصح أن يكون فاعلاً لها لأنه لا يصح أن يكون الشيء ء الواحد فاعلاً وقابلاً بعد أن لم يكن فاعلاً وقابلاً فإنه يسبقه معنى مقبلاً على مقبلاً بالقوة.

أقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على أكثر الناس أن منشأ

التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس إلا سبق معنى القوة سبقا زمانيا أو سبق معنى الإمكان سبقا ذاتيا والأول يوجب التركيب الخارجي والتعدد في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجراها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجراها والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للماهية فالفعلية من جهة الوجود والإمكان من جهة الماهية وأما اللوازم الذاتية فليست الذات ذات اللوازم من جهة لوازمها - بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها إمكان تلك اللوازم بل إيجابها ووجوبها - فلا تكثر فيها من جهتي الإمكان والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢١٢

و أما إلزامه المفسدة الثانية من اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم - وإنما تلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته أو يزيد في وجوده وجودا - بل وجوده تعالى غير متناهي الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات وجوده وإليه الإشارة بقولهم إن ذاته تعالى وإن كان محلا لتلك الصور لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته وليس علو الأول ومجده بعقله للأشياء «١» بل بأن يفيض عنه الأشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات. و ذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وإن كانت الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢١٣ إعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها أو ينفعل عنها فإن كونه واجب الوجود بذاته - هو بعينه كونه مبدأ للوازم أي معقولاته بل ما يصدر عنه إنما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وإنما يمتنع أن يكون ذاته محلا لأعراض ينفعل عنها «١» أو يستكمل بها أو يتصف بها بل كماله في أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لأنه محلها انتهى.

و الحاصل أن الواجب بحسب ذاته بذاته ذو تلك اللوازم لا أنه بسبب تلك اللوازم ذو تلك اللوازم فعقليته للأشياء لم يحصل له بسبب الأشياء «٢» ولا أيضا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته في أي مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء آخر معه لكانت ذاته عاقلة للأشياء لكن عاقلته للأشياء مما لا تتفك عن حصول صور الأشياء له معقولة وهذا مما فيه غموض ولطافة يقصر عن دركه أكثر الأذهان - كيف ومن أدرك هذا هان عليه إدراك العلم المقدم على الإيجاد سواء كانت معقولاته التفصيلية صورا ذهنية كما هو رأي المشائين أو خارجية كما هو رأي الأفلاطونيين - ومن لم يذق هذا الشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الإمكان ان فني واجب الوجود —————
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٤

على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل ومما يشير إلى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات - منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه «١» ونفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه «٢» أن يعقل أو يحتاج أن يعقل وقوله إضافة هذه المعقولات إليه - إضافة محضة عقلية «٣» أي إضافة المعقول إلى العاقل فقط لا إضافة كيف ما وجدت - أي ليس من حيث وجودها في الأعيان أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس - أو إضافة صورة إلى مادة أو عرض إلى موضوع بل إضافة معقولة مجردة بلا زيادة - وهو أن ————— يعقلها فحسب.
أقول والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والإنكار على ما ينسب إلى فرفوربيوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات - مع أن هذا التحقيق الذي ذكره هاهنا وفي مواضع أخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون إضافتها إليه تعالى إضافة بسيطة لا إضافة شيء له وجود غير كونه

مضافا فذلك مما يوجب «٤» أن لا يتصور
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٥
بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود ولا انفصال فضلا عن
إمكان المغايرة والانفصال فلا بد من أن يكون بينهما ضرب من الاتصال
والاتحاد وإن كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على غير
المكاشف.

تعليق آخر كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بأنه يلزم
عنه وجودها هو مبدأ لوجودها عنه وليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنه
مبدأ لوجوده عنها.

تعليق آخر وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بأنه مبدأ لها
فهذه المعقولية هي نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية.
تعليق آخر لو كان يعقل ذاته أولا ثم يعقلها مبدأ للموجودات لكان عقل ذاته
مرتين.

تعليق آخر الأول تعالى يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته وهو أنه
مبدأ للموجودات وأنها لازمة له عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته أولا ويعقل أنه
مبدأ للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس
وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الأول كاعتبار تعقلنا نحن فإننا نعرف العلة
والمعلول من لوازم كل واحد منهما - بقياس واعتبار فنعقل أولا أنه موجود
ونعقل أيضا أنه مبدأ للموجودات بقياس ونظر - ونعقل أيضا أنا عقلنا وذلك
بعقل آخر وليس في التعقل الأول هذه الحال.

تعليق آخر لا محالة أنه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدأ للموجودات
فالموجودات معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته «١» لأن ذاته مبدأ لها
فهو العاقل والمعقول - ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فإنه يعقل ما هو خارج
عن ذاته إلى غير ذلك من تحقیقاته وإفاداته.

تعليق آخر ليس علو الأول ومجده هو أن يعقل الأشياء بل علوه ومجده بأن

يفيـض عنه الأشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي

هـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٦
المعقولات وكذلك الأمر في الخلق فإن علوه ومجده بأنه يخلق لا بأن الأشياء
مخلوقة له فعلوه ومجده إذن بذاته انتهى وأما لزوم المفسدة الثالثة من لزوم
تحقق الكثرة في ذاته فتلك الكثرة «١» لما كانت بعد الذات على ترتيب الأول
والثاني والثالث وهكذا إلى أقصاها لم يقدر في وحدة الذات ولم ينتلم بها
الأحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدأ للكثرات التي بعدها وقد أشار الشيخ
إلى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله أن
هذه الكثرة إنما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زمني فلا ينتلم بها
وحدة الذات أ لا ترى أن صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدر في
بساطته الحق لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك
معقولاته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٧
المفصلة الكثيرة إنما هي ترتبت عنه على وجه ترتقي إليه وتجتمع في واحد
محض - فهي مع كثرتها اشتملت عليها أحدية الذات إذ الترتيب يجمع الكثرة
في واحد كما أشار إليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو
ظاهر على كل ذاته بذاته «١» فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل
من ذاته «٢» فعلمه بالكل بعد ذاته «٣» وعلمه بذاته نفس ذاته ويتحد الكل
بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٨
و أما لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الأول غير مباين لذاته إن أراد
بعدم المباينة الحلول والقيام «١» فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على
القائلين - بكون علمه تعالى إنما هو بالصور القائمة بذاته مع مغايرتها له وإن
أراد به كون صورة المعلول الأول متحدة بالواجب تعالى بناء على أن صدور

كل معلول عنه مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الأول عين الواجب لتقدمت عليها صورة أخرى والكلام عائد فيها أيضا وهكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشـيـخين أبي نصر وأبي علي وكتب الحـكـمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٩ أتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله أن صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه وأما صدور ما وجوده عنه نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره إلى أن يكون مسبوقا بعلم آخر لأن وجوده عقل فلم يفتقر إلى عقل آخر.

قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحاليين ولا ترتب لأحدهما على الآخر فيكون عقله لها ممايزا لوجودها عنه- فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فإن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما أن وجود الباري ليس إلا نفس معقوليته لذاته- فالصور المعقولة له يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها وإلا إن كانت معقولات أخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل إلى غير النهاية فإنه يجب أن تكون قد عقلت أولا حتى وجدت أو تكون أنها عقلت لأنها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها- فيلزم أن يكون علة معقوليتها معقوليتها «١» وعلة وجودها وجودها. تعليق آخر لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب أن تكون موجودة عند عقليته لها فإن المعقول يجب أن يكون موجودا وإذا كانت موجودة يجب أن يتقدم وجودها أيضا على عقليته لها فيتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيجب إذن أن يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه. تعليق آخر الصور المعقولة إما أن توجد عنه بعد أن تكون معقولة فيكون

قبل وجودها عنه موجودة لأنها إن لم تكن موجودة لم تكن معقولة فإن ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم إذا كانت موجودة أن يتقدمها عقلية لها وكذلك إلى غير النهاية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٠

الكلام في ذلك كالكلام في هذا لأنها كانت معقولة له وهي أيضا من لوازمه فتكون قد عقلت هذه أيضا بواسطة صورة معقولة أخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الأمر تعليق آخر إذا قيل إنما وجدت هذه اللوازم لأنها قد عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها هي أيضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت وبواسطة أي شيء فيقال إنما وجدت لأنها عقلت فيتسلسل الأمر.

تعليق آخر هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته وإذا تبع وجودها عقلية لها - كانت عقلية لها من لوازم ذاته أيضا فيكون وجود العقلية من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل إلى ما لا نهاية.

و أما لزوم المفسدة الأخيرة من أنه تعالى لا يوجد شيئا مما يبينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا إلا كقول من ينكر - وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني أو وجود عالم الأمر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك أن لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الأمور العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق إلا بواسطة الأمر فيقال له أولا إن البرهان هو المتبع لا غير وثانيا إن ذلك العالم أشرف بالتقدم وأنسب فكذلك نقول الصور الإلهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بإبقائه «١» الموجودة بوجوده لا بإيجاده الواجبة بوجوبه فضلا عن إيجابه فهي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢١

أشرف وأقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون أقدم تحققا وأقرب منزلة منه تعالى - فهي لا محالة أخرى بأن يكون واسطة في الإيجاد لهذه المباينات

الخارجية_____ة.

ثم من القادحين في إثبات الصور الإلهية المنكرين لمذهب الصور من
المتأخرين العلامة_____ة الخفية_____ري

حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام أنكسيمانوس الملطي من أنه قال كل مبدع
«١» ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٢
مبدعه الأول والصور عنده غير متناهية «١» ثم قال ولا يجوز في الرأي إلا
أحد قولين إما أن نقول أبدع ما في علمه وإما أن نقول أبدع أشياء لا يعلمها
وهذا من القول المستشنع وإن قلنا أبدع ما في علمه فالصور أزلية بأزليته
«٢» و_____يس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٣
يتكرر ذاته بتكرر المعلومات «١» ولا يتغير بتغيرها انتهى.

و اعترض عليه بوجهين أحدهما أنه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه
الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم أو لا وعلى الأول يرد عليه أن العلم
المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل
على فيضان الصور العلمية- قبل الإيجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه أن
هذا قول بأن الله تعالى أبدع أشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك
الفيلسوف_____وف.

و ثانيهما أنه يرد عليه أن هذه الصور إما جواهر أو أعراض فإن كان الأول
لزم أن يكون موجودات عينية لا بد لها من صور آخر للعلم بها والكلام في
ذلك كالكلام في أصل الصور وإن كان الثاني لزم أن يكون واجب الوجود
بالذات- محلا وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها
لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء أيضا في
أن علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا
لفيضان تلك الصور- فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور

المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم كمالي ذاتي غير تابع للتأثير والحق
تحققه كمالاً مـــــــرر انتهــــى.

أقول في كلامه مواضع أنظار أما قوله إن العلم المقدم الذي هو عين الذات
كاف إلى آخره ففيه أن هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التي
هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في إيجاد الأشياء المباشرة الذوات لذات
المبدأ تعالى لأن علمه بالأشياء الخارجية ليس وجود تلك الأشياء في أنفسها
«٢» ولا الإضــــافة الإيجاديــــة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٤

منه إليها عين الإضافة العقلية إذ ليس وجودها في ذاتها عنه عين
معقوليتها له وإلا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد
علمت فيما سبق أن علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين إيجاده لها
وأن العلم إذا كان عين الإيجاد والمعلوم عين الموجود المعلول لم يحتج في
صدوره عن الفاعل بعلم وإرادة ومشية إلى علم سابق تفصيلي فلا يتأتى قوله
وهذا قول بأن الله أبدع أشياء لا يعلمها على أن الحق عندنا في هذا المنهج
أن لا جعل ولا تأثير في حصول مثل هذه الصور لأنها من اللوازم «١» ولا
تأثير - للملزم بالقياس إلى لوازمه فإن كون الذات ذاتاً بعينه كونها ذات هذه
اللوازم وأما قوله هذه الصور إما جواهر أو أعراض إلى آخره فغير متوجه ولا
موجه - إذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي أو على
توهم المنافاة - بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد أنما يستقيم
ويفيد في المنفصلة أو مانعة الجمع «٢» فنقول هذه الصور جواهرها جواهر
علمية بحسب الماهية وأعراض
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٥
خارجية بحسب الوجود «١» فلا يستدعي العلم بها صورة أخرى والكل
باعتبار الوجود العيني أعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا ينفعل
بها كما سبق تقريره.

و أما قوله استدلالا على أن علم الباري تعالى بتلك الصور ليس علما كماليا- لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق مرارا أن علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا أنه تابع لفيضانها وإن أراد أن نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى «٢» فنقول من الذي أنكر هذا ومن الذي جعل اللوازم المتأخرة الناشئة بعد الذات التامة الواجبية كمالا له فإن هؤلاء الفلاسفة المثبتين لهذه الصور الإلهية يصرحون بأن كماله وعلوه ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه يكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الأشياء معقولة وأن عقله لذاته مستتبع لعقله إياها ثم لا يخفى أن عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصلة»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٦
و إن كان وجودها غير وجود هذه الصور إذ العلم بالخارجيات عندهم ليس إلا بصور أخرى وجودها وجود علمي إدراكي بخلاف ما ذهب إليه المتأخرون وبعض أتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمة الإشراق والمحقق الطوسي ره حيث جعلوا الأمور الخارجية كالأجسام وغيرها «١» صالحة للإضافة العقلية وكأنهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة أن وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للعقل شيء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة في أن هذه الماديات ذوات الأوضاع المكانية- ليست وجوداتها الخارجية وجودا عقليا ولا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية في أنفسها «٢» قبل تجريدتها وانتزاعها علما ومعلوما وعقلا ومعقولا.

و أما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٧

أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بوارد عليهم إذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه الصور المتأخرة عن الذات أ لا ترى إلى قول الشيخ في أول الفصل - المعقود في بيان نسبة المعقولات إليه تعالى من فصول إلهيات الشفاء يجب أن يعلم أنه إذا قيل للأول تعالى عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس - على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكرر بها في جوهره أو يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقله ولأنه يعقل ذاته وأنها مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء انتهى فقله إذا قيل للأول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور - وقوله فيعقل من ذاته كل شيء كلها تصريحات وتنبيهات على العلم الإجمالي الكمال - والعقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط في غاية الصعوبة فإن ظني بل يقيني أنه لم يتيسر فهمه على وجهه لأحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لإثباته كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى فهذه جملة من أقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته مع ما سنعلمنا من الدفع والإتمام والنقض والإبرام الفصل (٨) في تحقيق الحق في هذا المقام وفي إظهار ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى و ليعلم أولا أن لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكروه في إثباتها من الأصول والمقدمات

و لا في وجوب أن يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاته غير مبانة عن ذاته إنما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور أعراضا وفي أن وجودها وجود ذهني ولو لا تصريحاتهم بأنها أعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا وهو أنها مثل عقلية وجواهر نورية كما هو رأي الأفلاطون ولا يبعد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٨

أن يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث إن كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كأنكسيمانوس وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع مع آثار أبقراط والهم.

إذا تقرر هذا فاعلم أن الذي نعتقده في إبطال هذا الرأي أمور - الأول أن لوازم الأشياء على ثلاثة أقسام لازم ذهني كالنوعية لمفهوم الإنسان - والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجي كالحرارة للنار والحركة للفلك ولازم للماهية ثم يجب أن يعلم أن لازم الماهية كما أنه تابع لها في أصل الماهية كذلك تابع لها في نحوي الوجود الذهني للذهني والخارجي للخارجي فإذا امتنع أن يكون لأحدهما وجود خارجي ولآخر وجود ذهني وبالعكس «١» إذا تمهد هذا فنقول إن لوازم الأول تعالى إن كانت من قبيل اللازم الخارجي «٢» فلا بد أن يكون كملزومها موجودة خارجية وكذا لو فرض أنها من لوازم الماهية فإن ماهية الأول عين إنيته سواء قلنا إن لا ماهية له أصلاً أو قلنا إن ماهيته عين إنيته ووجوده على اختلاف الاصطلاحين فإذا هذه اللوازم يجب أن يكون بوجوداتها العينية لازمة له «٣» فجواهرها لا محالة يجب أن لا يكون أعراضاً ولا جواهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٩

ذهنية بل جواهر خارجية فإذا بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الأول تعالى بقي الكلام في تحقيق الأمر هاهنا بأن الذات القائمة بأنفسها كيف أمكن أن يكون من اللوازم للشيء التي لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك.

الثاني أن قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم إن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بماهية العلة «١» إلا فيما يكون مجرد الماهية سبباً للمعلوم كما في لوازم الماهيات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٠

بمعنى الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم بإضافة العلية لأنه على هذين الوجهين يكون العلمان - أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدم لأحدهما على الآخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم الباري تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته فإذن المراد من العلم المذكور أنما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة بها علة وليس هي إلا نحوا خاصا من الوجودات وقد بين فيما سلف من الكلام أن الجاعلية والمجعولية أنما هي بين الوجودات لا الماهيات وبين أيضا أن العلم بأنحاء الوجودات لا يمكن أن يحصل إلا بحضورها وشهودها بأعيانها لا بصورها وأشباهاها وذلك غير ممكن إلا من جهة الاتحاد أو من جهة العلية «١» والإحاطة الوجودية. فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده - الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وأن مجعولاته الصادرة عنه أنما هي أنحاء الوجودات العينية فالعلم الواجب بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجب بتلك الوجودات الذي لا بد أن يكون عين تلك الوجودات «٢» فمَجْعُولَاتُهُ بِعَيْنِهِ _____ مَعْلُومَاتُهُ _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣١

فهي بعينها علومه التفصيلية لا محالة فهي تابعة للعلم الكمالى والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وإنما سمينا هذه الوجودات علما له - باعتبار أنها من لوازم علمه بذاته وإن اصطلاح أحد بأن يسمى تلك الأشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها «١» ومَجْعُولَاتُ له باعتبار ماهياتها المتغايرة للوجود لكان حسنا للمحافظة على الفرق بين ما هو علم الباري وما هو فعل له فإن العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما يؤثر في غيره بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى وأما الوجودات فقد علمت من طريقَتنا أنها من لمعات ذاته وشوارق شمسهِ.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٢
الثالث

«١» قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت أيضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة إمكان الأشرف وهو أن كلما هو أقدم صدورا من المبدأ الأول فهو أشرف ذاتا وأقوى وجودا وعلى مسلك إثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة الحقّة إذ لا شبهة في أن الأعراض أيا ما كانت هي أخس وأدون منزلة من الجوهر أي جوهر كان والقائلون بإثبات هذه الصور - جعلوها وسائط في الإيجاد مع تصريحهم بأنها أعراض قائمة بذاته تعالى فما أشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصقع الإلهي خسيصة ضعيفة الوجود والتي يطابقها ويوازئها من العالم الإمكانى حذو النعل بالنعل والقذ بالقذ تكون أشرف وجودا وأعلى مرتبة وهذا مما يحكم به الوجدان قبل إقامة البرهان
ذكر وتنبير _____ هـ «٢»

و أما الذى أفاده المحقق الطوسى ره فى شرح الإشارات- بعد ما أورد البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر أن التعقل لا يلزم أن يكون بصورة زائدة على ذات المعلوم من أنه لما كان وجوده علة لوجود ما سواه وعلمه بذاته _____ هـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٣

علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بأن ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان واحد بلا خلاف واختلاف فاحكم بأن الصادر منه وعلمه بذلك الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه أن هذا الكلام لا يخلو عن إقناع إذ لأحد أن يمنع حقية هذا الحكم- إذ ربما يكون فى المعلول لكونه أنقص وجودا من علة شائبة كثرة لا يكون مثلها فى العلة أ لا ترى أن العقل يصدر عنه الفلك من جهة ماهيته ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده والعتان

حدوثها وتجدها بالبرهان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم إنما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وأمره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هـداك من التوحيد.

تصالح اتفـاقي

لعل كلا من الأرسطاطاليسيين والأفلاطونيين لو نظروا حق النظر وأمعنوا حق الإمعان في مذهب الآخرين لوجدوه راجعا إلى مذهبهم كما حققناه- وأما قبل الإمعان فكل من المذهبين في علم الله مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الآخر أما الخلل في مذهب أتباع أرسطو فهو كون تلك الصور الإلهية أعراضا ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود أقوى تحصلا وأشد وجودا وتجورها منها وقد علمت فسادها فإذا تم هذا القصور وسد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية تصير كالصور الأفلاطونية في هذا المعنى وأما الخلل في مذهب الأفلاطونيين- فهو كون علمه أشياء خارجة عن ذاته وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه أنما يصدر عنه بعلم سابق فإن كانت مما عقلت أولا فوجدت فيعود الكلام إلى كيفية معقوليتها السابقة فهي إما بوجودات وصور منفصلة خارجية أو بوجودات وصور إلهية متصلة هي لوازم الأول غير الصادرة بل الموجودة بوجوده تعالى ففي الشق الأول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة إلى إثبات غيرها.

ثم لا يخفى أن علمه لا بد أن يكون أمرا إلهيا غير مشوب بصفة الإمكان والعدم السابق أصلا فعلمه وكلامه وأمره وقضاؤه وقلمه الأعلى ينبغي أن يكون غير داخل في أجزاء العالم فإذا رجع الأمر وعاد الفكر في الصور الأفلاطونية إلى أنها يجب أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٥

لا تكون أمورا خارجة عن صقع الربوبية «١» كما ظنه الأتباع والمقلدون

فهذا المذهب كما هو المشهور إذا أزيل عنه هذا الخلل والقصور يعود إلى ما قررنا فالظن بأولئك الكبراء المتقدمين أن رأي أفلاطون وأرسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين والمفسرين أو من سوء فهم الناظرين في كلامهما أو قصور الفكر عن البلوغ إلى درك ما أدركاه وتعقل ما تعقلناه لأن المطلب بعيد السمك العظيم الرفع شديدة اللطافة تكل الأذهان عن فهمه وتدهش القلوب عن سماعه وتخفش العيون عـــــــن ضـــــــوءه.

ثم اعلم أن أبا نصر الفارابي قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق رأي الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال ما ملخصه أنه لما كان الباري جل ثناؤه بإنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في إنيته ولا يشاكله - ولا يشبهه شيء - حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظة فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه فإن من الواجب الضروري أن يعلم أن معنى كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه وإذا قلنا إنه حي علمنا أنه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الأمر في سائرهما ومهما استحکم هذا المعنى وتمكن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٦

ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطون وأرسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الآن إلى حيث فارقناه. فنقول لما كان الباري تعالى وتقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته جل الإله عن الأشباح وأيضا فإن ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من

حيزه أيضا كذلك باق غير دائر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجدده وعلى أي مثال ينحو ما يفعله أو يبدعه أ ما علمت أن من نفي هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بأن ما يوجدده إنما يوجدده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته وهذا من أشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي أن يعرف ويتصور أقاويل أولئك الحكماء «١» فيما أثبتوه من الصور الإلهية لا على أنها أشباح قائمة في أماكن خارجة عن هذا العالم «٢» فإنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٧ متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقد بين الحكيم أرسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون أقاويله بغاية الإيضاح وينبغي أن يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الأقاويل الإلهية فإنه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي إهماله ضرر شديد انتهى كلامه ولا يخفى أنه مؤيد لما بيناه وقررناه ضربا من التأييد ولنرجع إلى بيان سائر الطرق فـي علمه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٨ الفصل (٩) في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بما سواه علم واحد إجمالي يعلم به الأشياء كلها قبل إيجادها على وجه الإجمال و هذا مذهب أكثر المتأخرين وقد بينوا ذلك بأن

الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور جميع الأشياء فيجب أن يكون عالما بجميعها - علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على صدور الأشياء لا في مرتبة صدورها وإلا لم يكن عالما بالأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية أي حقه وهو محال فزعموا أن علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدأ مجعولاته فلمتميزة في الخارج ومبدأ تميز الشيء يكون علما به إذا العلم ليس إلا مبدأ التميز -

فإن ذاتَه علمه بمــــا ســــواه.
و يرد عليه أنه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها
«١» «٢» وربما قالوا علمه بالأشياء منطو في علمه بذاته فإذا كان علمه
بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطو في ذاته فكان
علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن إذا سئل عنهم ما
معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٩
و اعلم أن كون ذاته عقلا بسيطا هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض
لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس
تحصيله وإتقانه على ما هو عليه إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة
مع قوة البحث الشديد والباحث إذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح لم
يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية وأكثر هؤلاء القوم مدار
بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم «١»
دون الآليات الوجودية- ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام
ظهر منهم القصور والتلجلج والتجمع في الكلام فيريد عليهم الاعتراض فيما
ذكروه من أنه كيف يكون شيء واحد بسيط- غاية الوحدة والبساطة «٢»
صورة علمية لأشياء مختلفة كثيرة فقد انتلم قاعدتكم أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤٠

العلم بالشيء يجب أن يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع
المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له فضلا عن ماهيات كثيرة.
و أيضا كيف يتميز الأشياء بمجرد هذا العلم «١» وإنها لم توجد تلك
الماهيات بعد أصلا وهل هذا إلا كتمايز المعدومات الصرفة «٢».
و ربما يجاب عن الأول بأنه كما أن بالصورة العلمية المخصوصة بشيء
يتميز ذلك الشيء «٣» كذلك بالمقتضي لخصوصية شيء يتميز ذلك
الشيء لأن المقتضي باقتضائه يميز ذات المقتضى وصفاته بحيث لا

يشاركه غيره وكما أن الصورة التي بها يتميز الشي ء إذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضي الذي به يتميز الشي ء- إذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع أمرا واحدا يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في أن يكون ذلك الأمر الواحد إذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها فحينئذ يكون جميع الأشياء معلومة بهذا الأمر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني أمرا واحدا. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤١ و يرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود «١» فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشي ء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ امتيازه على أن قياس العلة على الصورة وإزالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا إذ الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو التحقيق أو شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه «٢» فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق.

و عن الثاني بأن ذاته علم إجمالي بالأشياء بمعنى أنه يعلم الأشياء بخصوصياتها- لا على وجه التميز «٣» فإن العلم شي ء والتميز شي ء آخر والأول لا يوجب الثاني- وقيل عليه إنا نعلم بديهية أنه لا يمكن أن يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها لحقيقة واحدة مباينة لجميعها وإن فرضنا أنه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم. و اعلم أن الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب أعني كيفية تعقله للأشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الإنسانية في العلم بالإنسانية «٤» وهذا أيضا كلام فى غايّة الإجمال وإن الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤٢

كان مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع إلى توضيحه في مستأنف القول إن شاء الله وربما أوردوا مثالا تفصيليا وقسموا حال الإنسان في علمه بثلاثة أقسام- أحدها أن تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على سبيل التدرج ولا يخلو حينئذ من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية «١» بحيث يتحد الإدراكان نحوًا من الاتحاد كما إذا أبصرنا شيئًا وحصل أيضًا منه في الحس المشترك صورة اتحد الإدراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك إلا بوسط ودليل.

و ثانيها أن تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والإدراكات يقدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وإن كان تلك العلوم والإدراكات غائبة عنه- غير حاضرة في نفسه إذ النفس ما دامت نفسا مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها أن تعقل الأشياء معا لما أشرنا إليه من مشاركة الخيال فليس يحضر عندها جميع ما كسبتها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لأيها شاءت متى شاءت من غير تعب وكلفة وهذه حالة بسيطة ساذجة لها نسبة إلى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية إلى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الإيجابية إلى المعلول فليس الإنسان في هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكسوبة لها من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه إذ له قدرة الاستحضار فيكون عالما _____ بالقوة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤٣
و ثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئًا فشيئًا حتى يمتلىء منه الأسماع والأوراق- فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا أنه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الأمر

البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو أشرف منها.

فقالوا قياس علم واجب الوجود بالأشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بأن هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وحين أورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلاثة أن ذلك أي العلم بالشيء على الوجه الثالث أيضا علم بالقوة إلا أنه قوة قريبة من الفعل أجابوا بأن لصاحبه يقينا بالفعل بأن هذا حاصل أي علمه بأجوبة هذه المسائل حاصل عنده إذا شاء فصله فهذا إشارة إلى شيء معلوم ومن المحال أن يتيقن بالفعل حال الشيء إلا وهو معلوم من جهة ما يتيقنه فإذا كانت الإشارة يتناول المعلوم بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل إلا ما كان مخزونا عنده فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد أن يجعلها معلومة بنحو آخر فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدأ مخرج إياها من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس التصور الفكري والعلم التفصيلي فالأول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس نفس هذا كلامهم. و يرد عليهم «١» أن ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلا أن المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل بأن له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال أما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فإن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٤٤

مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات المفصلة- وحصول الأمر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور «١» كون شيء واحد- لا سيما إذا كان في غاية

الوحدة والبساطة كذات البارئ عز اسمه علما بأمر مختلف الذوات متباينة الماهيات بخصوصها فإنه لا يمكن أن يكون تلك الأمور معلومة بالذات - وإلا يلزم تمايز المعدومات كما مر اللهم إلا أن تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الأمر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم بأفراد الإنسان من العلم بوصفه العنواني وكالعلم بالفروع من العلم بالأصل لا كالعلم بأجزاء الحد من العلم بالحدود فإن الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا - كما علمت في مباحث الماهية فإن التفاوت بالإجمال والتفصيل هاهنا إنما يكون بنحوي الإدراك لا بأمر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الإجمالي الذي مثلوا به - في المبحث المذكور في المثال الأخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٤٥ بالنسبة إلى معلوماته وهي ماهيات الممكنات كالمحدود بالقياس إلى الحد «١» وفي هذا سر عظيم فانتظره متفحصا

الفصل (١٠)

و أما قول من زعم كون «٢» علمه بحسب مرتبة ذاته «٣» علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الأول وعلما إجماليا بما سوى المعلول الأول من الممكنات - ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على إيجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقة إلى آخر المعلولات ولا يجب أن يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علم تفصيلي بلاحقه إجمالي بما عده من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٤٦

متقدم على إيجاده فيكون علمه فعليا فاعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم «١» بوجوه أخرى أحدها أنه يجب احتياج الواجب في العلم التفصيلي بأكثر الأشياء إلى ما سواه - وثانيها أنه يلزم عليه التجدد في علمه

والانتقال من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانية وثالثها أنه يلزم عليه فقدان العلم بأكثر الأشياء في كثير من مراتب نفس الأمر وخفاء كثير من المعلومات عليه في أكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصيلي الذي هو أمر مباين لذاته- بشيء على شيء آخر يستند إلى ذاته ليس محذورا كما أن صدور الموجودات عنه- بعضه متوقف على بعض آخر وذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره إلى شيء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل إليه لا إلى غيره. و عن الثاني بأن هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا والانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانيا بل تقدما وتأخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي وكما في طريقة بعض المتكلمين «٢» وأبي البركات وقريب من هذا الرأي رأي من زعم من متأخري الحكماء «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤٧

بأن علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصور القائمة به هربا من مفسد تلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالأشياء- صورا كثيرة قائمة بذاته تعالى وهذا وإن أمكن تصحيحه عند من له قدم راسخ «١» في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لأن العقل بما فيه حادث ذاتي وحقيقة علمه تعالى قديمة لأنها عين ذاته فكيف يمكن أن يكون هو هو ولا تصغ إلى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث- فإنه بمنزلة قول من قال إن بعض قدرته قديمة وبعضها حادث أو قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادث بل يجب أن يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها تكون علما بكل شيء كما أشرنا إليه في أوائل هذا السفر الربوبي.

و يرد عليه أيضا أن وجود العقل مسبق بعلم الحق به لأن ما لا يعلم لا

يمكن إيجاده وإعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة وماهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لأن حقيقة العلم كما قررنا تكون واجبة الوجود لذاتها- لأن حقيقتها حقيقة الوجود وإن لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران الماهية لها إمكان عقلي أو خارجي ولا شيء من الماهيات واجب الوجود لذاته «٢» فكيف يكون ماهية المعلول الأول علما لواجب الوجود.

فظهر وتبين من تضاعيف أقوالنا أن الحق الأول يعلم الأشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر وأيضا العقل الأول عندهم جوهر وجوهريته أنه ماهية له.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤٨

انتزاعي وهو عرض زائد على ماهيته والعلم سيما علم الله ليس كذلك لأنه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهريته العقل عند هؤلاء الراسخين إنما هي لسريان الهوية الواجبية فيها «١» فيصلح عندهم أن يكون علمه تعالى بالأشياء ولا يصلح عند غيرهم- وأيضا القول بأن العقل الأول بما فيه عين علمه بالأشياء يبطل العناية الإلهية السابقة على وجود الأشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لأن الحضور صفة الحاضر «٢» وهو العقل وعلمه تعالى صفة له فهو غيره وأيضا الحضور متأخر عن الحاضر «٣» لأنه صفة له وهو متأخر عن الواجب لأنه معلول له وعلمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور. إشراق تعليمي وتبيني-

و الحق أن من أنصف من نفسه يعلم أن الذي أبدع الأشياء وأفادها واقتضاها اقتضاء بالذات وأوجدها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود سواء كان العدم زمانيا أو ذاتيا يعلم تلك الأشياء بحقائقها ولوازمها قبل إيجادهما سيما وقد كانت على ترتيب ونظام ونظامها أشرف النظامات وترتيبها أحسن التقويم وإلا لما أمكن إعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة غيرها ومقدم

عليها واعلم أن كل من تشبث في إثبات علمه تعالى بالأشياء بشي ء من
مجعولاته كعقل أو نفس أو يقول علمه التفصيلي متأخر عن ذاته فذلك
لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عندنا من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤٩
أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته «١» السابقة
على جميع اللوازم والخارج من غير أن يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم
الفصل (١١) في حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو
بالإضافة إلى الإشراقية
[مقدمة]

اعلم أن صاحب الإشراق أثبت علمه على قاعدة الإشراق وكان لي
اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق وأراني ربي برهانه
ومبني تلك القاعدة- على أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته «٢» وعلمه
بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لإشراقه عليها إما بذواتها كالجواهر
والأعراض الخارجية أو بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للأشياء مستمرة
كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية- عقولها أو نفوسها أو غير مستمرة
كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية- فعلمه تعالى عنده محض
إضافة إشراقية «٣» فواجب الوجود مستغن في علمه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٠
بالأشياء عن الصور وله الإشراق والتسلط المطلق «١» فلا يحجبه شي ء
عن شي ء وعلمه وبصره واحد «٢» إذ علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره
يرجع إلى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته أيضا نفس قدرته فإن النور
فياض لذاته فعلمه بالأشياء نفس إيجاده لها- كما أن وجود الأشياء عنه نفس
حضورها لديه فله إضافة الفعالية إلى جميع الأشياء- بها يصح جميع
الإضافات اللاتقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما إذ كلها واحدة على التحقيق

كما سبق ذكره فهذا مذهب في علم الله تعالى فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية ومدار الإدراك للغير أيضا عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستتاري للمدرك فإدراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما لها تصرف فيه من أجزاء البدن وقواه فهو أنما يكون بالإضافة القهرية الإشرافية فبقدر تسلطها وإشراقها على شيء منها يكون قوة إدراكها له وليس إدراكها لشيء بصورة زائدة عليه ولو كان إدراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة أخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات النفس - فهي كلية وإن تخصصت ألف تخصص فإن ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٥١
فيها للكثرة فيلزم أن يكون النفس محركا لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها إدراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية فإنه ما من إنسان إلا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات وتستتبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل إلى مشاهدة ذاتها «١» لعدم حضورها عند نفسها فإن المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجودها لغيرها لا لنفسها كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه - وينكر القوى الباطنة وإن لم يجد آثارها فإذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجرمانية سبيل إلى إدراك نفسه وإدراك القوى الباطنة وكذلك سائر المدارك الجزئية - فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات أنما هي النفس الناطقة بنفس تلك الأمور وذلك لإشراقها وتسلطها على هذه الأمور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته ولذلك الغير إما إدراكه لذاته فبمحض كونه نورا إذ النور يلزمه الظهور بل هو عين الظهور وإما إدراكه لذلك الغير فبمجرد

إضافته إليه وكلمة كـ ان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٢

الشيء أشد نورية وأقوى تسلطا على الغير كان إدراكه لذاته ولغيره
أشد وأقوى وأشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره وأقوى أنحاء التسلط هو
الإبداع المطلق والتأيس بلا شركة وليس للنفس بالقياس إلى هذا البدن
الطبيعي وقواه إلا التحريك- وضرب من الفاعلية غير التامة كما بين في
موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالإبداع- لكان إدراكها له ولما فيه في
الغاية وليس كذلك لما ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط
وكما كان نوريتها أشد وتسلطها على البدن أقوى كان إدراكها أقوى إذ كان
حضور البدن لها أتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها- كتسلطها على
بدنها لأدركته أيضا بمجرد الإضافة الإشرافية القهرية من دون الافتقار إلى
قبولها الصورة وانفعالها عنه فالقبول جهة النقص والقهر جهة الكمال
والشرف- ونحن إنما احتجنا إلى الصورة في بعض الأشياء كالسما
والكواكب وغيرهما مما نعلمه باعتبار وقياس لأن ذواتها كانت غائبة عنا
فاستحضرنا صورها وتلك الصور هي معلومنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا ولو
كانت هي أيضا حاضرة لنا كحضور آلاتنا وما فيها لما احتجنا في إدراكها
إلى صورة.

فإذن ثبت وتحقق أن النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور
المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي مختلف عليها لكونها نورا
لذاتها ولها ضرب من التأثير في هذه الأمور فالنور المجرد الواجبي وهو في
أعلى مرتبة شدة النورية- وله إضافة الإبداع إلى ما سواه الذي هو أعلى
ضروب التأثير والإيجاد وله السلطنة العظمى والقهر الأتم لا جرم يعلم ذاته
ويعلم ما سواه من العقول والأجرام وقواها وما يتمثل لها أو ينطبع فيها بمجرد
إضافة المبدئية فكما أن علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالأشياء لا
يزيد على إضافته إلى الأشياء.

و أيضا قد سبق أن كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له وإذا تحقق شيء منه في معلولة فتحققه له أولى وكلما هو أولى فهو واجب له بالضرورة وإذا صح العلم الإشراقي للنفس ففي واجب الوجود أولى فيدرك ذاته لا بأمر زائد ويدرك ما سواه بمجرد إضافة الإشراق إليها ولو كان مدركا لذاته بنور الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٥٣ زائد لكان ذاته أنور من ذاته ولو كان مدركا للأشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات.

قال ومما يدل على أن هذا القدر كاف في العلم أن الأبصار إنما هو بمجرد إضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر «١» عند عدم الحجاب فإن من لم يكن الرؤية عنده - بانطباع أشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأن الأبصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به إضافة إشراقية للنفس إليه لا غير فإن إضافة تعالى لكل ظاهر أبصار وإدراك وتعدد الإضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجدد لها يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه - ف لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسألة وتبعه العلامة الطوسي ره وغيره وحكم بصحتها كل من أتى بعده فإن العلامة الطوسي شارح كتاب الإشارات لما رأى في إثبات الصور لذاته تعالى ورود كثير من الإشكالات ولم يقدر على حلها والتقصي عنها حاول طريقة أخرى لتصحيح مسألة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في إدراكه لما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها «٢» فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فأنت تعقلها بذاتها لا بصورة أخرى لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية - فإذا كان حالك مع ما يصدر

عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه
لذاته من غير مداخله غيره فيه وليس من شرط كل ما يعقل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٤

أن يكون المدرك محلا للصورة المعقولة فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست
بمحل لها بل كونك محلا لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك
إياها فإن حصلت هي لك على جهة أخرى سوى الحلول فيك لعقلتها من غير
حلول فيك فإن المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن
يحل فيه «١» فهو عاقل إياها بأنفسها بلا حلولها فيه
فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم
أن الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله
لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الأول وبين تعقل
الواجب له إذ عقله لذاته علة عقله لمعلوله الأول كما أن ذاته علة ذات
المعلول الأول فإذا حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين - فإن
وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورة
تحل في ذات الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت أن كل مجرد يعقل
ذاته وغيره من المجردات «٢» فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست
بمعلومات لها بحصول
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٥
صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود أيضا ولا موجود إلا وهو معلول
للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما هي
عليه حاصلة فيه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٦

و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل بأعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه
«١» فإن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض من غير

التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالأشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الإضافة الحضورية غير مستقيم «٣» لأن مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة واحدة لا يمكن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٨

أن يكون بعض أفرادها إضافة وبعضها صورة إذ كل مورد قسمة ليس انقسامه إلى الأفراد إلا بقيود متخالفة تضم إليه ويحصل منه مع كل ضمنية قسم واحد فال مورد مشترك بين الأقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لأمر بين الإضافة وغيرها لأنها غير مستقلة المعنى وهذا مما يظهر بأدنى تأمل و الثالث أن العلم كما بين في موضعه «١» إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس

و ليس من العلم شيء خارج عن هذه الأقسام ويلزم على مذهبه أما كون الباري والمجردات العقلية في إدراكها للأجسام والصور الخارجية وكذا في إدراكها للمثل الإدراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة «٢» وإما أن يوجد قسم من العلم خارجا عن الأقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بأن العلم مطلقا هـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٩

بالصور في إدراك الباري أو المفارق للخارجيات والجزئيات فإن هذا التقسيم للعلم إنما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فإن هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وإن لم يذكر «١» فإن إدراك هذه الأمور المادية عن كل مدرك إنما هو بتبعية صورها الإدراكية مطلقا على ما ذهبنا إليه «٢» وإدراك المفارق إياها بتبعية الصور المعقولة فإن لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة إدراكية ذات حياة وتعقل ولتلك الصورة أيضا صورة عقلية وهي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات وما دونها أيضا معقولة له لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فإنه نافع جدا «٣».

و الرابع أن الإضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفين

«٤» فيلزم الحاجة له في أشرف صفاته إلى مخلوقاته.
الخامس أنا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان
أن شيئاً من الأجسام الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن أن يكون
م_____دركا بال_____ذات «٥»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٠
و ليس لها أيضا حضور جمعي عند شي ء إلا بأمثلتها الحسية أو العقلية
ولأجل ذلك كان إدراكها عند الحكماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها فكيف
ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ره «١» ومن وافقهما إلى الاكتفاء
بغير الصور الإدراكية في إدراك هذه الأكوان المادية.
و السادس أن قوله ومن لم يكن الأبصار عنده بانطباع أشباح المقادير في
الجليدي_____ة

و لا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بأن الأبصار بمجرد مقابلة
المستتير للعضو الباصر منظور فيه إذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم
أنما هو غير وهو ما ذهبنا إليه وقررناه بأن النفس أصبحت عند تلك المقابلة
مختزعة للصور المبصرة في غير هذا العالم نسبتها إلى النفس بالقيام
الاتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن
ذلك علوا كبيرا.

السابع أنه ذهب إلى أن التخيل ليس بحصول الصور الخيالية في شي
ء م_____أج_____زاء ال_____دماغ
بل بمطالعة النفس لما في عالم المثال والتي هناك من الصور ليس شي ء
منها عنده من معلولات النفس حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها «٢»
فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من أن إدراك الشي ء لذاته بكونه نورا
وإدراكه لغيره بكونه قاهرا عليه ومراده من القهر ليس إلا العلية بنحو فلا قهر
لما ليس بعلّة ولا قهر على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته في إدراك النفس
للخيالي_____ات.

و الثامن أنه يلزم عليه أن لا يعلم الباري جل ذكره شيئا مما سواه
ف_____ي مرتبة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦١
ذاته «١» لا على وجه التفصيل ولا على وجه الإجمال لأن العلم الإجمالي
له بالأشياء باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيف القول به واللازم
باطل وكيف يجوز «٢» صاحب بصيرة أن الذي أوجد الأشياء واقتضاها
بذاته لا يكون فيه علم بها مع أن الحكماء قد أثبتوا للطبائع المحركة للمواد
غايات ذاتية في أفاعيلها والعلة الغائية متأخرة عن الفعل وجودا متقدمة عليه
قصدا فيلزمهم القول بضرب من الإدراك فيها لغايات أفاعيلها فما ظنك بمبدع
الكل هل جاز أن يوجد الأشياء جزافا فهذه وجوه من القدر في هذا الرأي.
و أما تحاشيه وتحاشي من تبعه من القول بالصور الإلهية لظنهم أنه يلزم
حلول الأشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت أن ذلك غير
لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها كانت غيره تعالى وكانت
أعراضا حالة فيه وأما إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من
حيث التعيين والتقيد - فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد
متفاوت الوجود بالكمال والنقص - والبطون والظهور ونفس الأمر «٣» عند
التحقيق عبارة عن هذا العلم الإلهي الحاوي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٢

لصور الأشياء كلها كليها وجزئها قديمها وحادثها فإنه يصدق عليه
أنه وجود الأشياء على ما هي عليها فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي
الحاوي لكل شيء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا
عقليا فكذاك لها وجود إلهي عند العرفاء وهذا الوجود أولى بأن يكون عبارة
عن نفس الأمر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذي
حكم عليه أنه محال عبارة عن انفكاك الشئئية عن الوجود مطلقا لا انفكاكها
عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة

إيضاح لهذا المطلب.
 فإن قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الإلهية
 تابعاً للأشياء.
 قلنا هذا العلم الإلهي لكونه كالقدرة والإرادة ونظائرها من الصفات الإضافية
 الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٦٣
 أي من الحقائق المضافة إلى الأشياء فله اعتباران أحدهما اعتبار عدم
 مغاييرته «١» للذات الأحدية وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة
 لشيء بل الأشياء تابعة له إذ به صدرت وجودات الأشياء في الخارج ولهذا
 الجهة قيل علمه تعالى فعلي وثانيهما اعتبار إضافته إلى الأشياء وهو بهذا
 الاعتبار تابع للأشياء متكرر بتكررها وسنشرح القول في تحقيق هذا المقام عند
 بيان كيفية علمه بالأشياء على طريقة أصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد
 جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تابعاً
 للمعلوم أو المعلوم تابعاً له الأليق بذكره أن يكون هناك من هاهنا
 الفصل (١٢) في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ومخ القول في علمه
 تعالى السابق على كل شيء
 حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه
 غيرها كما بيناه

و هذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب

المشار إليه بقوله تعالى وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ «٢»
 فالمفاتيح هي الصور التفصيلية «٣» والغيب هو
 الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٦٤
 مرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل والمقصود في هذا الفصل
 بيان شهوده تعالى للأشياء كلها في هذه المرتبة الأحدية التي هي غيب كل
 غيب وأبسط من كل بسط.
 وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين

المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا لنوع جنسا لفصله والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما «١» ولا بأن يكون عارضا لازما له إذ المبدأ الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور أن الجنس عرض أو عرضي للفصل - ليس المراد منه عارض الوجود كالمضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض أن المعنى الجنسي ليس - داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي إذ لا ماهية له والسر في ذلك أن كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجي «٢» والوجود لا حد له ولا ماهية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٦

فاتصاف ذلك النحو من الوجود أي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث إن للمعروض وجودا وللعارض وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقاقي وهو الصورة النوعية في الخارج مضمن فيه المعنى الجنسي بل إنما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل أي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود أن المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الأخير للإنسان وهو الناطق - بل النفس الإنسانية من حيث إن مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي - ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الإنساني - وبعض هذه المفاهيم موجود بغير هذا الوجود في نوع آخر غير الإنسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد آخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر إلى الحساس وطائفة أخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد آخر في النبات وطائفة أخرى في الجماد

وبعضها كالجوهر القابل للأبعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الأبعاد يوجد في الجسم المقداري الجوهري وأما مفهوم الجوهر فقد فهو بإزاء وجود الهيولى فعلم من هذا أن الأشياء الكثيرة المتكثرة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٧

الوجود توجـد بوجـد وادـد

الأصل الثاني أنه كلما كان الموجود أقوى وجوداً وأتم تحصلاً كان مع بساطته أكثر

حيطة بالمعاني «١» وأجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في سائر الأشياء غيره كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة إلى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة- إلى أن تبلغ مترقية إلى صورة أخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية- لاشتغالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الأفاعيل بأجمعها مع أحاديثها

الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود و صدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجي عن ماهيته وحده- فوجود الإنسان مثلاً ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وإن اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وإن اشتمل على حده ومعناه وهكذا- ولا تظن أنه كما يوجد في الإنسان فصل «٢» كمالي زائد على الحيوانية المطلقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٨

فكذلك يلزم أن يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك أن يكون الفصول فيما وراء الإنسان أمورا عدمية إذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسي وفعليته مانعاً

من قبول الموضوع لكمال آخر وجودي إذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد أخذه لا بشرط شي ء حتى يكون جنسا وأخذه بشرط لا شي ء حتى يصير نوعا كما ذكروه وإن كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة أحكام المعاني والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على أحكام الوجودات وأنحائها من الشدة والضعف فقد يكون لأمر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك بوجوده في وجود آخر والانتقال من وجوده إلى وجود ما هو أكمل وأقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالأشجار - يكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر وقوة أخرى كمبدأ الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود اللطف والمواد الحيوانية - فإنه صالح لأن ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر أن الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الأشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة إلى الإنسان وكل جنس بالنسبة إلى نوع تحته من الأجناس والأنواع المترتبة فظهر وتبين مما قرناه أنه يجوز أن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٦٩ يكون تمام حقيقة شي ء بعض حقيقة شي ء آخر. الأصل الرابع أن كلما تحقق شي ء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات

فلا بد أن يوجد أصل ذلك الكمال في علته على وجه أعلى وأكمل - وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات - المسمى بأثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فإن الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة إلى علته الموجدة وهكذا إلى علة

العلل - ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقائص والأعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها. فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفيض «١» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٠ لجميع الحقائق والماهيات فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحدثه كل الأشياء «١» ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أن البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء وإن أردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك فإن لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت أن علمه تعالى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧١ بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمال التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الإلهي والمجلي الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة. فإن قلت فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهية فلا يكون وجوداً بحتاً وقد تقرر بالبرهان أنه تعالى وجود بحت بلا ماهية لأن كل ذي ماهية معلول.

قلت قد سبقتنا الإشارة إلى دفع هذا الإيراد بأن المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيرة «١» وذلك لقصور وجودها عن الحیطة التامة والمراد من كون الشيء ذا ماهية أو كونه ذا وجود زائد على ماهيته - هو كون الشيء بحد يفتقر في اتصافه بوجوده

إلى شيء آخر ولا يكون أيضا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق إمكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة انفكت الماهية عن وجودها الخاص بها وما من ممكن إلا وفي نفس الأمر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به في تلك المرتبة- فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته. و أما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا له ماهية محدودة بحد خاص فاقد لأشياء كثيرة ولا أيضا يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا أنه ليس يوجد له ماهية أخرى غير الوجود وتأكدته فجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود إذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال كل مرتبة منها غير متناه في عدة الآثار والأفعال فلا يخلو عنه أرض ولا سماء ولا بحر ولا بحر ولا عرش الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٧٢ و لا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بإزائها جهة وبإزاء الوجود جهة أخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا ماهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب أن يكون غير متناهي الشدة ويجب أن يكون كل الأشياء ألا إلى الله تَصِيرُ الْأُمُورُ

إيضاح تفرعي

فعلمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير أن يصير وجودا لكل من تلك المعاني ولا لشيء منها «١» كما أشرنا إليه في الأصول بل كان مظهرا لكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى لماهية من الماهيات وبين كونه وجودا لها إذ وجود كل ماهية هو ما يخص بها ويميزها عن غيرها- كما مر في مثال الإنسان أعني الصورة الإنسانية

النفسية واشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من ماهيات الأنواع من غير أن يصير تلك الماهيات متصفة بهذا الوجود- على النحو الذي توجد في الخارج بل بأن يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لأحكامها.

مثال آخر

أن مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات والحرارات أنواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فإنّ يتحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية بحسب إدراك الوهم أنواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد وله في كل حد نوع آخر من جنسه والأنواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة مع أنه ليس هاهنا إلا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول أيضا ينتهي الحركة الاشتدادية فيه إلى مرتبة كاملة تشتمل على المراتب الضعيفة منه كما أن كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي أقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلا- سواء حصل بالاشتداد أم حدث ابتداء يشتمل على ماهية السوادات الضعيفة التي هي دونها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٣

مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما أشبهه أن الوجود المختص بشيء غير الوجود الذي يظهر فيه أو يصدق عليه ذلك فتلك الأنواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتغال الحقيقة الإنسانية على كثير من الماهيات وليس هذا من باب كون الشيء موجوداً بالقوة كما توهم فإن تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه أعلى وأتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشيء بالقوة هو أن لا يكون موجوداً بوجوده الخاص به - ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة لها إلى فاعله فكذلك حال المعلومات الإلهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الإلهي الأحدي.

يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة « ١ » وأما وجوب كون المعلول الأول واحدا لا متعددا بسيطا لا مركبا مع كون المبدأ الأعلى مصداقا - ومظهرا لماهيات الممكنات كلها فذلك لأجل أن تكثر العنوانات لا يقدح في أحدية ذات الموضوع فإن الحثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحثيات التي اختلافها بحسب الوجود لا التي تعددها واختلافها بحسب الآثار فمثال الأول كالاختلاف - في القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم والقدرة وكالعاقلية والمعلولية والوجود والتشخص والوحدة والوجود إلى غير ذلك من الحثيات التي يجوز أن يكون ذات واحدة من جهة واحدة والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٦

مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة أمر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه تخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود - لا من جهة أخرى يخالفه كالإمكان والتركيب والقصور والمعلولية والتأخر والعجز وغير ذلك فإن قلت فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا فيما يشتمل ذاته أو حده على الجنس والفصل كالحیوان والناطق في الإنسان وكاللون وقابض البصر في السواد قلت لأن الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع إلى اختلاف في أنحاء الوجودات فإن الحيوانية الطبيعة المطلقة قد توجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل أن يقترب معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف وقتا بنحو من أنحاء وجود الحيوانية يمتنع أن يكون حينئذ وبحسب ذلك الوجود ناطقا ثم إذا تحول من ذلك الوجود وانتقل إلى وجود آخر أقوى وأكمل يصير ناطقا باختلاف أحوال الوجود وأنحاء وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها والتعدد في قواها ومن هذا الوجه أثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية - وغيرها في النفس

أو من جهة تضاد الحيثيات وتقابلها.
و من الأمور الواجبة إدراكها
«١» وتحقيقها لمن أراد أن يكون رجلا عارفا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٧

بالحكمة الإلهية أن يعلم أن للموجودات مراتب في الوجودية وللوجود
نشأت متفاوتة بعضها أتم وأشرف وبعضها أنقص وأخس كالنشأة الإلهية
والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشأة أحكام ولوازم تتناسب تلك النشأة ويعلم
أيضا أن النشأة الوجودية كلما كانت أرفع وأقوى كانت الموجودات فيها إلى
الوحدة والجمعية أقرب وكلما كانت أنزل وأضعف كانت إلى التكثر والتفرقة
والتضاد أميل- فأكثر الماهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو أنزل
العوالم غير متضادة في العالم النفساني كالسواد والبياض والحرارة والبرودة
فإن كل طرفين من هذه الأطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير
مجتمعين في جسم واحد لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن
قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودان في خيال واحد وكذا المختلفات
في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة في
أثولوجيا إن الإنسان الحسي صنم للإنسان العقلي والإنسان العقلي روحاني
وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد- ولا
مواضع الأعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد انتهى فإذا كان
هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الإلهية في الجمعية والتأحد فجميع
الأشياء هناك واحد وهو كل الأشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف
حيثية.

و يؤيد هذا المطلب ما قاله فيه أيضا وأما العقل فإن الفضائل فيه جميعا
دائما لا حيننا موجودة وحيننا غير موجودة بل فيه أبدا وهي وإن كانت دائمة
فإنها فيه مستفادة من أجل أن العقل إنما يفيدنا من العلة الأولى وأما العلة
الأولى فإن الفضائل فيها بنوع أعلى لا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي

الفضائل كلها- غير أن الفضائل تتبع منها من غير أن تنقسم «١» ولا تتحـرك ولا تسـكن فـي مـكان مـا الحـكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٨

بل هي آنية تتبجس منها الآنيات والفضائل فإنها موجودة في كل الآنيات على نحو قوة الآنية «١» وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس والنفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية والأجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك أن المعلول كلما بعد عن العلة الأولى وكانت المتوسطات أكثر كان من العلة الأولى أقل قبولاً. و قال في موضع آخر منه الواحد المحض هو علة الأشياء كلها وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الأشياء وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الأشياء وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها فإن قال قائل كيف يمكن أن يكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلت لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها وذلك أنه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات.

قال وأقول وأختصر القول أنه لما لم يكن شيئاً من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه غير أنه وإن كانت الأشياء كلها إنما انبجست منه فإن الهوية الأولى أعني به هوية العقل هي التي انبجست منه أولاً بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه. و قال أيضاً إن في العقل الأول جميع الأشياء وذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة وإنما فعل الصورة وحالاتها معاً لا شيئاً بعد شيء بل كلها معاً وفي دفعة واحدة وذلك أنه أبدع الإنسان العقلي وفيه

جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته أولاً وبعضها آخر كما يكون في الإنسان الحسي لكنه أبدعها كلها معا في دفعة واحدة.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٩

و قال أيضا إن الأشياء الطبيعية «١» بعضها متعلق ببعض وإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علوا إلى أن يأتي الأجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالأشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلة الأولى والعلة الأولى بدء لجميع الأشياء ومنتهاه ومنه مبدؤها وإليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا. و قال إن الأشياء كلها من العقل والعقل هو الأشياء كلها فإذا كان العقل كانت الأشياء وإذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل «٢» وإنما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء وليس فيه صفة إلا وهي تفعل شيئا ممميا يليق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٠
بها وذلك أنه ليس في العقل شيء إلا وهو مطابق لكون شيء آخر انتهى فهذه العبارات صريحة في أن الواجب جل ذكره فيه جميع الأشياء كلها - على وجه لا يقدح في أحديته وأما قوله ليس هو في شيء من الأشياء فليس هو مما ينافي ما ادعيناه وصرح به في كلام هذا المعلم مرارا لأن المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الذي به يمتاز عن سائر الأشياء وهو وجوده الخاص به دون غيره والمثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الإلهي الذي هو تمام كل شيء ومبدؤه ومنتهاه - والشيء مع تمامه في شئنيته أولى به من نقصانه كما سبق ذكره كما أن ماهية الحيوان - كونها موجودة بالوجود الإنساني النطقي أولى في باب الحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الإنسان العقلي أولى بالإنسانية من الإنسان الحسي لكونه تمامه وكماله وكذلك الإنسان الإلهي أعني الإنسان المشهود في النشأة الإلهية وكذلك سائر الأشياء أولى بأنفسها هناك من أنفسها إذا لم يكن هناك

لأن ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما أن مطلق الوجود تمام كل ماهية من حيث هي ماهية.

فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شيء من الكتب إلى الآن إلا في هذا الكتاب فاعرف أيها المتأمل فيه قدره وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المنثورة فيه. و أما المنهج الثاني أعني منهج الصوفية الكاملين فهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه أن لوجوده أسماء وصفات هي لوازم ذاته- وليس المراد من الأسماء هاهنا هي ألفاظ العالم والقادر وغيرهما وإنما هي أسماء الأسماء في اصطلاحهم «١» ولا أيضا المراد بالصفات ما هي أعراض زائدة على الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٨١ الذات «١» بل المراد المفهومات الكلية كمعاني الماهيات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل الماهية أيضا «٢» كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الإنسان كذا أو عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكره في كتاب أثولوجيا من قوله في العقل يوجد صفات جميع الأشياء إنما المراد بها ما يشمل الماهيات ويقابل الوجودات فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالماهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كالفرق في تعاليم الحكماء «٣» بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار.

فنقول ما من موجود متأصل إلا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فإن المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الأمور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى أن المحمولات

الذاتية متكثرة والوجود واحد- وهي طبائع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى أيضا على من له بصيرة أن الوجود كلما كان أكمل وأشد كان فضائله الذاتية أكثر والمحمولات المحاكية عنها أوفر- إذ له بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هي مبدؤها لذاته فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٢

كان حكمه حكم الماهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستأنف فإذن لما كان ذاته مستجمع لجميع الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدأ كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة- فله بحسب كل فضيلة أو مبدئية فضيلة توجد في شيء آخر من مجعولاته محمول عقلي فلا يبعد أن يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات- فالذات المأخوذة مع كل منها «١» يقال لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض كما أنها موجودة بوجود الذات بالعرض- وكذا حكم ما يلزم الأسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي الأعيان الثابتة التي قالوا إنها ما شمت رائحة الوجود أبدا ومعنى قولهم هذا أنها ليست موجودة من حيث أنفسها ولا الوجود صفة عارضة لها ولا قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به «٢» ولا أيضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الأزل باللاجعل الواقع للوجود الأحدي كما أن الماهية ثابتة في الممكن بالاجعل المتعلق بوجوده- لا بماهيته لأنها غير مجعولة بالذات ولا أيضا لا مجعولة أي قديمة بالذات وليست أيضا تابعة للوجود بالحقيقة لأن معنى التبعية أن يكون للتابع وجود آخر وليست لها في ذاتها وجود بل إنما هي في نفسها هي لا غير فإذن تلك الأسماء والصفات «٣» و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٣
متعلقتهما كلها أعيان ثابتة فى الأزل بلا جعل وهي وإن لم تكن فى الأزل
موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجب وبهذا القدر
خرجت عن كونها معدومة فى الأزل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمته
المعتزلة كما مرت الإشارة إليه.

فإذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك
الأعيان «١» موجودة بوجود ذاته فكانت هي أيضا معقولة بعقل واحد هو
عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجودة
بوجود واحد إذ العقل والوجود هناك واحد فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء
كلها فى مرتبة ذاته قبل وجودها- فعلمه بالأشياء الممكنة علم فعلي سبب
لوجودها فى الخارج لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود
بعينه علم بالأشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها فى الخارج التي هي صور
عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي أخيرة المراتب
الوجودية فالحق بوجود واحد يعقلها أولا قبل إيجادها «٢» ويعقلها
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٤
ثانيا بعد إيجادها فبعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا «١» وبعين واحدة كأن
يراهما فى الأزل واحدة وبعد الأزل متكررة فهذا تقرير مذهبهم على الوجه
الصحيح- المطابق للقوانين الحكيمة البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه
من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم فى التعاليم البحثية والمناظرات
العلمية ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه
التعليم أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة- على أسلوب البراهين لاشتغالهم
بما هو أهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض
والإيرادات ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة
البرهان وان وقف دم المجاهد

ذكر وتصريح

قد مر في مباحث الصفات أن المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو وأن ذاته من حيث وجوده وهويته مما يفني الصفات والتعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا إشارة إليه ولا اسم ولا رسم - لأن هذه الأمور كلها طبائع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها ويقال لها مرتبة الأحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات التي هي أيضا بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الإلهية والواحدية فجاءت الكثرة كم شئت إذ في هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات وتتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الإرادة فيتكثر الصفات ويتكثرها يتكثر الأسماء ويتكثر مظاهرها ويتميز الحقائق الإلهية الموجودة بوجود واحد إلهي بعضها عن بعض بالماهية كما يتميز الصور العقلية والحقائق الأفلاطونية التي هي بإزائها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود - فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الأحدية مقام جمع الجمع وهاهنا مقام الفرق وإذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلى مرتبة الصور النفسانية صارت إلى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال إلى أن يصل إلى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفساد وبقاؤها عين التجدد والانقضاء

والانقضاء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٥
اتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد وعين قوة الكثرة كالمقدار.

و بالجملة الحقائق المتأصلة كالإنسان والفرس والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والأرض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الأنواع - لكل منها أنحاء من الكون «١» ودرجات ومقامات في الوجود ونشأت في الكمال - كلما هو أرفع وأشرف كان الوجود فيه أقدم ووحدته أقوى وإحاطته بما سواه أكثر وجمعيته أشد ونوريته أظهر وآثاره أوفر حتى يبلغ إلى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الإمكان ففي ذلك المقام

وقع التصالح بين المتفاسدات والتعائق بين المتضادات والتأحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي ص: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل

و إنما قال وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لأن دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هناك وإنما يلائم دعوى الوقتية.

تتبيـه تعليمه

و مما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي وبعضها إلهي أنه لا شك أن العلم بمعنى الصورة «٢» الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد تكون جوهرًا نفسانيًا كعلم النفس بذاتها وقد تكون جوهرًا عقليًا كعلم العقل بذاته وقد لا تكون جوهرًا ولا عرضًا بل أمرًا خارجًا عنهما وهو واجب الوجود كما في علم الله بذاته وبالأشياء وكذلك القدرة قد تكون عرضًا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد تكون جوهرًا كما في العقول فإن القدرة فيها هي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٦

وجودها وإن لم تكن عين ماهياتها إذ ليست ماهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرًا وقد تكون واجبة كقدرة الله تعالى على كل شيء ء فإذا تحقق عندك أن ماهية واحدة كالعلم والقدرة ونظائرها ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها أقوى وأشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود إلى العرضية والواجبية ففس على هذا جميع الحقائق الوجودية- فإن للإنسان مثلاً وجوداً عرضياً كوجود ماهيته في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر وله أيضاً وجود جوهري نفساني مع أعضاء نفسانية- كما في عالم الآخرة على ما سنبينه في مباحث المعاد الجسماني إن شاء الله تعالى

وله وجود عقلي كما أثبتته أفلاطن وقد أوضحنا سبيله وله أيضا وجود إلهي وهو ما في علم الله تعالى وكذا غيره من الحقائق. ومن هاهنا أيضا ظهر فساد ما اشتهر من المشائين و صرح به بعض أتباعهم كبهمنيار في تحصيله من أن الصور العلمية الحاصلة له أعراض حالة في ذاته- فكان الإنسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء والأرض والكواكب والعناصر والمواليد أعراض ولا شك أن وجود الأعراض أخس مراتب الوجود وأنزله والإنسان العرضي أخس الأناس وكذا الحيوان العرضي أنزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل أن يكون ذاته موضوعا ومحلا لهذه الأشياء على أخس أنحائها في الوجود وأنزل مراتبها في الكون ولا شك أن مجاور الشيء العالي الشريف يجب أن يكون مناسبا له في العلو والشرف فما أبعد هؤلاء في هذه المسألة عن إصابة الحق ودرك الصـ

نقل كلام لتأييد د مرام
قال العارف المحقق محيي الدين العربي في الباب السابع والسبعين وثلاثمائة من الفتوحات المكية اعلم أيديك الله إنه من المحال أن يكون في المعلومات أمر لا يكون له حكم «١» ذلك الحكم ما هو عين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٧

ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الأمر في عينه لا يكون واحدا للكثرة- فما ثم إلا مركب أدنى نسبة التركيب إليه أن يكون عينه وما يحكم به على عينه- فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم أن التركيب الذاتي «١» الواجب للمركب- الواجب الوجود لذاته لا يقدر فيه القدر الذي يتوهمه النظائر فإن ذلك في التركيب الإمكانية في الممكنات بالنظر إلى اختلاف التركيبات الإمكانية «٢» فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا «٣» بخلاف الأمر الذي يستحقه الشيء لنفسه كما تقول في الشيء- الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الأشكال أن ذلك لا بد له

من مخصص غير ذات القابل «٤» والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قط على أنه لا يحكم عليه بأمر فغاية من غاص في النظر العقلي واشتهر من العلماء أنه عقل صرف لا حظ له في الإيمان أنه حكم عليه بأنه علة فما خلص توحيده له في ذاته حين حكم عليه بالعلية وأما غيرهم من النظائر فحكموا عليه بالنسب «٥» وإن ثم أمرا يسمى بالعالمية والقادرية بهما حكم عليه بأنه عالم قادر وأما غير الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٨٨

هؤلاء من النظائر فحكموا عليه بأن له صفات زائدة «١» تسمى حياة وعلمًا وقدرة- وإرادة وكلامًا وسمعا وبصرا بها يقال إنه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الأسماء من حيث معانيها أعني الأسماء الإلهية تتدرج تحت هذه الصفات الأزلية انتهى كلامه والغرض من نقله أن هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة أن التركيب في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي أحدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الأولي اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعي إذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله فإن ذلك في التركيب الإمكانى إشارة إلى ما حققناه آنفا من أن الأشياء الموجودة بالوجود الواجبى من غير تركيب في الوجود قد يكون إذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الإمكانى اقتضت تركيبا خارجيا أو عقليا كما فى الجـنس والفصل و قال فى موضوع آخر فى معنى قوله تعالى وآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ إن الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها ويراهها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجى فتكون عن أمره فما عند الله إجمال كما أنه ليس في أعيان الممكنات إجمال «٢» بل الأمر كله في الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٨٩

نفسه وفي علم الله مفصل وإنما وقع الإجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر فمن كشف التفصيل في عين الإجمال علما أو عينا أو حقا فذلك الذي أعطاه الحكمة وفصل الخطاب وليس إلا الأنبياء والرسل والورثة خاصة وأما الفلاسفة فإن الحكمة عندهم عارية فإنهم لا يعلمون التفصيل في عين الإجمال انتهت عبارته.

أقول يظهر من كلامه أن معرفة الإنسان أن الواجب بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقائق الممكنات أمر عظيم لا يعرفه إلا الكمل الراسخون في العلم - الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله ولا يبعد « ١ » أن يكون قوله تعالى كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ إشارة إلى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ فالحكمة للآيات يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتابا لاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها الإمكانى الافتراقى وإنما سمي الكتاب كتابا لضم حروفه وكلماته بعضها إلى بعض مأخوذا من كتيبة الجيش وهي الطائفة من الجيش مجتمعة ولأجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا وفرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط والعلم الإجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب - وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني المنتقل من صورة إلى أخرى. و اعلم أن سائر الكتب النازلة على الأنبياء ع ليست تسمى قرآنا الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٠ كما ليست تسمى كلام الله لأجل هذه الدقيقة فإن علومهم مأخوذة من صحائف الملكوت السماوية حسب مقاماتهم في تلك الطبقات وأما الرسول الخاتم ع فعلمه في بعض الأوقات كان مأخوذا من الله في مقام لي مع الله بلا واسطة جبرئيل ع- ولا غيره من ملك مقرب والله أعلم الفصل (١٣) فى مراتب علمه بالأشياء

«٢» فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٣

السمائي على الوجه الجزئي « ١ » مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستتدة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعينة وأمكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء. و أما اللوح والقلم

فبيان القول فيهما أن الباري جلت كبرياؤه أول ما برز من ذاته ونشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء بعد الأول تعالى ونشأ بتوسطه جواهر أخرى قدسية مترتبة في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها في القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها في الوجود - وضعف نوريتها موجودات نفسانية وأخرى طبيعية وهي النفوس السماوية والأجرام الفلكية وما معها من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة وأما تلك الجواهر والأنوار القاهرة فهي مقدسة عن الزمان - منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كأنها موجودة واحدة والحق أنها واحدة كثيرة « ٢ » كما قررناه في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله تعالى - « ٣ » ن والقلم وما يسطرون وأتي بصيغة جمع العقلاء مع وحدته إشارة إلى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٩٤ وحدته الجمعي وقوله تعالى اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله تعالى قل الروح من أمر ربي وقوله تعالى وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وكالأمر في قوله تعالى وما أمروا إلا واحدة وكالكلمة « ١ » كما مر وقد يعبر عنها بألفاظ متعددة كالكمالات في قوله ع: أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذراً

و كالمفاتيح في قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو وكالخزائن في قوله تعالى وإن من شيء إلا عندنا خزائنه فهي تسمى بأسماء مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات - ناقشة

في قوالب النفوس والأجرام على وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم - كما أنها باعتبار تأثيرها في ما تحتها تأثير الكلام الأمري الإعلامي في المخاطب تسمى بالأمر وهي أنوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها بتأثير الله تعالى - كما أن ذواتها موجودة بوجوده لفنائها في التوحيد وكذلك حكم تأثيراتها - فقاهريتها التي تأثيرها ظل لقاهريته تعالى كما أن نوريتها التي لا تزيد على ذواتها - لمعة من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان في الخارج مع كونها كما علمت معرة عن الزمان والمكان وقد أشار إليه بقوله تعالى أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وكما تفيض منها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحق سبحانه فكذلك تفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصاناتها - فبهذا الاعتبار أو باعتبار أنها تجبرها على كمالاتها والتوجه إليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت وهي صورة صفة جبارية الله وهي قضاء الله وأمره و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٥ كلام الله وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده وأعينه النازرة في قوله تعالى واصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الإلهي وحيثيات

و أما اللوح المحفوظ

فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصى - إذ كلما جرى في العالم أو سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية فإنها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الأجسام وسنعيد ذكره عند البحث عن المبادي والغايات فكما ينتسخ بالقلم في اللوح الحسي النقوش الحسية كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعلها وأسبابها على وجه كلي فتلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم والإنسان الكبير عند الصوفية وكونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام في خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلي أو باعتبار اتحادها

بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانية لما علمت من طريقتنا أنه كلما تعلقت بالأجرام الطبيعية من النفوس والطبائع والقوى فهي متجددة الوجود حادثة غير باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود التكويني ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة بأشكال وهيئات مقدرة مقارنة لأوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور لجزئيتها وشخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض في التعينات والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فإنها مضبوطة مستمرة على نسق واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هي ألواح قدرية فيها المحو والإثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال وكل منهما كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين إلا أن الأول لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بأم الكتاب والثاني كتاب المحو والإثبات على ما قال تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ وأما وجود هذه الأكوان المادية في موادها الهيولانية الظلمانية المشار إليه بقوله - وما نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أي بواسطة صورها القدرية المعلومة لأجل ارتسامها في القوى الإدراكية فهل هي

أيضا من مراتب العلم كما يظن أم لا فالحق أن ذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٩٦ ظن فاسد ووهم باطل فإن هذا الوجود ليس وجودا إدراكيا كما أقمنا البرهان عليه ومرت الإشارة إليه في مواضع من هذا الكتاب فما أسخف قول من حكم بأن وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية أخيرة مراتب علمه تعالى وسمي المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكأنه سهى ونسي ما قرأه في الكتب الحكمية أن كل علم وإدراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالأعدام والظلمات وهي متبدلة الذات في كل آن نعم لو قيل إنها معلومة بالعرض - بواسطة الصور الإدراكية المطابقة لها لكان موجهها فلا بد في إدراكها من وجود صور أخرى متعلقة بها

ضرباً من التعالق الاتحادي.
تكميل

فهذه العوالم العالية كتب إلهية وصحف ربانية كتبها أولاً يد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ أرقاما عقلية لا يمسه ولا يدرك أسرارها إلا أهل الطهارة والتقديس عن الحجب الظلمانية والكثائف الجسمانية كما قال تعالى في وصف القرآن - إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ثم كتبها كرام الكاتبين في صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ وهذه الكتب المذكورة إنما هي أصول الكتب الإلهية وأما فروعها فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لأنه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة « ١ » كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية أعني القوة الخيالية - كتاب المحو والإثبات وقد أشار إلى ذلك أمير المؤمنين ع في قول

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٧
و أنت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المضممر
و اعلم أن النفس الإنسانية إذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت
بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشأتها إلى أن تصل بالعالم العلوي صارت كتابا
علويا إلهيا - كما أشير إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ الْآيَةِ وَإِذَا
ضَلَّتْ عَنْ الطَّرِيقِ وَاتَّبَعْتَ الْهَوَى وَالْجَهَالَاتِ وَاحْتَرَقَتْ بِنَارِ الشَّهَوَاتِ صَارَتْ
بقوته الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بأنواع الكذب والمغالطة والبهتان وكل
كتاب هذا شأنه من حقه أن يطرح في النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية
أن تقع في نار السعير - كما أشار إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي
سَجِّينٍ وكما أن القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات « ١ » وهي كتابها
وصحيفة أعمالها تحترق بنار الطبيعة في هذا العالم فإن الطبيعة المستولية

على الأجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للإحالة والإذابة والهضم عند أهل البصيرة نار محرقة تذيب الأجسام وتحللها بالتلطيف والتصعيد إلى القوى والأرواح كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات بالإحالة والإذابة والتبديل فكذلك نار الآخرة توقد في القلوب القاسية والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فإن هذه كلها عند أهل الكشف الأخروي ويقال له كشف الصور نيرانات وشعلات كامنة الآن تعلقت بنفوس الأشقياء والفجار محرقة لها معذبة إياها ماحية لما يرتسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والآراء المذمومة فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب أن يحمل كون

كتـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٨

النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الأمثال قال الله تعالى وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ فإياك يا أبا الحقيقة وسألك طريق الحق أن تفهم من قلم الله ولوحه ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذا من القصب أو الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب أو زمرد قياسا على قلم الآدمي ولوحه بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابه قلمهم ولوحهم وكتابتهم على أنك لو نظرت في مدلولات هذه الألفاظ وجردتها عن الزوائد غير الداخلة في أصل مفهومها وروح معناها وجدت أن هذه الخصوصيات ككونها قسبا أو خشبا أو مدادا خارجة عن أصل ماهيتها وروح حقيقتها فإن معنى الكتابة تصوير الحقائق على أية صورة كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كانت جسما محسوسا أو جسما غير محسوس كما إذا رأيت في المنام أنك تكتب على لوح أو كان غير جسم كروح أو نفس فإذا علمت هذا فحمل هذه الأمور على ما يناسب الإلهية أولى - من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع

الهـ ————— دى ولا تتبـ ————— ع الهـ ————— وى.
تمثيل

أن الفطرة الإنسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن -
مشملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب وذلك لأن للأفعال
الصادرة عن الإنسان من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها
إلى مظاهر شهاداتها أربع مراتب لكونها أولا في مكمن عقله البسيط الذي هو
غيب غيوبه في غاية الخفاء كأنها غير مشعور بها ثم تنزل إلى حيز قلبه
ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر وإخطارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة
تحصل للإنسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للأمر الجزئي
المنبعث عنه العزم على الفعل ثم تنزل إلى مخزن خياله متشخصة جزئية
وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها إلى تلك
الكبريات رأي جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم تتحرك أعضاؤه عند
إرادة إظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من
الصور والأعراض فالمرتبة الأولى بمثابة العلم الإجمالي والثانية بمثابة صورة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٩٩

القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة
الصور في السماء ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في
المواد العنصرية- ولا شك أن نزول الأول لا يكون إلا بإرادة كلية وعلم كلي
ونزول الثاني بإرادة جزئية وعلم جزئي ينضم إلى الإرادة الكلية فينبعث بحسب
الملائمة والمنافرة رأي جزئي يستلزم عزمًا داعيًا لإظهار الفعل فيتحرك
الأعضاء والأدوات فيحدث الفعل - وحركة الأعضاء بواسطة أعصابها بمنزلة
حركة السماء وسلطان العقل الإنساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في
العرش وظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري- كظهور النفس الكلية في
فلك الشمس إذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الإنسان «١» كما
أن العرش بمنزلة الدماغ والله بكل شيء محيط وهذه المراتب الأربع ثلاث

منها علمية وهي الثلاث الأول لأن وجودها وجود صوري وأما المرتبة الأخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما أن وجودها أيضا بتبعية ما هو معلوم بالذات وقد مرت الإشارة إليه فاحتفظ به. ختم فيه زيادة كشف وتوضيح-
اعلم

أنه ورد في الحديث: أن الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة- لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه «٢» كلما انتهى إليه بصره وإنما وقفاً مع الإحراق
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٠

و القهر لأن المراد بهذه الحجب هاهنا هي المعلومات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك أن المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فإذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجود في مرتبة المعلول القريب لبطلت ذاته واضمحت هويته فإذا أراد أحد أن ينظر إلى وجهه الكريم لا من جهة هذه الحجب أو قبل أن تبدل ذاته من نشأة إلى نشأة أخرى وهكذا إلى أن قطع الحجب كلها أو بعضها وصارت في مرتبة الحجاب الأول أو قريبا منه لكان حاله كما وقع لجبل موسى ع ولهذا قال جبرئيل حين سأله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم- لو دنوت أنملة لأحترقت. واعلم أن المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المترتبة في الوجود المتفاوتة في النورية وهي مع ذلك أنوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لأنها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبائع وهي المرادة من الحجب الظلمانية لأنها زمانية وكلما هو زمني فللعدم دخول في نحو وجوده وليست نوريته خالصة عن الظلمة- لكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وأنما أوجدها الله مع أن ذاته في غاية التمام- والنورية غنيا عن العالمين تكميلا لوجود لوازم الأسماء والصفات أعني أعيان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠١

تعالى- وما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وما بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب بعلم موجدته فعلم نفسه من حيث علم موجدته كما علم غيـهـره من حيث علم نفسه علم نفسه و هذا قوله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

و هو عرش الله الأعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كما مر النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الإدراكية أوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية وفي العالم وهي من الملائكة الكرام ورسـل الله إلى الخلق بخلاف الطبقة الأولى فإنها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل إلى عالم الإمكان لما علمت أن عالم الإمكان منحصر عندنا في عالم الخلق دون الأمر وهي المشار إليها بقوله تعالى وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وهي موضع تنزيل الكتب وهي أول كتاب سطره العقل أرقاما تفصيلية وحروفا زمانية فأمر الله القلم أن يجري على هذا اللوح- جريا إلى يوم القيامة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لإلقاء القلم وهو العقل إليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الإجمال لأن النفس محل التفصيل لأنـهـا زمانية.

و ذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الأمثلة أن لهذا القلم ثلاثمائة وستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلاثمائة وستون وجها من حيث ما هو روح وثلاثمائة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلاثمائة وستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحياة وعين الحيوان تستمد هذه الأنهار من ثلاثمائة وستين بحرا من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٣

بحار العلوم «١» وهي إجمال كلمات الله التي لا تتفد كما جاء المثل منها في القرآن وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامَ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه هو أيضا قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الإدراكية لوح وقلم

باعتبارين فتولدت الأفلام والألواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين أحدهما وهو القلم بمنزلة آدم والآخر وهو اللوح بمنزلة حوا تولد الأولاد البنين والبنات منهما وكان القلم الأعلى واهب الأرواح فيها وهو فيض ذاتي له وإرادي لله كما أن صدور الفعل عنا بالإرادة إرادي لنا وذاتي لإرادتنا ولهذه النفس نسبتان نسبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ونسبة ظلمانية وهي مما يلي الهيولى - فبتلك الرابطة تأخذ من العقل صورا عقلية ثابتة وبهذه الرابطة ترسم

في الهيولى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٤

صورا طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها خضراء لامتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب الزمردة ثم أنشأ الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني واستوى عليه باسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستواءين السابقين اللاتقين بذاته وصفاته وهو بحركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية إلى الله تعالى ووجدتها كل آن منه تعالى شيئا غير ما وجدته في آن آخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدبر وهو أفضل الأشكال وحركته أسرع الحركات - وبهذه الحركة يتحرك الأفلاك «١» كلها اقتداء بها ولكل منها حركة خاصة من محرك نفساني خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا إليه طاعة لله تعالى هو الذي أدار رحاها وبِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا وإليه منتهاها وهذا الفلك الكلي للطافته كأنه حد مشترك بين عالم الصور الإدراكية وهو عالم النفوس وعالم الآخرة وبين عالم الأجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا فهو أرض الآخرة وسماها الدنيا وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وأرض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكروسي «٢» كما ورد عن النبي ص: أرض الجنة الكروسي وسقفها عرش الرحمن و لعل المراد من الكروسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٥

الفلك الأقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال - وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجمله كلما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن أبواب السماوات وكل من دخل الجنة أو عرج إلى الله لا بد أن يلج ملكوت السماوات وينفذ من أقطارها حتى ينتهي إلى سدره المنتهى ويخرج من بابها إلى ذلك العالم. واعلم أن الكلمات النازلة من الحق تنزل إلى هذا المنتهى أحدية غير منقسمة - فتتقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية إلى الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسي موضع القدمين المتدليين أحدهما إلى عالم الجنان وهي المشار إليها بقوله تعالى أَنَّهُ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَالْأُخْرَى قَدَمُ الْجِبَارِ الْمَشَارِ إِلَيْهَا بقوله ص: حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني يا رب فأحدى القدمين تعطي ثبوت أهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والأخرى تعطي ثبوت أهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت وإلى هذا المنتهى ينتهي صحائف أعمال بني آدم وأما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه وينتهي إلى الله كما قال تعالى - إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُ

ثم اعلم أن الله أنشأ الأفلاك الباقية بعضها فوق بعض إلى العناصر ورتبها ترتيب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهره واحدة ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية فكل ما هو أعلى فهو ألطف وأنور وكل ما هو أدنى فهو أكثف وأكدر - حتى ينتهي في أحد الجانبين إلى نور الأنوار وفي الجانب الآخر إلى أسفل السافلين - والكل منازل ومراحل إلى الله وبوجه آخر مراتب علمه وبوجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله وبوجه أنوار وجهه وأشعة كماله وظلال قهـره.

دقيقة إشراقية

و اعلم أن عالم الشهادة كالقشر بالإضافة إلى عالم الملكوت وكالقلب بالقياس إلى الروح والظلمة بالنسبة إلى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الأعلى والأسفل بالنسبة إلى فوقها على هذا المثال وكما أن الأنوار المحسوسة السماوية التي تقتبس منها الأنوار الأرضية قد يكون لها ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٦ يكون أولى باسم النور لأنه أشد وأقوى في الظهور كما يفرض ضوء داخل من القمر في كوة بيت واقعا على مرآة منصوبة على حائط ومنعكسا منها على حائط آخر في مقابلته ثم منه إلى الأرض فأنت تعلم أن ما في الأرض من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة وهو لما في القمر وهو تابع لما في الشمس إذ نور القمر مستفاد منها وهذه الأنوار الأربعة مترتبة في النورية بعضها أكمل من بعض- ولكل منها مقام معلوم لترتيبها في الوجود فكذلك قد انكشف لأرباب البصائر بالبرهان والكشف معا أن الأنوار الملكوتية عقلية كانت أو نفسية أنما وجدت من نور الأنوار على ترتيب كذلك وأن الأقوى هو النور الأقرب إلى النور الأقصى الذي لا نهاية له في الشدة وكل ما هو أشد قربا منه فهو أكمل نورا وأقوى معرفة بنفسه وبربه- وكلما هو أبعد فهو أنقص نورا وأقل علما وأضعف وجودا حتى ينتهي إلى عالم الإظلال- ثم إلى الظلمات وتلك الأنوار كلها مراتب علمه بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم إن شاء الله تعالى.

تفريع

مهما عرفت أن النور هو الوجود لأنه يلزمه الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينها فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم لأن المظلم أنما سمي في العرف مظلما لأنه ليس للأبصار إليه سبيل إذ ليس موجودا للبصر وإن كان موجودا في نفسه فالذي ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو أولى بأن يسمى مظلما لأنه الغاية في الظلمة فإذا تقرر هذا فنقول ليس في

الوجود ما هو مظلم بالحقيقة وإلا لكان معدوما صرفا بل الذي يمكن تحقيقه هو المركب الممتزج نوره الوجودي بظلمات إمكاناته وجهاته العدمية وذلك كالأجسام وأحوالها لأنها زمانية الوجود ومكانيته- فكلما وجدت في حد منهما عـدمت عـن سـائر الحـدود
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٧
الموقف الرابع فى قدرته تعالى وفيه فصول
الفصل (١) فى تفسير معنى القدرة
إن للقدرة تعريفاً ريفين «١» مشهورين
أحدهما صحة الفعل ومقابله أعني الترك- وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والتفسير الأول للمتكلمين والثاني للفلاسفة ومن أفاضل المتأخرين من ذهب إلى أن المعنيين- متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وأن من أثبت المعنى الثاني يلزمه إثبات المعنى
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٨
الأول قطعاً وذلك لأن الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وإن كان يجب منه الفعل إذا وجب المشية والترك إذا وجب اللامشية- فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابلة في الاعتبار

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٩

أقول في ما ذكره خلط وخبط فإن الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الإمكانى الذاتى «١» وقد استحال عند الحكماء أن يتحقق في واجب الوجود ولا منه جهة إمكانية لأن هناك وجوداً بلا عدم ووجوباً بلا إمكان وفعلية بلا قوة وإنما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالأشاعرة أو يجعل الدواعي على صنعه وإيجاده أمراً مباحين فيكون

ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة كانت أو داعيا جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية وأما عند من وحده وقده عن شوائب الكثرة والإمكان فالمشية المتعلقة بالجود والإفاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا في الواقع ولا في الذهن - فالذات هي المشية والمشية هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية أو تعليلية فصدق القضية الشرطية القائلة إن شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي له ضرورة أزلية دائمة وكذا الشرطية القائلة إن لم يشأ لم يفعل لا تنافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة أزلية فعلم أن التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الأول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين إلا في القادر الذي يكون إرادته زائدة على ذاته - وأما الواجب جل اسمه فلكونه في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقة يفعل ما يفعل لا بمشية زائدة ولا بهمة عارضة لازمة أو مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا أتم أنحاء القدرة « ٢ »

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣١٠

و أفضل ضروب الصنع والإفاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في إحراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في إضاءتها حيث لا يكون لمصدر هذه الأفاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لأنها مسخرات بأمره سبحانه وكذلك حال سائر المختارين غير الله في أفعالهم فإن كلا منهم في إرادته مقهور مجبور - من أجل الدواعي والمرجحات مضطر في الإرادات المنبعثة عن الأغراض مستكمل بها.

ثم إنه زعم الفخر الرازي أنه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة إليه

بل النزاع بينهما لفظي إذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين - أنما يرجع إلى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر إنما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا

لعلة أزلية «١» لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول الأزليين لا بهذا الدليل «٢» بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا «٣» وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليا ينافي افتقاره إلى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن لا خلاف في هذه المسألة انتهت قسول الرارزى فى شرحه للإشارات. و نعم ما قال الشارح المحقق الطوسى العلامة إن هذا صلح من غير تراضى الخصمىن وذلك لأن المتكلمىن بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على الحكمة المتعالىة فى الاسفار العقلىة الاربعة، ج ٦، ص: ٣١١

وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون مختارا أولا ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى محدث وأن محدثه يجب أن يكون مختارا- لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه أولا فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث وأما القول بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لأن مثبتى الأحوال من المعتزلة- قائلون بذلك «١» صريحا وأيضا أصحاب هذا الفاضل أعنى الأشاعرة يثبتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الأول فهم بين أن يجعلوا الواجب تسعة وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبية هى علتها وهذا شىء إن احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر أنهم غير متفقين بنفى العلة والمعلول على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلى تام فى الفاعلىة وأن الفاعل الأزلى التام فى الفاعلىة يستحيل أن يكون فعله غير أزلى ولما كان العالم عندهم فعلا أزليا أسندوه إلى فاعل أزلى تام فى الفاعلىة وذلك فى علومهم الطبىعية «٢» وأيضا لما كان المبدأ الأول عندهم أزليا تاما فى الفاعلىة حكموا بكون العالم

الذي هو فعله أزلها وذلك في علومهم الإلهية ولم يذهبوا أيضا إلى أنه ليس بقادر مختار «٣» بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وأن فاعليته ليس كفاعلية المختارين من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣١٢ الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية انتهى كلامه
أعلى الله مقامه

الفصل (٢) في أن القدرة فينا عين القوة والإمكان وفي الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب

اعلم أن النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في أفعالها وحركاتها- لأن أفعالها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة وحركاتها لأنها لا تتحقق ولا توجد- لا بحسب أغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الأفعال والحركات- لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالدواعي- والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة إلا في واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون إلا مضطرين في صورة المختارين فإن نفوس الأفلاك تفعل حركاتها من جهة دواع ومغشوقات قاهرة عليها كما ستعلم وحركات الأفلاك والكواكب تسخيرية إلا أنها ليست بطبيعية فإن الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير إرادة وشعور ورضى وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه أيضا في حالة واحدة- «١» والمحرك الفلكي يحرك من وضع إلى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع تتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك في مقامه وكذا نفوس الحيوانات الأرضية إنما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا بمجرد القدرة بل لأجل الأغراض والدواعي فكل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره «٢» مجبور في أفعاله

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣١٣

فالقدرة في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له فلا فعل

بالاختيار إلا من الحقيق تعالى.
قال الشيخ الرئيس في التعليقات «١» عند المعتزلة أن الاختيار يكون بداع
أو بسبب والاختيار بالداعي يكون اضطرارا واختيار الباري تعالى وفعله ليس
بداع انتهى.

و قال في موضع آخر معنى واجب الوجود بالذات أنه نفس الواجبية-
وأن وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا إمكان ولا
استعداد- فإذا قلنا إنه مختار وإنه قادر فإنما نعني به أنه بالفعل كذلك لم يزل
ولا يزال- ولا نعني به ما يتعارفه الناس منهما فإن المختار في العرف هو ما
يكون بالقوة وإنه محتاج إلى مرجح يخرج اختياره من القوة إلى الفعل إما داع
يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج فيكون المختار منا مختارا في حكم
المضطر والأول تعالى في اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريته
لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل- بل لم يزل كان مختارا بالفعل
ومعناه أنه لم يجبر على ما فعله وإنما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع آخر
ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا تطاول إحداهما ثم صار اختياره إلى
الفعل بها وكذلك معنى قولنا إنه قادر أنه بالفعل كذلك لم يزل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣١٤

و لا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا فإن القدرة
فيها قوة فإنه لا يمكن أن يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يترجح بمرجح وأن لنا
قدرة على الضدين- فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور
فعلين متضادين معا عن إنسان واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والأول
بريء من القوة وإذا وصف بالقدرة فإنه يوصف بالفعل دائما ونحن إذا حققنا
معنى القدرة كان معناها أنا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا
ليس هو أيضا بالفعل فإننا أيضا قادرون على المشية «١» على الوجه الذي
ذكرنا فيكون المشية فينا أيضا بالقوة ويكون القدرة فينا أيضا تارة تكون في
النفس وتارة في الأعضاء والقدرة في النفس هي على المشية وفي الأعضاء

على التحريك فلو وصف الأول بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب أن يكون فعله بالقوة ولكان بقي هناك شيء لم يخرج من القوة إلى الفعل فلم يكن تاما وبالجمله فإن القوة والإمكان تكونان في الماديات والأول فعل على الإطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة هي مثل الأول في الاختيار والقدرة لأنها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينافي هذا الطلب فيها طلبا آخر كما فينا- إذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما فعلموا الأول ومجده أنه بحيث يصدر عنه الأفعال ومجد هذه العقول أن يتوحي أن تكون أفعالها مثل فعل الأول انتهت إلى كلامه.

فإن قلت إذا حققت القدرة على هذا الوجه في الباري جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من رجع إلى ما ذكرناه في كيفية وجود الطبائع الكونية ونحو حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الأفلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وإمعان النظر وتترك الجحود والعصبية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣١٥

يعلم علما يقينيا أن القدرة الحقّة أزلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة الحصول- ولا منافاة بين أن يكون الإيجاد قديما والوجود الذي أثره حادثا في إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيناه وأما الصور المفارقة التي هي صور أسمائه تعالى وعالم قضائه الأزلي فليست هي من الأفعال الخارجية بل من الصفات الإلهية والحجب النورية والسرادات الجلالية ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجيء لهذا المطلب بسط وتوضيح.

تسجل وتكميل

إن الحق الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع إلى درك الحكمة وانخرط في حزب الملكوت- وأولياء الحقيقة أن يعلم أن الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل

ما كان لاجا عليه أكثر المحتجبين عن إدراك الحقائق بأغشية التقليد للآباء
والمشايخ- لأن الله سبحانه إذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت إرادته واجبة
الوجود كذاته لأنها عين ذاته الأحدية وقد مر أن واجب الوجود بالذات واجب
الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الإرادة قصدا «١» إلى التكوين سيما
التكوين المطلق أو التكوين الأول لأقرب المجعولات إليه وأشرف الكوائن منه
لأن القصد إلى الشيء يمتنع بقاءه بعد حصول ذلك الشيء المقصود «٢»
فثبت أن إرادة الله سبحانه ليست عبارة عن القصد «٣» بل الحق في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣١٦
معنى كونه مريدا أنه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود
في الكل من ذاته «١» وأنه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا
ومستقيضا وهو غير مناف «٢» لذات المبدأ الأول جل اسمه لأن ذاته كل
الخيرات الوجودية كما مر مرارا أن البسيط الحق كل الأشياء الوجودية فالنظام
الأكمل الكـلـوني الإمكاناني
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣١٧

تابع للنظام الأشرف الواجب الحقي وهو عين العلم والإرادة فعلم المبدأ
بفيضان الأشياء عنه وأنه غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه فهذه هي
الإرادة «١» الخالية عن النقص والإمكان وهي تنافي «٢» تفسير القدرة
بصحة الفعل والترك «٣» لا كما توهمه بعض من لا إيمان له في الحكمة
والعرفان. ثم إنك إذا حققت حكمت بأن الفرق بين المريد وغير المريد سواء
كان في حقنا أو في حق الباري هو ما أشرنا إليه فإن إرادتك ما دامت
متساوية النسبة- إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لرجحان أحد ذينك
الطرفين على الآخر- وإذا صارت إلى حد الوجوب لزم منه الوقوع فإذا
الإرادة الجازمة حقا أنما يتحقق عند الله وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبا
ذاتيا أزليا وأما في غيره فلا يخلو عن شوب الإمكان والقصور والفتور ولا
ضرورة فيه إلا ضرورة بالغير وما دام الذات أو الوصف لا الضرورة الأزلية

فإذن ما يقال من أن الفرق بين الموجب والمختار أن المختار ما يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل والموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل كلام باطل - لأنك قد علمت أن الإرادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة وهناك يمتنع حدوث الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣١٨ المراد إلا عند من نفى العلية والمعلولية بين الأشياء كالأشاعة ومتى ترجح أحد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه أن المرید هو الذي يكون عالما بصدور الفعل غير المنافي عنه وغير المرید هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وإن كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائماً بل منافراً مثل الملجأ على الفعل فإن الفعل لا يكون مراداً له «١».

و مما يدل على ما ذكرناه من أنه ليس من شرط كون الذات مریداً وقادراً إمكان أن لا يفعل أن الله إذا علم أنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً وذلك محال والمؤدي إلى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب «٢» لاستحالة خروجه من طرفي النقيض مع أن الله مرید له وقادر عليه فظهر وتبين أن إمكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطاً - لكون الفعل مقدوراً عليه أو مراداً وظهر أوضح الظهور أن مدار القادرية على كون المشية سبباً لصدور الفعل أو الترك وأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وإن وجبت المشية وجوباً ذاتياً أو غيرياً وامتنعت اللامشية امتناعاً الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣١٩ ذاتياً أو غيرياً ومن توهم أنه لا بد في كون الفاعل قادراً أن يقع منه اللامشية وقتاً ما - أو صح وقوعها «١» أخطأ وخط ولم يعلم بأن الفاعل إنما يكون فاعلاً بالفعل حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل أن يصدق عليه أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل فعلم أن صحة وصفه بالفاعلية «٢» ليست لأجل صدق هذه الحمالية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق

عليه أنه لو شاء أن لا يفعل فإنه لا يفعل - وإن كان ذلك المفروض محالاً وتلك الحملة كاذبة كما في قولك لو لم يكن الصانع موجوداً لم يكن العالم موجوداً لما بينا أن مشية الله عين ذاته فإذاً كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم إمكان وقوعه فليس لأحد أن يقول إنا لا نعتبر في كون الفاعل قادراً مشية أن لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشية أن لا يفعل «٣» والفاعل حال كونه فاعلاً وإن كذب عليه أنه شاء أن لا يفعل لكنه لا يكذب أنه من شأنه أن لا يفعل دائماً وإنما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لأننا نقول قد سبق أن الجهات التي بها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٢٠
يصير الفاعل فاعلاً بالفاعلية التامة يستحيل أن يحصل ولا يترتب عليه الفعل فإذاً الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثراً في الفعل لا يصدق عليه أنه من شأنه أن لا يفعل بل يكذب عليه ذلك وأما سبيل التمييز بين المختار والموجب فليس كما توهموه بل كما مر من مدخلية العلم والمشية في الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم أن ما سوى الله من المختارين مضطر في اختياره مجبور في إرادته
الفصل (٣) في دفع ما ذكره بعض الناس
إن من القائلين بصحة تفسير قدرته بصحة الفعل والترك من تفصي من لزوم جهة إمكانية هي صحة الطرفين وإمكان الجانبين بأن هذه الصحة ترجع إلى ذات المعلول المقدور عليه لإمكانه الذاتي وهذا من سخيף القول «١» فإن ما ذكره لو كان حقاً لكان كل فاعل موجب قادراً فلم يبق فرق بين الموجب والمختار إذ ما من معلول إلا وهو ممكن الوجود والعدم نظراً إلى مرتبة ماهيته من حيث هي وإن لم يرد بهذا الإمكان الإمكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي بل الإمكان الواقعي أو القوة الاستعدادية المستعدية للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية.

و أما جمهور المتكلمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري فمبنى ما ذهبوا إليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو إنكارهم للعلّة والمعلول وعدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالإيجاب في شيء من مراتب الفاعلية والإيجاد بل مجرد الأولوية غير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من المختار وأن نفس الإرادة من غير داع ومقتض يكفي لصدور الفعل ولا حاجة فـي ذلـك إلـى مرجـع غيـر الحـكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢١

الإرادة لأن شأن الإرادة التعلق بأي واحد من الطرفين وإن ترجح إرادة «١» على إرادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت أن الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الإنسان عن الجزم بشيء من الأحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني ضروري المقدمات الاقتراني على هيئة الشكل الأول- وقد مر فيما سبق أن إمكان الماهيات الجوازية هو العلة المقتضية لافتنقارها إلى العلة لأن انتفاءه هو العلة التامة لانتفاءه لأن الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة- فإذن لا ضرورة شيء من الطرفين في الماهية يوجب الاحتياج إلى المؤثر لا غير ذلك- كالحادث أو سبق العدم أو نحوه. فقد ظهر أن صنع العلة في المعلول هو الإيجاب لا غير وأن الشيء من لم يجب لم يوجد فما دام الشيء على حالة إمكانه يستحيل فرض وقوعه أو لا وقوعه «٢» وإنما يتعين له أحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية وأما الأولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية أو حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء فغير مجدية في قطع النسبة الإمكانية «٣» ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب أن يجب المعلول بعلة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٢

المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول على اللاحصول إلا بالانتهاء إلى السبب التام الموجب والعلة التامة المقتضية- وأما إذا لم ينته إليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار

في الجانبين مشترك الورد بين الطرفين فيؤدي إلى لزوم التسلسل في سبب الأولوية وأولوية الأولوية وهكذا إلى غير النهاية فذلك محال لترتيبها واجتماعها.

على أنه إذا لوحظت تلك الأولويات بأسرها ملاحظة جمعية إجمالية فهي كالأولوية الأولى في أن مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها إذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغاً حد الوجوب وقد فرض أنها لم يبلغ هذا خلف والسر فيما ذكرنا من جهة- أن الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الأولويات لإمكان الانتهاء في تلك إلى الوجوب الأول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم إمكان الانتهاء في هذه- إلى الأولوية «١» الأولى الذاتية التي يتبعها جميع الأولويات لأن ما فرض أولاً هاهنا لا يصلح لأصل الوقوع فكيف لكونه ينبوعاً ومبدأً لغيرها من الأولويات- فبزغ نور الحق «٢» وأزاح ظلمة الباطل وتبين أن النسبة الإمكانية مطلقة- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٢٣ مناط الحاجة والافتقار للشيء إلى السبب التام الموجب ولا يغنيه من جوع إمكانه- إلا الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الأولوية غير البالغة نص- باب الوجوب

الفصل (٤) في بيان مأخذ آخر في إبطال رأي من زعم أن شأن الإرادة الواحدة أن يتعلق بأي طرف من طرفي الممكن وبأي ممكن من الممكنات

اعلم أن نسبة الإرادة إلى المراد «١» كنسبة العلم إلى المعلوم «٢» بل كنسبة الوجود إلى الشيء الموجود فيمتنع استواء نسبتها إلى الضدين والمتنافيين بل بها يجب أحدهما ويمتنع الآخر فكيف يستوي نسبتها إليهما وهل هذا إلا كما يقال- إن وجود السواد بعينه يصلح أن يكون وجود البياض أو كما يقال إن الصورة الإنسانية في الذهن بعينها هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخيص وأمثاله فكما لا شبهة لأحد في أن وجود زيد بعينه لا يمكن أن يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم بأحدهما هو العلم

بالآخر لأن تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلاب شخصه وبطلت هذيته- كذلك حكم الإرادة فإنها تتعين بتعين المراد وتتشخص بتشخصه محققا كان أو مقدرا مجملا كان أو مفصلا فإرادة كل فعل كالعلم به إنما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٤ الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الإنسان غير الإنسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب.

و اعلم أن ما ذكرنا من أن الإرادة كالعلم ونظائره التي كلها ترجع إلى الوجود- تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافي قولنا «١» بصحة كون إرادته تعالى التي هي عين ذاته الحقبة الأحدية متعلقة بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكلية والجزئية التي وقعت أو ستقع- وذلك للفرق بين الإرادة التفصيلية العددية التي يقع تعلقها بجزئي من أعداد طبيعة واحدة أو بكل واحد من طرفي المقدور كما في القادرين من الحيوانات وبين الإرادة البسيطة الحقبة الإلهية التي يكل عن إدراكها عقول أكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام هاهنا مع هؤلاء الزاعمين أن إرادة الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلق بشيء ومقابلته على أن ما ادعيناه من كون كل إرادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومته في باب الأول تعالى وغيره من أولى الإرادة الإمكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به- من الماهيات من حيث هي موجودة بل الإرادة هي المرادة بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير إلا بالعرض وتحسنت هـ ذا سـ ر عـ ظـ يـ م لأهله «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٥ الفصل (٥) في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي لإرادة خلق العالم

قال محقق مقاصد الإشارات إن المتكلمين من الذاهبين إلى حدوث العالم- افترقوا إلى ثلاث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب- وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول أبي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً عن التعليل بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل أو اعترفوا بالتخصيص وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل بل ذهبوا إلى أن للفاعل المختار أن يختار أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في إناءين متساوي النسبة إليه من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما لا محالة وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى كلامه. و أنت بما قدمنا عليك من الأصول القطعية الحقّة متمكن من إبطال هذه الآراء- الخبيثة المؤدية إلى التعطيل في حقه بل التجسيم والتركيب في ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون في حقه علواً كبيراً. أما القول بالمخصص والداعي لفعله على سبيل الأولوية دون الوجوب سواء كان أمراً مباحين لذاته وصفاته كما قالته قدماء المعتزلة « ١ » أو غير مباحين له كما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٦

قالته الأشاعرة من كون نفس الإرادة مخصصة للفعل لا على سبيل البت والوجوب فقد علمت فساده من أن طبيعة الإمكان يقتضي الاقتدار إلى المرجح الإيجابي « ١ » وأما القول بالمخصص الإيجابي المباحين لذات الفاعل

سواء كان مصلحة تعود إلى العالم أو شيئاً آخر كذات الوقت عند الكعبي فهو أيضاً بين الفساد- أما «٢» المصلحة العائدة إلى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته الإمكانية المتساوية النسبة إلى طرفي المقدور فلا تصلح أن تكون مخصصة لأحد الجانبين وداعية للفاعل عليه وذلك لأننا نقول سائلاً عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم أو إيصال هذه المنفعة للمستأهل لها أولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل أو الإيصال أو لم يكن فإن لم يكن شيء من الطرفين أولى له من الآخر ولا أرجح عنده- فكيف يريد أحدهما ويترك الآخر مع تساوي نسبتها إليه وإن كان تحصيل هذه المصلحة أولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل إنما يستفيد بفعله أولوية- ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه أجل وأعلى من أن يكتسب كمالات من غيره وأن يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي آخر الغايات وأفضل النهايات. و أما القول بعدم المخصص أو نفي التعليل في فعله تعالى متمسكاً بقوله لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ففي ذلك مغالطة «٣» يدق حلها على أكثر الباحثين بل الفاضل

و اعلم أن هناك فرقاً بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٧

الفاعل فاعلاً وبين طلبها بمعنى سبب فعله «١» وما به يصير هذا الفعل متعيناً في الصدور- وموجوداً على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقه جل اسمه إذ الذاتي للشيء لا يكون معللاً بشيء ولا شك لأحد من الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين أن فاعلية الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته وكذا الداعي له في إيجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتم الذي هو عين ذاته- فذاته كما أنه فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقق أن

اللمية ثابتة لأفاعيل الله سبحانه بمعنى المجعولات أو بمعنى صدوراتها وإن لم يثبت في جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك أي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته من غير إرادة زائدة أو داع منتظر ومرجح مترقب- لا يلزم قدم العالم وتسرمده ما سواه من عالم الطبيعة والأجرام فلكية كانت أو عنصرية صورة كانت أو مادة نفسا كانت أو جسما كما سبق ذكره في السفر الأول وسنعيد القول فيه إن شاء الله لأنه مسلك دقيق ومنهج أنيق لا يسبقنا أحد من حكماء الإسلام «٢» والمتكلمين ولا حصل أيضا للصوفية الإسلامية بطريق الكشف والذوق «٣» بل بمجرد الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٢٨ متابعة الشرائع والتسليم لأحكام الصادقين سلام الله عليهم أجمعين الحمد لله الذي فضّلنا على كثير من خلقه تفضيلا

الفصل (٦) في دفع بعض الأوهام عن هذا المقام

و لعلك تقول إذا كانت الضرورة الإلهية ضرورة أزلية كان لا صدور العالم ممتعا بالذات «١» فيلزم أن يكون صدره واجبا بالذات وذلك ينافي إمكان وجوده بالذات فيقال لك حسب ما حققناه في مسألة الوجود من أن كلا من الآليات البسيطة «٢» والوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الإلهي والآنية الأشدية الواجبية وإن كانت ضرورة الوجود لأن وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الأزلية الإلهية لأن ضرورتها ما دام الجعل والإفاضة لا في أنفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الإلهي وقد ثبت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة الأزلية والضرورة الذاتية التي لا تدوم إلا ما دامَت الذات موجودة.

و أما ما ذكره بعض الأماجد دام مجده وبقاؤه في دفع هذا الإعضال من أن صدور شيء عن الغير أو حصوله عنه أو وجوده له غير تقريره ووجوده في نفسه لأن الأول مضاف معقول بالقياس إلى غيره ولا يمكن لنا تعقله مع

ذهولنا عا ذل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٩

بخلاف الثاني فإن إمكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب «١» صدوره عن الحق. فيرد عليه أن التحقيق كما ذهب إليه كثير من الأفاضل البارعين أن وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية أصلا فإذا كانت الضرورة ثابتة له بأحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار الآخر إذ لا فرق بينهما إلا بحسب العنوان دون المصادق وأما ما ذكره من الفرق بأن أحدهما معقول بالقياس إلى الغير دون الآخر فغير مسلم فيما هو المفعول- والصادر بالذات أعني الوجود لأن هويته هوية تعلقية لا كالماهية كما مر تحقيقه وأما الإشكال بأن الذي يكون ذاته معقولة بالقياس إلى الغير فهو من جنس المضاف- فيلزم أن يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله أنه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الإلهية بصحة الصدور أراد أن يذب عنه ويتقصى عن لزوم جهة إمكانية في الذات الأحدية الوجوبية- فقال إن قلت إذا كان صدور النظام الأكمل واجبا بالنظر إلى ذاته بحسب علمه وإراداته وعلمه وإرادته كسائر صفاته الكمالية راجعة إلى حيثية ذاته الحققة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن أن يتكثّر بحيثية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٠

و حيثية واعتبار واعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه «١» وإرادته في الوجوب الذاتي فكيف يصح الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر إلى نفس ذات القادر قلت وليكن من المعلوم عندك أن صحة الصدور واللاصدور - المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس إلى ذات القادر أعم من أن يكون بحسب الجهة الإمكانية في ذات القادر كما في قدرة الإنسان مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه في حد

ذاته بالقوة بالقياس إلى كمالاته أو يكون بحسب طباع الإمكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق الأول على جميع المقدورات - وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الإمكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بإمكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله القدير بالذات وإن كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وإرادته في مرتبة ذاته وهذا أتم أنحاء القدرة ومراتبها انتهى ما أفاده تلخيصا.

أقول قد علمت ما فيه فإن الإمكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فإن معلول العلة غير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم إمكانه في نفسه كون فاعله مختارا وإلا لكان جميع العلل والأسباب للأشياء - مختارات في أفعالها ثم أقول غاية ما يمكن أن يقول من فسر قدرته سبحانه بصحة الصدور واللاصدور في دفع ذلك الإعضال وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والإرادة أن نسبة القدرة إلى الإرادة نسبة الضعف إلى الشدة ونسبة النقص إلى الكمال وقد يندرج وينطوي الأول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار أحدهما مع الآخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء كما أن الوجود الشديد إذا قيس إلى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل ولو بحسب تعمل الوهم أو بحسب كثرة الآثار المرتبة على الأول دون الثاني أن الأول كأنه أضعاف الثاني أو كأنه هو وما زاد عليه وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته هذا غاية ما يمكن أن يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعرّف جلال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣١
أحدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا إمكان وكمال بلا نقص.

قال العلامة الطوسي ره في شرح رسالة العلم مسألة إن تكثر العلم والقدرة أنما حصل في الموجودات الممكنة فقااست العقول مبدأها الأول عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيه أن يقال سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ثم

قال بيانا لمذهب الحكماء في إرادة الله سبحانه أنها العلم بنظام الكل على الوجه الأتم وإذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الأكمل كانت القدرة والعلم والإرادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة- ثم قال في موضع آخر منه في بيان الجبر والاختيار أنه لا شك عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر إلى الأسباب الأول ويعلم أنه ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومراده والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين «١» وأما في حق الله فإن أثبت له إرادة وقدر متباينتين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٣٢
لزم ما يلزم هاهنا «١» من غير إمكان نقص لكن صدور أفعاله ليس موقوفا على كثرة- إنما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا إيجاب انتهى كلامه يعني بالإيجاب الموجبية بفتح الجيم يعني به الجبر فعلم مما ذكره أن قدرته كعلمه وإرادته في أن بحسبها يجب صدور النظام الأتم لا أن بها يمكن ويصح صدوره لأن الإمكانيات من لوازم الماهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها.

فإذن قد تلخص وتمحض بما ذكره أنه إذا كان مبدأ التأثير في شيء علم الفاعل وإرادته سواء كان العلم والإرادة أمرا واحدا أو أمورا متعددة وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري أو غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بإرادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العلمي ولا الخاصي- أنه فاعل غير مختار وإن فعله صدر عنه بالجبر مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة والعلم وإذا قد ثبت وتقرر أن قيوم الكل وإله العالم إنما يفعل النظام الأتم والخير الأفضل عن

علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو أشرف أنحاء العلوم بكل معقول أو محسوس فإنّ هو فاعل بالعلم والإرادة على أكمل الوجوه وأتمها على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالإرادة لا ينافي الإرادة بل يؤكدّها لأن أتم الأسباب ما يجب به المسبب فأتم الإرادات ما يجب به المراد بذاته بذاته فياض الخير وفعال النظام الأتم على الإطلاق ولما كانت ذاته البسيطة علما بكيفية النظام الأتم- لما علمت في مباحث العلم الإلهي أن ذاته بذاته كل الأشياء الموجودة على الوجه الأشرف الأقدس لأنها موجودة بوجود إلهي واجبي ومتصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبيه فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على أن يتبعه كاتباع الضوء للمضي والإسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل حسب ما حققه صاحب الشفا من أنه عالم «٢» بكيفية نظام الخير في الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٣

و إنه واجب الفيضان «١» عنه وعالم بأن هذه العالمية «٢» يوجب أن يفيض عنها الوجود على الترتيب «٣» الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل إنه مناسب له «٤» وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم جوده التام الذي هو نفس ذاته فإنّ مجعولاته مرادة له ونظامه الصادر عنه مرضي لذاته- لا على سبيل أن يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل أن نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره إياها. فإنّ قد انصرح واتضح أن كونه عالما ومريدا أمر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فإنّ إرادته بعينها هي علمه بالنظام الأتم وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا أمر آخر من العالم الإمكانى وقد مر في مباحث العلة الغائية أن العالي لا يفعل شيئا لأجل السافل ولا غرض للقوى العالية في ما دونها- حتى يفعل لأجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لأجل البدن- بل لغرض آخر فوق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب إلى المبدأ الفعال وكذا القوة

الغاذية لا تورّد الغذاء وتهضمها وتلصقها وتشبهها بالمغتذى لأجل صلاح حال الغذاء أو نفع المغتذي بل لأجل المحافظة على كمالها والاقتداء بما فوقها «٥» وكذا النار لا تحرق الحطب لأجل تحصيل الرماد أو الفحم أو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٤ ما يجري مجراه بل لإدامة ذاتها ومحافظة صورتها فإذا كان فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية أو سافلة يمتنع إن يكون لها غرض أو باعث أو داع فيما دونها فكيف الأمر في القوة القاهرة الإلهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه تعالى شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا يخلو عن شوائب النقصانات إلا أن كلا منها ينجر نقصه بما فوقه إما بحسب الفطرة الأولى كالعقول القادسة أو بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها

الفصل (٧) في تفسير الإرادة والكراهة

و قد أشرنا في مواضع من كتابنا أنه قد يكون لماهية واحدة أنحاء من الكون «١» وأطوار من الحصول وأنه قد يكون الأمور المتغيرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للماهية الإنسانية من أجناسها القريبة والبعيدة وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في شخص واحد منها كزيد مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتذوت ذاتا واحدة مشارا إليها بهذا وأنت ونظائرهما بل كل هذه المعاني مجتمعة في نفسه البسيطة التي هي ذاته وهي مبدأ الجميع وصورة الكل وهي بحذاء الفصل الأخير لماهيته المحصلة لتلك المعاني تقوما وتجرها «٢» المفيدة لـ————— بإزائها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٥

من القوى والآلات وجودا وفعلية ولموادها استكمالا وتاماما ولآثارها تعينا وتحصلا- وأيضا قد يكون أمور مختلفة المعاني والمفهومات موجودات بوجودات متباينة حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة من النشآت ثم تلك الأمور بأعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في

عالم آخر ونشأة أخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف
فاضل من غير تضاد بينها ولا تزامم ولا مباينة في تحصلها كما أشرنا إليه
في إثبات الوجود الذهني وفي مواضع أخرى من هذا الكتاب إذا تقرر هذا
فنقول إنه لما كان الباري جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا- وله صفات كمالية
مباينة لصفات جميع ما سواه كما أن وجوده مباين لوجود جميع الموجودات
لأن وجوده واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب به لا بذاته- وذاته مستغنية
عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فاقرة إليه مستفيدة منه بل متقومة به
متعلقة الذات بذاته فإذن لا يماثله ولا يشابهه شيء من الأشياء لا في ذاته
ولا في صفاته أي لا في وجوده ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة
والإرادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فإن الوجود مشترك معنوي
بينها وبينه وكذا العلم والقدرة وغيرها من عوارض الموجود بما هو موجود
فكما أن أصل الوجود حقيقة واحدة كما تحقق في أوائل هذا الكتاب وهي في
الواجب واجب بالذات وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي العرض
عرض فكذا قياس سائر الصفات الكمالية للموجود المطلق فإن العلم حقيقة
واحدة وهي في الواجب واجب وفي الممكن ممكن على وزن حقيقة الوجود
لأن مرجع العلم والإرادة وغيرهما إلى الوجود كما أشرنا إليه إلا أن عقول
الجماهير من الأذكىاء- فضلا عن غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سرية العلم
والقدرة والإرادة فجميع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٦

الموجودات حتى الأحجار والجمادات كسرية الوجود فيها ولكننا بفضل
الله والنور الذي أنزل إلينا من رحمته نهتدي إلى مشاهدة العلم والإرادة والقدرة
في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسب ووزانه وقدره.
و إذا تمهدت هذه الأصول والمقدمات فنقول الإرادة والكراهة في الحيوان وفيها
بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية وهي من الأمور
الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والألم بحيث يسهل معرفة جزئياتها

لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيتها الكلية «١» وذلك كالعلم فإن العلم بإنية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند النفس ويعسر العلم بماهيته الكلية لأنه كالوجود لا ماهية له «٢» بل هو عين الوجود هوية وغيره عنوانا ومفهوما والوجود كما مر لا ماهية له ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها ولاقتران إدراك «٣» جزئيات كل منها بإدراك جزئيات أمورا آخر من الكيفيات النفسانية بحيث يشتبه أحد الإدراكين بالآخر فيعسر على

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٧
النفس تجريد إدراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانية كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها ليتمكن أن يؤخذ عنها ما لها في حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحد إن كان لها حدا ولوازمها المساوية لها إن لم يكن لها حد ولأجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الإرادة والكرهية. فالأشاعرة فسروا الإرادة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين

و هي مغايرة للعلم والقدرة لأن خاصية القدرة صحة الإيجاد واللاإيجاد وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات وإلى طرفي الفعل والترك على السواء ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع «١» فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور وظاهر أنها مغايرة للحياة والكلام والسمع والبصر أقول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع لأنهم إن أرادوا به العموم والكلية «٢» فهو ممنوع فإن من المعلوم ما يتبعه الوقوع كما مر. و ذهب أكثر المعتزلة إلى أن كلا منهما من جنس الإدراك ففسروا الإرادة باعتقاد النفع «٣» والكرهية باعتقاد الضرر لأن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك بالسوية فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا مختارا وأورد عليه أنا كثيرا ما نعتقد النفع في كثير من الأفعال ولا نفعلها ولا نريدها ولا نعتقد النفع

في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض آخر منهم إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس إلى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء أن كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الإرادة كما في المحرمات وقيل هي شوق متأكد إلى حصول المراد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٨

و فيه أنه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما في الأفعال العادية من تحريك الأعضاء وفرقة الأصابع «١» وكثير من الأفعال العبثية والجذافية وكما في تناول الأدوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتأكد ولا يوجد الفعل لعدم الإرادة كما في المحرمات والمشتبهات للرجل المتقي الكثير الشهوة ولأجل ذلك قيل إنها مغايرة للشوق فإن الإرادة هي الإجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بإرادة المعاصي لا باشتهاؤها ويرد على قوله وهو ميل اختياري إنه لو كان القصد والإرادة من الأفعال الاختيارية لاحتاج إلى قصد وإرادة أخرى ولزم التسلسل وأجيب بأنه إنما يلزم التسلسل لو أريد أن الإرادة فعل اختياري دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار - وسيأتي تحقيق هذا المقام قال بعض أهل التحصيل إن الإرادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بإرادة سابقة منه كالمتردد في طلب أصلح الوجوه فإنه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياره لينكشف له الصلاح والفساد فيها - فيحصل له الإرادة بما يراه أصلح وهي مكتسبة له أما أسباب كسبها فهي القدرة على الفكر وإرادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل أيضا بقدرته وإرادته لكنها لا تتسلسل - بل تقف عند أسباب لا تحصل بقدرته وإرادته انتهى. و يرد عليه أنه كما أن الإرادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع والشهوة في أمر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق إليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل

أقول لعلك لو أخذت الفطنة بيدك وأحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الأذكياء الأعلام من وجوه الخلل والخبط ومبناها في الأكثر على أنهم زعموا أن الإرادة في كل ذي إرادة بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود أيضا هكذا وليس الأمر كما زعموه بل الإرادة في الأشياء تابعة لوجودها وكما أن حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والإمكان والغنى والحاجة والبساطة والتركيب - والصفة والكدورة والتجرد والتجزم والخلوص عن شوائب الأعدام والجهالات والامتزاج بها ويكون بعضها خيرا محضا «٢» لا يتصور فيه شيء أصلا وبعضها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٠

ملزومة للشروع الكامنة في خيرياتها وهي بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لا في أصل الواقع وبعضها مستلزمة للشروع الثابتة لها في متن الواقع وحق الأعيان كإمكانات والاستعدادات المنفكة في الأعيان الخارجة عن الفعليات والتحصلات - على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الأعدام للملكات والقوى للفعليات إلى أن يهوي الشيء في النزول إلى حاشية الوجود والسقوط إلى هاوية الكثرة والشرية - حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل والتحصل والتعین تعین الإبهام على أن مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع - فكذا حكم الإرادة والمحبة فإنها رفيق الوجود والوجود في كل شيء محبوب لذية والزيادة عليه أيضا لذية ومطلوبة فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته - ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض وأما الناقص بوجه فهو أيضا محبوب لذاته لاشتغالها على ضرب من الوجود ومريد لما يكمل ذاته بالذات وأما لما يتبع ذاته فحاله كما مر من أنه مريد له بالعرض فثبت أن هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق - أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره أو لخباء معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك كما أن الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم والإدراك « ١ » ولكن لا تسمى بالعلم إلا صورة مجردة عن ممازجة الأعدام - والظلمات المقتضية للجهالات الغفلات إذا تقرر هذا فنقول الإرادة والمحبة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٤١

معنى واحد كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره ربما تكون صفة زائدة عليه وتكون غير القدرة وغير الداعي كما في الإنسان - فإنها كثيرا ما تتفك عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما وتركه وهي أيضا غير الداعي الذي يدعوه إلى فعله

فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من إرادة وعزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل في أعضائه إلى تحصيله فبالحقيقة هذه الأمور الأربعة - أعني العلم والإرادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم أربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالمحبة إذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الإلهي وإذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق وإذا وجدت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٣

في عالم الطبيعة كانت عين الميل فإذا تبين وتحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه أو وجوه فمن فسر الإرادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر وبوجه دون وجه ومن فسرهما كالأشاعة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين - وهي غير العلم والقدرة صح ما ذكره من جهة دون أخرى وفي موضوع دون آخر - ومن قال إنها شوق متأكد إلى حصول المراد صح إن لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا في مرتبة دون أخرى وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الإنسان لا ينافي اتحادها في حق الله وكون القدرة في حقنا عين القوة الإمكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والإيجاب فالقدرة هاهنا إمكان وفي الباري وجوب بالذات لأنها عين العلم بالنظام الأتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم يا حبيبي واتبع الحق - ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق الفصل (٨) في دفع ما أورد على اتحاد هذه الأمور في حقه تعالى وفي كون الإرادة القديمة سببا لإيجاد الحوادث فمن الشكوك الموردة أن إرادة الله تعالى لا يصح أن تكون عين علمه لأنه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء إذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا

شيئا من القبائح والآثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك إرادته فعلمه غير إرادته وعلمه عين ذاته - إرادته صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشائخنا الإمامية رضي الله عنهم على إثبات أن الإرادة زائدة على ذاته تعالى. و الجواب « ١ » أن فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٤

فليس في العالم الإمكانى شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا أمر غير مرضي به فذاته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود فهو أيضا إرادة ورضاء لكل خير إلا أن أصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مراده له تعالى مرضي بها له - فضرِب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية إلا بحسب إمكاناتها الاعتبارية - المختفية تحت سطوع النور الإلهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب مقهور وهذا القسم أيضا مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير لأن في تركه شرا كثيرا والحكيم لا يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل وأما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافى للخير فلا حصول لأحد من هذه الثلاثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم يأذن له في قول كن للدخول في حريم الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة أيضا إنما يريد بها ما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الطفيفة النادرة داخلية في قضاء الله بالعرض « ١ » وهي مرضي بها كذلك.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٥

فقوله تعالى ولا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وما يجري مجراه من الآيات معناه أن الكفر وغيره من القبائح غير مرضي بها له في أنفسها « ١ » وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية والاستمرار أو نقول من سبيل

بالمحافظة على اعتقاد التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في الإلحاد والتشريك.

و أما ما قيل في دفع الوجه الأول لعل شأن الإرادة تخصيص كل حادث- بالوقت الذي حدث فيه وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغني عن مرجح آخر فهو مردود بأن مثل هذا يجري في القدرة أيضا وأيضا إذا وجب له أن يريد في هذا الوقت إيجاد الممكن وامتنع له التغير في الإرادة كان موجبا لا مختارا وأيضا إذا كان لهذا الوقت خاصية هي أن إرادة الله لا تصلح إلا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة وليجز أن يكون هذا الوقت مؤثرا في تخصيص الحادث. لا يقال إن الأوقات لما تساوت «٢» في الحقيقة لتشابهها في أجزائها لم يترجح بعضها لصلاحية التخصيص للإيجاد على بعض إلا لتضمنه حكمة ومصالحة مختصة والفعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٧

الذي يتبع الحكمة والمصلحة إنما يكون بالإرادة لأننا نقول الكلام عائد في كون بعض أجزاء الزمان متضمنا لحكمة الإيجاد دون غيره مع تساويها في الحقيقة وأيضا حكمة الله لا تتبع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه بل تخصيصه بأمر وكذا تخصيص سائر الأشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وإرادته التي هي عين علمه ولا استبعاد في كون العلم نفسه سببا لصدور الأشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق العرض إذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا إصابة العين التي علم تأثيرها بأخبار الوحي والسنة من قوله تعالى وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ

و من قول: ه ص: العيين تدخل الرجل القبر والجميل القدر

و إذا جاز أن يكون العلم الضعيف البشرى مؤثرا في وجود المعلوم فالأولى أن يجوز ذلك في العلم الأزلي الذي لمنشىء العالم من العدم الصرف.

قال بعض المتأخرين كما أن العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدأ لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا ولتفصيل الصور الجزئية في خيالنا فإن الملكة الحاصلة في أنفسنا من مزاولة العلوم وتكرر المسائل يصير سببا لحضور تلك المسائل - ووجودها بالتفصيل في نفوسنا وأذهاننا وإنما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس إليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانعدمت كما حقق في موضعه - فكذلك العلم البسيط الأزلي الذي للباري تعالى بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة في الخارج حاضرة عنده غير غائبة فإن وجودها عنه في الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري تعالى متحققة بالروابط العلمية التي لها معه بحيث لو انقطعت هذه الروابط ولو طرفة عين لم يبق للمكنات عين ولا أثر وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للأشياء إليه تعالى هي بعينها الروابط العلمية إليه والعلم فيه سبحانه عين الإرادة - فتلك الأشياء كما أنها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٤٨ تعالى وكذلك إرادات ومرادات حاصلة من الوجود الواجبي والعلم الأزلي والإرادة السرمدية على ترتيب ونظام به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الأعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فإن الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة ومع ذلك تنشأ منها وتحصل عن تكررها فتأمل فيله وتدبر.

و منها أن الباري لو كان مريدا لخلق العالم

فإما أن يريد خلقه في جميع الأوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث وأهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه على أنه لو كان قديما

امتنع القصد إلى إيجاده لأن قصد إيجاد الموجود ممتنع وإما أن يريد تخصص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الأزل وإلا عاد إلى القسم الأول فهو حادث بعد أن لم يكن بإرادته فإما أنه أراد خلقه أزلا وأبدا «١» فيلزم قدمه أو في وقت معين وننقل الكلام إليه- فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل.

و الجواب أنه تعالى أراد بإرادته القديمة إيجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا أنه أراد إيجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجمله أنه أراد بالإرادة القديمة إيجاد كل العالم وأجزائه وجزئيات أجزائه «٢» في أماكنها وأوقاتها المخصصة وأراد إيجاد الأوقات بهوياتها المخصصة لا في أوقات أخرى وكذا أراد إيجاد الأماكن بهوياتها المخصصة لا في أماكن أخرى وذلك لأن تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر إلى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصصه إلى شيء آخر غير الإرادة القديمة لأن التخصص الحدوثي فيه عين ذاته وهويته والذاتي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٩

للشيء غير معطل بأمر ولا يفتقر إلا إلى الجاعل له جعلاً بسيطاً وهكذا حكم الأمكنة في تخصصاتها المكانية وأما قوله لو كان قديماً امتنع القصد إلى إيجاده ففيه ما لا يخفى من المنع إلا أن يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الإرادة القديمة عند أهل التحقيق.

و منها أنه تعالى لو كان مريداً لإيجاد العالم في وقت فأما بإرادة قديمة أو حادثاً

فعلى الأول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده إلى إرادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون الباري موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وأيضا بعد وجود العالم إما أن يبقى الإرادة متعلقة بإيجاده أو لا وعلى الأول يلزم القصد إلى إيجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل أو الدور.

و يجاب عنه بأن إرادته قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الإيجاب إذ الموجب ما لا يكون لإرادته مدخل في الفعل على ما مر غير مرة والحاصل أن الموجب «١» المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل ولذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكد ونقول أيضا إن بقاء إرادة وجود العالم ليس بأن يريد الله تعالى إخراجهم من عدم مرة أخرى حتى يلزم إيجاد الموجود وإرادة المراد بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقائه إلى الموجد الحافظ فالممكن لما كان الإمكان والافتقار لازمين لذاته أبدا فهو في كل آن يفتقر إلى موجد قديم بل إلى محدث في كل آن على ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٥٠

الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على أن المحدث المقيم للعالم هو الباري القديم القديم العليم جـ لـ ذكـره.

و منها أن لقائل أن يرجع ويقول إن إرادته بإحداث حادث إما أزلية أو حادثة

و على الأول فإما أن يبقى تلك الإرادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها أو لا- ومع البقاء فإما أن يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن إرادته وأن لا يكون انعدام ذلك الحادث بإرادته وإما أن يتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول إذ لا يعقل تعلق الإرادة في الحال بوجود المراد أمس ومع زوالها يلزم زوال القديم وهو محال على أن إرادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الإرادة إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل وأيضا يلزم كونه محلا للحوادث وموردا لتعاقب الصفات وأن يستحيل من صفة إلى صفة وما هذا شأنه فهو مادة جسمانية- فيكون إله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للإرادات المتعاقبة علوا كبيرا.

فنقول إن هذه الشبهة ونظائرها إنما نشأت من قياس إرادته إلى إرادتنا- وتوهم كونها عزما وإجماعا على الإيجاد ومن توهم أن الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته وعلمه وإراداته وليس الأمر

كذلك فإنه سبحانه لما علم أزلا سلسلة الوجود وجملة النظام الأتم وروابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها ومن مقدمها إلى ساققتها وعلم أن وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي أن يصدر عنه ويقع في الكون بعثة هذا العلم القديم - الذي هو عين ذاته المريدة إلى إيجاد كل ما وجد وإبداع كل ما أبدع وإفاضة نور الوجود على أعيانها وإخراجها جملة من حد العدم ومكمن الاختفاء إلى حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الإرادة شيء واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب له أزلا وأبدا من غير تغير وتعاقب لا في ذات العلم والإرادة ولا في تعلقهما كما توهمه المتكلمون لأنهما عين ذاته ومبدأ الصفة الإضافية إذا ثبتت كانت الإضافات والتعلقات أيضا ثابتة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥١
و منها أن إرادته مما يجب به الفعل

إذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم إنه بعد تعلق الإرادة لا يبقى في صرافة الإمكان لامتناع تخلف المراد عن إرادته وإرادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر إلى ذاته يجب أن يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم إليه نسبة الحرارة إلى النار ونسبة الضوء إلى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية إلى الأربعة وإذا كان كذلك كان الباري موجبا لا مختارا إذ لا معنى للموجب إلا ما يجب الفعل والإيجاد نظرا إلى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية وإطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسماة به.

و يدفع بما قد تكررت الإشارة إليه من أن ذاته تعالى عين الإرادة والرضا «١» فبالحقيقة يكون الإرادة مبدأ صدور الفعل وهذا أجل ضروب كون العقل حاصلًا بالإرادة ومن أنه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن أن ذاته وإن كان أمرا بسيطا هو عين إرادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله بحسب معاني صفاته وأسمائه نسب

وإضافات مع أعيان الماهيات الثابتة في الأزل في حد علمه الإجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه أما البساطة والإجمال فبالنظر إلى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها أصلا بوجه من الوجوه- لا عقلا وذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا وخارجا بحسب التعدد الخارجي- فالأول كالمركب العقلي من الجنس والفصل أو الماهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة أو ما يجري مجراها وبالنظر إلى معاني صفاته ومفهومات أسمائه كان العالم الربوبي والصقع الإلهي كثيرا جدا بحيث لا تتنلم بتلك الكثرة أحدية الحق وبساطته وهذا أمر عجيب جدا إلا أنا أوضحنا سبيله من الأصول التي قررنا بنيانها وأحكمنا برهانها فنقول إذا أخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط- والمخصصات التي يعبر عنها بالخرائن كما في قوله وإن من شيء إلا عندنا خزائنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٢
و ما نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ وجب لها الإيجاد وكان مريدا لواحدة واحدة من حقائق الممكنات ولواحد واحد من أعدادها وأشخاصها الزمانية والمكانية- كل في وقته ومكانه وإذا أخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة- التي قد يعبر عنها بالإرادات «١» أو التعلقات أو التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق «٢» ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه فلم يلزم كونه موجبا إلا مع اعتبار تلك الروابط فصدق أن ذاته يفعل الأشياء بالإرادات المنضمة إليه فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل إرادة خاصة- ممكن معين ومخلوق

و منها أنه قد وقع في بعض أحاديث أئمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطأ والنقص سلام الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم أساطين الرواية والحديث كالشيخ الأجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي والصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد وعيون

الرضا ضاعف الله قدرهما من حدوث الإرادة والمشية وأنهما من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي كون الإرادة منه تعالى عين ذاته وأجاب عنه شيخنا وأستاذنا سيد أعظم المجددين دام ظلّه العالي إن الإرادة قد يطلق «٣» ويراد به الأمر المصدري الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٣ النسبي «١» أعني الإحداث والإيجاد وقد يراد به الحاصل أعني الفعل الحادث المتجدد- وكما أن لعلمه بالأشياء مراتب وأخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة إليه علوم له بوجه ومعلومات له باعتبار فمعلوماتها له عين ذواتها لا عالميته إياها عين ذواتها وإنما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته وهو قديم وبمعنى المعلوماتية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٤ عين هذه الممكنات وهو حادث فذلك لإرادته سبحانه مراتب وأخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل وإنما هي عين الإرادة بمعنى مراديتها له لا بمعنى مريدته إياها وما به فعلية الإرادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحقّة وهذا أقوى في الاختيار مما يكون انبعاث الإرادة والرضا بالفعل عن أمر زائد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما أفاده دام علوه ومجده.

و أقول وهاهنا سر عظيم من الأسرار الإلهية نشير إليه إشارة ما وهو أنه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأن وجود هذه الأشياء الخارجية من مراتب علمه وإرادته- بمعنى عالميته ومريدته لا بمعنى معلوماته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقف بالأصول السالفة ذكره

الفصل (٩) في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين إرادة الله سبحانه وبين إرادتنا من طريق الرواية والنقل

و قد مضى أن شاكلتنا فيما أردنا فعله أو هممنا نحو تحصيله أنا نتصوره أولاً

ونصدق بفائدته العائدة إلينا تصديقا ظنيا أو جهليا خياليا أو علميا بأن فيه منفعة ما أو خيرا ما من الخيرات الحقيقية أو الظنية عينا كان أو صيتا أو ثناء ومحمدة عائدة إلى جوهر ذاتنا أو إلى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق إليه فإذا قوي الشوق النفساني واشتد اهتزت القوة الإرادية وحصلت الإرادة المسماة بالإجماع وهذه الإرادة في الإنسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية- التي تنتشعب إلى الشهوة والغضب وهي العقل العملي « ١ » وفي غيره اشتداد حال تلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٥

القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل وبالجمله فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التي في العضلات فتحركها بسطا أو قبضا ويتحرك بحركتها الأعصاب والأعضاء فيحصل المراد فهذه المبادي فينا متعددة في أفعالنا الخارجية فأما القيوم جل ذكره فذاته أجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته لأنه نهاية المآرب والمطالب وليس له شوق « ١ » حاشاه عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد إلى تحصيل شيء عادم له كما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته لذاته ويلزم من هذا الابتهاج وبتشرح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل- والإبداع والإفاضة لا على شاكلة الانفعال والاتصاف والاستحصال- والآيات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتأملين في معانيها مثل قوله تعالى واللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ فهو الغني من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر إليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وأفعالها فلو كان له في فعله وجوده قصد زائد- أو غرض أو شوق أو طلب طاعة أو ثناء أو مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله تعالى وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ وقوله أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ وأشبه ذلك من الآيات الكثيرة جدا فهذه الآيات تدل على أنه غاية كل شيء فليس في فعله غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له إرادة زائدة أو داع

وَأَمَّا الْحَدِيثُ الْمَرْثُوعُ عَنْ أَئِمَّتِنَا وَسَادَتِنَا ع

في الكافي وغيره في باب الإرادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى: قال قلت لأبي الحسن ع أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق قال فقال الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل «٢» وأما من الله فأرادته إحداثه لا غير ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٦

لأنه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فأرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له

و لعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك من اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تأكده واشتداده إلى حيثية يحصل الإجماع المسمى بالإرادة فتلك مبادي الأفعال الإرادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه أمور كثيرة انفعالية بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع وأما الجنب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والأحوال العارضة والسوانح الطارئة من الأغراض والأشواق - والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم أفعاله يترتب بعضها على بعض - لصدور الموجودات عنه على ترتيب الأشـبـالـ فـالأشـرفـ.

و عن هشام بن الحكم: في حديث الزنديق الذي سئل أبا عبد الله ع فكان من

سؤاله أن قال له فله رضاء وسخط فقال أبو عبد الله ع نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك أن الرضاء حال تدخل عليه فتنتقله من حال إلى حال - لأن المخلوق أجوف معتمل «١» «٢» مركب للأشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد وأحدي الذات وأحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٧
غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال إلى حال لأن ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين
و روي «١» مثلاً ذلك
: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد وفيه أن الرضاء والغضب دخال تدخل عليه - وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد أحدي الذات وأحدي المعنى
. أقول نعت المخلوق بالأجوف تشبيهه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام - وهو في مقابلة نعت الله بالصمد «٢» وذلك لأن كل ممكن مركب من ماهية ووجود - والماهية كالعدم في أنها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها وعينها فكأنه أحاط بها كإحاطة الكرة المجوفة بالفضاء الذي لا تعين له إلا بالمحدد وأيضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت أن كلا منها مستصحب للأعدام والنقائص - فلها تجاويف «٣» بحسب تلك الأعدام والنقائص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقصان فكأنه صار أكثر جوفاً وأقل سمكا وأرق قواماً ثم إن الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي ما به الشيء بالقوة وصورة هي ما به الشيء بالفعل والصورة كأنها محيطة بالمادة لأنها تحصل المادة وتعينها لأنها مبهمة الذات عدمية الهوية فكل شيء طبيعي مادي كأنه أجوف.
و إذا تقرر هذا فاعلم أن سبب كون الشيء «٤» بحيث يلحقه الأمور

و يدخل عليه اللواحق العارضيه هو لاشتماله على ما بالقوة والإمكان وعلى الأعدام أو القصورات فيفتقر إلى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم إلى الوجود ومن القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال ولأجل ذلك أودع الله في كل مخلوق - توجهها إلى الكمال وطلبها للتمام الذي يناسبه تقربا إلى الله إما بعشق عقلي كما للمقربين وإما بشوق نفساني كما للنفوس العالية من المشتاقين وإما بشوق حيواني شهوي كما للنفوس السافلة أو بحركة وضعية أو كمية أو كيفية أو أينية كما للطبائع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق من قصور أو فقد محوج له إلى متمم ومكمل له ومحصل لوجوده فهو أجوف بهذا المعنى فإن الذي لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه أصلا من جهتي نقص وتمام هو الله الواحد الأحد الصمد.

[أقوال الفلاسفة في ذلك] و اعلم أن الأحاديث المنقول من أئمتنا المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدي ذكرها جميعا إلى الإطناب ولتيسر الرجوع إلى كتب الحديث لمن أراد الوقوف عليها وأما المنقول من غيرهم ممن أهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ أبو علي في تعليقاته على الشفا

في بيان إرادته تعالى أن هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولأنه يعشق ذاته فهذه الأشياء كلها مراده لأجل ذاته فكونها مراده له ليس لأجل غرض وراء ذاته بل لأجل ذاته لأنها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات مراده لأنها هي بل لأجل ذاته ولأنها مقتضى ذاته «١» مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لأجل ذلك الشيء ونحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذة لا

إليه لأنه غني عنه فالغرض لا يكون إلا مع الشوق فإنه يقال لم طلب هذا فيقال لأنه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله إذ تحصيل الشيء غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض أيضا والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون نفعاً تابعاً للفعل مثلاً كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية وكذلك البناء قد يكون غرضاً وقد يكون الاستئمان به غرضاً ولو أن إنساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الأمور التي بعده

على مثاله - حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود « ١ » بذاته
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٠
الذي هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية والغرض - وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت نبنيه ثم رتبنا أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فإذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحداً ومثال هذه الإرادة « ١ » فينا إذا أنا تصورنا شيئاً وعرفنا أنه نافع أو صواب حرك هذا الاعتقاد والتصور الشهوانية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية إرادة أخرى إلا نفس هذا الاعتقاد فكذلك إرادة واجب الوجود فإن نفس معقولية الأشياء له على الوجه الذي أومأنا إليه هي علة وجود الأشياء إذ ليس يحتاج إلى شوق إلى ما يفعله وطلب لحصوله ونحن إنما نحتاج إلى القوة الشوقية ونحتاج في الإرادة إلى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فإن فعل الآلات يتبع شوقاً يتقدمه وهناك ليس يحتاج إلى هذا الشوق واستعمال الآلات فليس هناك إلا العلم المطلق بنظام الموجودات - وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب أن يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها فإننا لو رتبنا أمراً

موجودا لكننا نعقل أولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام الأفضل وبمقتضاه فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٦١

نفس الإرادة والإرادة نفس العلم والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شي ء واحد- والعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف يجب أن يكون أعضاؤه وأن السماء كيف يجب أن يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون أن يتبع هذا العلم شوق وطلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقة معلوم لذاته المعشوقة له فإن الغرض وبالجملـة النظر إلى أسفل أعني لو خلق الخلق طلبا لغرض أعني أن يكون الغرض الخلق أو الكمالات الموجودة في الخلق أعني ما يتبع الخلق «١» طلب كمال لم يكن لو لم يخلق- وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت إرادة الواجب الوجود بذاته وأنها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وأن هذه الإرادة غير حادثة- وبيننا أن لنا إرادة على هذا الوجه وقال أيضا في تعليق آخر كما أن الباري الأول إذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك إذا تمثلنا «٢» تبعه الشوق وإذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشي ء حركة الأعضاء واعلم أن القدرة هي أن يكون الفعل متعلقا بمشيئة من غير أن يعتبر معها شي ء آخر والقدرة فيه عندنا علمه فإنه إذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشي ء والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهو القوة المحركة لا القوة العالمية والقدرة فيه خالية عن الإمكان وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزئين لا أنه «٣» أراد ولا أنسه لــــم يــــرد ولســــيس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٦٢

هو مثل القدرة فينا فإن القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه الفعل فقط فإنه إن

لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه إمكان وواجب الوجود منزّه عن ذلك وكذلك إن لم يعتبر أن قدرته بعينها إرادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب أن يكون مرجعها إلى العلم كما كان مرجع إرادته إلى علمه والإرادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته.

ثم قال وصدور الأشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا أنها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل أن تكون بالإمكان فهو إذا فعل فقد شاء وإذا لم يفعل فإنه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة « ١ » وقال أيضا الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الأول ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الأول والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور أن يكون التصور بالحد وفي باب التصديق أن يعلم الشيء بأسبابه إن كان له سبب وأما ما لا سبب له « ٢ » فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود « ٣ » فإنه لا حد له والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٣ يتصور بذاته إذ لا يحتاج في تصويره إلى شيء إذ هو أولي التصور ويعرف بذاته إذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو أن يكون قد أعطي الشيء جميع ما يحتاج إليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الإمكان « ١ » إن كان ذلك الإمكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وإن لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الإمكانات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فإن كان تفاوت الإمكانات في النوع كان الاختلاف في النوع وإن كان ذلك في الأشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الأشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا إمكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فإنه يكون أنقص من الأول إذ كل ما سواه فإنه ممكن في ذاته ثم الاختلاف بين التوالي في الأشخاص والأنواع يكون بحسب الاستعداد والإمكان فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه وجميع

العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية ثم السماويات من جملة الماديات
أشرف من عالم الطبيعة العنصرية ونريد بالأشرف ما هو أقدم في ذاته ولا
يصح وجود تاليه إلا بعد وجوده.

و هذا أعني الإمكانيات أسباب الشر فلهذا لا يخلو أمر من الأمور
الممكنة من مخالطة الشر إذ الشر هو العدم كما أن الخير هو الوجود وحيث
يكون الإمكان أكثر كان الشر أكثر انتهى كلامه.
و ممن أتقن هذه المسألة من علمائنا الإمامية وحققها غاية التحقيق العلامة
الطوسي فـي نقـد المـحصـل
حيث قال صاحب المحصل وهو أشعري المذهب مسألة لا يجوز أن يفعل الله
شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة ولأكثر الفقهاء لنا أن كل من كان
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٤
كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولأن كل
غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادراً على إيجاد ابتداء فيكون
توسيط ذلك الفعل عبثاً «١» لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوسطة لأننا
نقول الذي يصلح أن يكون غرضاً ما ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو
مقدور لله من غير شيء من الوسائط احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو
عبث والعبث على الحكيم غير جائز - قلنا إن أردت بالعبث الخالي عن
الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وإن أردت شيئاً آخر غيره فبينه.

فقال الناقد المحقق أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن
غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل وإلا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء
يقولون - الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا
هو الغرض منه - ثم إن المجتهدين يفرعون على ذلك الإذن والمنع «٢» فيما
لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض أو لا يوافق وبعض
القائلين بالأغراض يقولون المراد سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها فمن
الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق - كما أن الجسم لا يمكن إيصاله من

مكان إلى مكان إلا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الأغراض من غير توسيط الأفعال الخاصة محال - والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور من غير واسطة فليس بحكم كلي فإن لذة أخذ أجرة الكسب - من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض «٣» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٦٥ مطلقا بل يجب أن يزداد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض وأما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فإنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكيمة من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها - وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار بل يقولون إضافة الموجودات عن مبدئها - يكون على أكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا إلى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثاني وأما أهل السنة فيقولون إنه فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن أو قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم «١» وكثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم ولا يسأل في أفعاله بلم وكيف انتهت إلى كـ لـام ناقـد المحـصـل.

تتميم وتحصيل

النزاع بين الحكماء والأشاعرة في إثبات العلل والغايات للأشياء وعدمه فكل فعل وحركة له غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لأنهم ينكرونها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٦٦ العلة والمعلول وينكرون الإيجاب والاستلزام في الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود أو غيره وذلك لإثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح

وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم أبعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة إلا أن يكون مراد شيخهم ومتقدميهم شيئاً آخر وهو نفي اللمية الزائدة على ذاته عنه في فعله المطلق - وأما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فإنما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته في فعله المطلق وإثباتها فيه فإن الحكماء ذهبوا إلى أن فعله سبحانه مطلقاً لا يكون لغرض سواه من إيصال خير بممكن أو نفع أو ثواب أو غير ذلك لكن يترتب على أفعاله هذه الغايات والأغراض والمعتزلة أثبتوا لفعله الغرض العائد إلى العباد وأما الأفعال الخاصة فكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لاحقاً زمانياً كما في الفواعل التي تحت الكون أو لاحقاً غير زمانياً كما في ما فوق الكون.

و اعلم أن العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها وماهيتها لفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الأول أي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي أيضاً غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهناك شيء واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهي إليها الفعل متحدتان ذاتاً متغايرتان بالاعتبار - فالخيرية والتمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة « ١ » ومن حيث ينساق إليه الفعل غاية وأفعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعة ويترتب الأغراض والغايات مترتبة متسلسلة إلى الغرض الأخير الذي هو مبدؤها جميعاً ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفطيش وقد علمت في تلك المباحث أن هذه المعاني الأربعة أعني العلة الغائية والفائدة والغاية والغرض - كلها في فعل الله سبحانه شيء واحد هو ذاته الأحدية ومرجعها إلى العناية التي هي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٦٧

العلم التام بوجه الخير للنظام والإرادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقا
فإن العالم الأكبر وهو الإنسان الكامل الأعظم فاعله وغايته أولا وآخرا ومبدأ
ومصيرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فأما كل جزء من أجزاء نظام
الوجود فالغرض القريب- والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شي ء غير
ذاته كما أن فاعله القريب بحسب الخصوصية شي ء غير الحق الأول كما
أن الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الإنساني بجميع أجزائه وطبائعه
وقواه هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه وأما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل
مخصوص من أفاعيل الأعضاء بقوة مخصوصة من قوى نفسه- كالجاذبة
والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها إلى ألف ألف قوة وفعل « ١ »
ومرجعها وأفاعليها كلها إلى النفس أولا وآخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين
أن الفاعل المختار إذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل
شيئا زائدا على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم
وإذا كان واجب الوجود- فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن
له في فعله غرض وغاية الأنفس ذاته لا شي ء وراءه وليس معنى هذا الكلام
أن فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل إن غايته وغرضه ذاته المقدسة
وإلا رجع الأمر إلى مذهب الأشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا.
فقد استبان وظهر أن الحكماء إنما ينفون عن فعل الله سبحانه المطلق-
غرضا وغاية أخيرة غير ذاته ويقولون ذاته غرض الأغراض وغاية الغايات
ونهاية الطلبات والرغبات والأشواق لكونه علة العلل وسبب الأسباب ومسببها
ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون أغراضا وغايات
وكمالات مترتبة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٦٨

منتھية إليه سبحانه بخلاف الأشاعرة فإنهم يسدون باب التعليل مطلقا
وبخلاف المعتزلة أيضا فإنهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته وكلا
القولين زيغ عن الصواب- وفيما ذهبت إليه الحكماء يثبت سر التوحيد في

الوجود حسب ما عرفه وأفاده العارفون - وقد أقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وهما هنا يقام عليه من سبيل الآخرية والغائية لأن كمال كل شيء هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام إلى آخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شيء هالك إلا وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى « ١ » وسر قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذهب إليه فرغوريوس من اتحاد العاقل بالعاقل بالفعال وما روي عن خير البشر ص من قوله: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وأنه ص من جملة الأنبياء المرسلين سلام الله عليهم أجمعين الفصل (١٠) في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت أن الحكمة هي أفضل علم بالمعلومات وأحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الأشياء بعقله وأسبابه وبفعل النظام الأتم لغاية حقيقية يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه [عمله] محكم في صنعه وفعله - فهو الحكيم المطلق وقد علمت أن هذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء وإرادة إيجادها - من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٩ الفاعل فهذا معنى العناية.

و الهداية هي ما يسوق الشيء إلى كماله الثاني الذي لا يحتاج إليه في أصل وجوده وبقائه وقد أعطى سبحانه كل شيء كمال وجوده وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه وزاده أيضا كمالا ثانيا وهو ما لا يحتاج إليه فيهما وإليه الإشارة في القرآن بقوله تعالى رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى فالخلق هو إعطاء الكمال الأول والهداية هي إفادة الكمال الثاني وبقوليه أيضا الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ.

الوجود مجعول له على الإطلاق ولا شبهة في أن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله وأيضا يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه وأن ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد- في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا. و ذهب جماعة أخرى كالأشاعرة ومن يحدو حدوهم إلى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الأمور القائمة بذاتها أو من الصفات التابعة لغيرها من أفعال العباد وإراداتها وأشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون إن إرادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس أن كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله تعالى وقدره وما روي عن النبي ص: أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا موجد ولا موجد في الوجود والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧١

الإيجاد إلا الله المتعال عن الشريك في الخلق والإيجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد- لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يُسئل عما يفعل وهم يُسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنسبة إليه بل يحسن صدور كلها عنه والأسباب المشاهدة كالأفلاك والكواكب وأوضاعها لصدور الحوادث الأرضية وأشخاص الإنسان والحيوان لصدور أفاعيلها وحركاتها هي مما ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر- لا بحسب حقيقة الأمر في نفسه لأنها ليست أسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الأشياء لكنه أجرى عادته بأنه يوجد تلك الأسباب أولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق أن المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شيء إلى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات

والاحتجاجات والاستدلالات بأمور متعارضة حتى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فإنها متعارضة الظواهر في هذا الباب. وذهبت طائفة أخرى وهم الحكماء وخواص أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم «١» إلى أن الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر - فقدرته على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الإمكانيات فبعضها صادرة عنه بلا سبب وبعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلا بعد سبق أمور هي أسباب وجوده وهو مسبب الأسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٧٢

و كيف يتوهم النقصان والاحتياج مع أن السبب المتوسط أيضا صادرة عنه فالله سبحانه غير محتاج في إيجاد شيء من الأشياء إلى أحد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود - على أكمل وجه في الخير والوجود ولا في أن صدور الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام فالصادر عنه إما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها وإما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والإنس فيكون الخيرات داخلية في قدرة الله بالأصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلية فيها بالتبع ومن ثم قيل إن الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها «١» على قياس من لسعت الحية إصبعه - وكانت سلامته موقوفة على قطع إصبعه فإنه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعية إرادة السلامة ولولاها لم يرد القطع أصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع - ولا يرضى به إشارة إلى الفرق الدقيق وأنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الأولين وأسلم من الآفات وأصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف فإنه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الأمور أوسطها.

و ذهبت طائفة أخرى «٢» وهم الراسخون في العلم
و هم أهدى الناس إلى الله خاصة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٣

إلى أن الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والأفعال وترتيبها
في القرب والبعد من الحق الأول والذات الأحدية يجمعها حقيقة واحدة إلهية
جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شيء
واحد هو الحق سبحانه- حاشا الجنب الإلهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل
بمعنى أن تلك الحقيقة الإلهية «١» مع أنها في غاية البساطة والأحدية ينفذ
نوره في أقطار السماوات والأرضين ولا ذرة من ذرات الأكوان الوجودية إلا
ونور الأنوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو
مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء إله
وفي الأرض إله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه-
وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما أقمنا عليه
البرهان- مطابقا للكشف والوجدان فإذن كما أنه ليس في الوجود شأن إلا وهو
شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا
ليس صادرا عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٤
بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله
بالحقيقة فلا حكم إلا لله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم يعني كل حول
فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمتة وعلوه ينزل منازل الأشياء
ويفعل فعلها- كما أنه مع غاية تجرده وتقديسه لا يخلو منه أرض ولا سماء
كما في قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح
كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها
من الوجه الذي بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في

الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول فكذا علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب - فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته « ١ » بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالأجسام والأرجاس والأنجاس تعالى عــــن ذلــــك علــــك علــــوا كــــبــــرا .

فالتنزيه والتقدیس يرجع إلى مقام الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس أحد غيره في الدار والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الإحدى وله عواقب الاثنية والمدائح و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٥

التقاديس وذلك لأن شأنه إفاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض - كما علمت وهو المفعول والمفاض والشرور والأعدام غير مجعولة وكذا الماهيات ما شمت رائحة الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس والوجود الفاض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لأنه طاهر الأصل وإنما اختلطت الوجودات بالأعدام والظلمات - لبعدها عن منبع الجود والنور كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والأرجاس - والمواضع الكثيفة فإنه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها - من الرائحة الكريهة وغيرها إلا بالعرض فكذا كل وجود من حيث كونه وجودا أو أثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية « ١ » ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع إلى نحو عدم والعدم غير مجعول لأحد والحمد لله العلي الكبير .

فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها أشد معين على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل

النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في أفعال الفاعلين الصناعيين أنه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في أن المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول إليه لأحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الأتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين علي ع: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين إذ ليس المراد منه- أن في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا أيضا معناه أن فيه خلوا عنهما ولا أنه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى ولا أنه مضطر في صورة الاختيار كما وقع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٦
في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا أن العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه أنه مختار من حيث إنه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وأن اختياره بعينه اضطراره وقول القائل خير الأمور أوسطها يتحقق في هذا المذهب فإن التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي يقال لا حار ولا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم أن التوسط بين الأضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع لها بوجه أعلى وأبسط من غير تضاد وتزاحم بينهما- وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فإنه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الأربع على وجه أعلى وأبسط مما يوجد في هذا العالم لأن التي توجد منها أنما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الأول فمثال المذهب الأول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فأنت أيها الراغب في معرفة الأشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه إلى نيل عالم التقديس لا تكن ممن

اتصف بأنوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة أنوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الأمرين المتضادين وإنما هم من أهل الوحدة الجمعية الإلهية فإنه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء « ١ » من الذوات ولا من فعله شيء من الأفعال ولا من شأنه شيء من الشؤون ولا من إرادته ومشيته شيء من الإرادات والمشيات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٧

فإن التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالأبصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لأنه إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لأنه إحضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع بها فلا يمكن شيء منهما إلا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لأنها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية- أن النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً أو نقاشاً إلا أن الاستخدام هاهنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور زيف وقصور فإن مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرد صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناء وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتباً فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٧٨ سميعة وبصيرة مع أننا نعلم إذا راجعنا إلى وجداننا أن نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر - في كل إدراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحرك بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة إلى قوانا سيما القريبة من أفق عالم النفس وسنحقق في مستأنف الكلام من مباحث النفس إن شاء الله العظيم في إيضاح القول بأن النفس بعينها في العين قوة باصرة- وفي الأذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء فيها تبصر العين وتسمع الأذن وتبسط اليد وتمشي الرجل شبه

مما ورد في الكلام القدسي

: كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي بها يبطش [و رجله التي بها يمشي]

فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه وأعضائه لا يخلو منها عضو من الأعضاء عالياً كان أو سافلاً لطيفاً أو كثيفاً- ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت أو محركة حيوانية كانت أو طبيعية بمعنى أن لا هويته للقوى غير هوية النفس لأن وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة «١» يعرفه

الكاشفون وهو يتهاطل للهوية الإلهية فلها هوية أحدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والأعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والأعضاء في هويتها ويضمحل إنياتها في إنيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة الآدمية الشخصية ثم ينشأ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٧٩ النشأة الآخرة بالنفخة الثانية فإذا هم قيام ينظرون وأشرق أرض البدن الأخرى حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة وذلك لأن النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتدؤها وإليها مرجعها ومنتهاها كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات كما بين منه بيتدىء وإليه يصير ألا إلى الله تصير الأمور الفصل (١٢) في حل بقية الشبه الواردة على الإرادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الإرادة الحادثة فمنها أنه يلزم قدم العالم وتخلف المـراد إذا كانت إرادة الله «١» على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون من الإسلاميين من كونها عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الأتم والجواب حسبما أشرنا إليه في مباحث حدوث الأجسام والطبائع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الإلهية و منها أنه ورد في كلامه تعالى

لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ فَلَوْ كَانَ لِشَيْءٍ مِنْ أَفْعَالِهِ عِلَّةٌ غَائِيَةٌ أَوْ دَاعٍ لَكَانَ السُّؤَالُ بَلَمَ عَنْ فَعْلِهِ جَائِزًا مَعْقُولًا فَلَمَّا ذَا وَقَعَ النِّهْيُ عَنِ السُّؤَالِ وَالْمَنْعُ عَنِ طَلَبِ اللَّمِيَّةِ فِي الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَالْجَوَابِ أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ بِمَا وَقَعَ فِيهِمَا نَفْيُ التَّعْلِيلِ وَسَلْبُ الْغَايَةِ عَنْ فَعْلِهِ مطلقًا كما حسبته الأشاعرة ومن يقتفي أثرهم بل المراد كما مرت الإشارة والتصريح عليه نفي مطلب لم في فعله المطلق وفي أفعاله الخاصة بحسب الغاية الأخيرة- لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة

ككون الطواحن من الأسنان عريضة لغاية هي جودة المضغ وهي أيضا لغاية هي جودة الهضم الأول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم إلى غاية هي تغذية بدن الإنسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٠ المزاج الكامل وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعال وغايته الباري المتعالي وفي العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته أن يكون آلة للعلوم النظرية غير الآلية- وتلك العلوم غير الآلية إذا أخذت على الإطلاق فغايتها نفسها لأنها الغاية الأخيرة لغيرها من العلوم الآلية وإذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فإن مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة.

ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والروبنيات مطلقا- وغايتها علم التوحيد وعلم الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول إلى جوار الله والقرب منه- وغايته الفناء في التوحيد وغايته البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فإن لا لمية لشيء من أفعاله من حيث كونه فعلا له على الإطلاق ومن حيث كونه آخر الأفعال ولكن لا فاعلية المخصوصة البعيدة منه أو المتوسطة أغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها إلى من هو غرض الأغراض وغاية الأشواق والحركات بنفس ذاته الأحدية الحققة من كل جهة. و منها أنه لو كان الكل بإرادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرا

و لـذلك قـد ورد في الحديث الإلهي : من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من أرضي وسماي وليطلب ربا سواي

على أن الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق و
قد ورد وصح عن الأئمة ع: أن الرضا بالكفر كفر
و قال تعالى ولا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وأجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالإمام
الرازي بأن الكفر مقضي لا قضاء لأنه متعلق بالقضاء فلا يكون نفس القضاء
فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي «١» واستصوبه جماعة من الصوفية
كصاحب العوارف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨١

و المولى الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم
منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس
نفس القضاء وإنما هو المقضي ليس بشي ء فإن قول القائل «١» رضيت
بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله إنما يريد به رضاه بما
يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من
حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال أستاذنا السيد الأكرم
دام عمره ومجده الفرق بين القضاء والمقضي هناك لا يرجع إلى طائل - أ
ليس اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا إلى اعتبار القضاء ولا من هذه
الحيثية ليس هو اعتبارا للمقضي فإن إنما الجواب الصحيح على ما هو
تحقيقه أن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالمقضي بما هو مقضي
بالذات واجب والكفر ليس هو بمقضي بالذات - ولم يتعلق به القضاء بالذات
بل إنما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات
الكثيرة لا من حيث هو كفر فإن إنما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا
من حيث هو كفر وإنما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم
خيرات كثيرة لنظام الوجود - انتهى كلامه زيد إكرامه أقول القضاء كالحكم قد
يراد به «٢» نفس النسبة الحكمية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٢

الإيجابية أو السلبية ولا شبهة أنها من باب الإضافات وقد يراد به صورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة والإرادة وأشباهاها فعلى الأول كون القضاء مرضيا به يوجب كون المقضي مرضيا به من غير فرق لأن المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فإذا قيل هذا القاضي أو الحاكم قضى أو حكم قضاء شرا أو حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا وأما على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الأشياء الموجودة- في هذا العالم الأدنى جميعا في عالم علم الله على وجه مقدس عقلي شريف إلهي خال عن النقائص والشرور والأعدام والإمكانات ولا شبهة في أن لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بإزائه في ذلك العالم الإلهي من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدأ تكونه وهو لكونه في عالم الإلهية خير محض لا يشوبه شرية لأن عالم الأمر كله خير والشر لا يوجد إلا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالأعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ حيث جعل الشر فـــــــر فـــــــي نـــــــاحيـــــــة الخـــــــلق.

فإذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال إن الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي وأما ما ذكره ناقد المحصل أن قول القائل رضى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٣

بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات ففيه أن القضاء الإلهي ليس من قبيل النعوت «١» والأعراض بل هي أصول الذوات والجواهر ولا نسلم أن معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق في علمه وأيضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه أن علمه لما كان فعليا «٢» فكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها هي حيثية معلوميته له فكما أن ذاته تعالى وعلمه بالأشياء شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا

حيثية كون الأشياء موجودة في أنفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هـذا. و مما يؤكد ما ذكرناه وبنور ما قررناه أنك إذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل في نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولا يسود به وجه قلبك لأن صورة الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج- فكذلك الأمر في هذا المقام فأتقن ولا تقع في مزال الأقدم.

و مما يدل أيضا على أن مبادئ الأشياء الشرية «٣» والأمور المنوطة والمسند تقبحة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٤

التي توجد في عالم المواد والأجرام لا يلزم أن يكون فيها شرية أو نقص أو آفة- ما حققه العرفاء العالمون بعلم الأسماء من أن الأسماء الجلالية القهرية له كالمنتقم والجبار والقهار هي أسباب وجود هذه الأشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة- وطبقات الجحيم وأهلها كما أن الأسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرعوف اللطيف هي مبادئ وجود الأخيار والخيرات كالأنبياء والأولياء ع والمؤمنين وطبقات الجنان وأهلها حتى قالوا إن الشيطان اللعين مخلوق من اسمه المضل لقوله تعالى حكاية عنه فيما أضلني «١» وقوله فيما أغويتني فالمتضادات والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية و منها أن فعل العبد أن علم الله وجوده وتعلقت به إرادته وقضاؤه فهو واجب الص

و إن لم يعلم وجوده ولم تتعلق به إرادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له وأجيب عنه بالنقض والحل أما النقض- فلجريان مثله «٢» في حق الله في إرادته للأكوان الحادثة سيما عند من أثبت له إرادة متجددة وأما الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من أتباع الشيخ

الأشعري أن الجواب عن هذا الإشكال الوارد على الكل أن الله لا يسأل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي ره في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فإنه كان في الأزل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال إما واجب أو ممتنع والجواب عنه أن العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح «٣» لأن القول بتابعية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٥

العلم للمعلوم «١» لا يجري إلا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لأنه سبب وجود الأشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد إنما ذكر ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الأشياء بحسب شيوئيتها في الأزل. فالحق في الجواب أن يقال إن علمه وإن كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه إنما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره «٢» لكونها من جملة أسباب الفعل وعلة والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فكما أن ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسط العلل والشرائط وربط الأسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد أو لازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٦

الكثيرة والعجب من إمام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن إصراره على نصرته مذهب الأشعري من إبطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم أنك متى حققت علمت أن النكتة في مسألة القدم والحدوث- والجبر والقدر شيء واحد وهو أن الشيء متى كانت فاعليته في درجة الإمكان والجواز استحال أن يصدر عنه الفعل إلا

بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسألتين ثم إن فاعلية البارئ لما استحال أن يكون وجوبها بسبب منفصل وجب أن يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل وأما فاعلية العبد فلما استحال أن يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها إلى ذات الله وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فإن قيل إذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الأمر والنهي والثواب والعقاب وأيضا إذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم أن القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكننا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الأفعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب أما الأمر والنهي « ١ » فوقوعهما أيضا من القضاء والقدر وأما الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء فإن الأغذية الردية كما أنها أسباب الأمراض الجسمية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة - أسباب الأمراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب وأما حديث القدرة - فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لا لأجل القدرة فحينئذ يستحيل أن يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن أصحاب هذا القول يقولون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٧

إنه يجب على الله إعطاء الثواب « ١ » والعوض للآلام في الآخرة والإخلال بالواجب يدل إما على الجهل وإما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي إلى المحال محال فيستحيل من الله أن لا يعطي الثواب والعوض وإذا استحال عدم الإعطاء لزم وجوب الإعطاء فإذا صدر هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بألفاظه وهو أقرب إلى نيل الحق من سائر ما أورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من

قوله مسألة الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف بإسناد الكل إلى قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق أقول قبل استناد الكل إلى قضاء الله إما أن يكون بلا توسط في الإيجاد للشيء أو يكون بتوسط والأول لا يقتضي انتهاء الإرادات إلى إرادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدرة والإرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شيء آخر فإذا من قضاء الله وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا إلا بإقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله انتهى. أقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود إلا والحق مؤثر فيه وعلة قريبة لإيجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه إلا الله «٢» والأول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق أن حيثية نسبة الفعل إلى العبد هي بعينها حيثية نسبته إلى الرب وأن الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب. وبالجملة تحقيق هذه المسألة الشريفة وهي توحيد الأفعال من عظام المسائل الإلهية ولم يتيسر لأحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء أكثر الحكماء بل كلهم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٨٨

لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الإشارات من أن الكل متفقون على أن الوجود معلول له على الإطلاق إلا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسألة توحيد الذات وأنى ذلك لأحد من عرفناه ونظرنا إلى كتبه وكلامه - متصفحين مفتشين. ومنها أن الإرادة الإنسانية إذا كانت واردة عليه من خارج بأسباب وعلل منتهية إلى الإرادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء أَرادها العبد أم لم يرد «١» فكان العبد ملجأ مضطرا في إرادته ألجأته إليها المشية الواجبية الإلهية - وما تشاؤون إلا أن يَشَاءَ اللَّهُ* فالإنسان كيف يكون فعله بإرادته حيث لا يكون إرادته بإرادته وإلا

ومتأخرات بالذات هي أجزاء تلك المسافة وأبعاضها بل إنما يصح تحليلها-
إلى أجزائها وأبعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان.

فأقول فيه أولا إن التحليل العقلي للشيء الموجب بحكم العقل بأن
الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء إنما يجري في أمور لها جهة تعدد
بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر وجهة وحدة في الواقع كأجزاء الحد من
الجنس والفصل- في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فإن للعقل أن
يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر
فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بها ثم
بتقدم فصله على جنسه مع أن الكل موجود بوجود واحد وأما في غيرها
فالحكم بتعده وتفصيله إلى ما يجري مجرى الأجزاء له ليس إلا مما يخترعه
العقل من غير حالة باعثة إياه بحسب الأمر في نفسه.
و أما ثانيا فيلزم عند التحليل والتفصيل لها وبحسبها اجتماع المثليين بل
الأمثال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٠
في موضوع واحد وهو ممتنع إذ لا امتياز لها في الماهية ولا في اللوازم ولا
في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وأيضا قد تقرر أن أفراد ماهية واحدة
لا يكون بعضها علة لبعض «١» إذ لا أولوية لبعض في ذاتها.
و أما ثالثا فإن لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها
ونطلب أن علتها أي شيء هي فإن كانت إرادة أخرى لزم كون شيء واحد
خارجا وداخلا- بالنسبة إلى شيء واحد بعينه هو مجموع الإرادات وذلك
محال وإن كان شيئا آخر لزم الجبر في الإرادة وهذا هو الحق فليعمل عليه
في دفع الإشكال كما مر.

و مما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقا ويزيد تأكيدا ما قاله المعلم أبو نصر
الفارابي في الفصوص فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء
استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث فإن

كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ولزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بأن اختياره يفيض فيه من غيره وإن كان حادثا ولكل حادث محدث- فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه فإما أن يكون هو أو غيره فإن كان هو نفسه فإما أن يكون إيجاداه للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبورا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي إلى الأسباب الخارجية عنه التي ليست باختياره فينتهي إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه فإنه إن انتهى الكلام إلى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فبين من هذا أن كل كائن من خير وشر يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية انتهى بألفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء وجميع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٩١ الأحوال الأرضية منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات والإرادات فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث- وينتهي ذلك إلى الحركة ومن الحركات إلى الحركة المستديرة فقد فرغ من إيضاح هذا- فاختياراتنا أيضا تابعة للحركات السماوية والحركات والسكنات الأرضية المتوافقة- على أطراد متسق يكون دواعي إلى القصد وبواعث عليه ويكون هذا هو القدر الذي أوجبه القضاء والقضاء هو العقل الأول الإلهي»

الواحد المستعلي على الكل الذي منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في أول العاشرة من إلهيات الشفاء إن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل إرادة لنا فلها علة وعلة تلك الإرادة- ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية بل أمور تعرض من خارج أرضية وسماوية- والأرضية تنتهي إلى السماوية واجتماع

ذلك كله يوجب وجود الإرادة وأما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه
«٢» فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ إيجابها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٢
منزل من عند الله والقضاء من الله هو الوضع «١» الأول البسيط والتقدير
هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج كأنه موجب «٢» اجتماعات من
الأمر البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي
الأول انتهـى كلامـه.
و منها أن الكل إذا كان بعلم الله وإرادته وقضائه
كان كل جزء من أجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق
بالقياس إلى الإرادة القديمة- حتمي الثبوت في علمه مجزوما به في قضائه
فما معنى التردد المنسوب إليه في قوله-
: ما ترددت في شيء أنا فاعله كتريدي في قبض روح عبدي المؤمن

و هذا من غوامض المشكلات على من التزم من أهل النظر الجمع
بين القوانين العقلية والأحكام الشرعية- ولم يأت أحد من العلماء بشيء يشبع
ويغني في هذا المقام إلا أن أستاذنا دام ظله العالي ذكر وجهها قريبا أن التردد
في أمر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين- فأطلق المسبب
هناك وأريد السبب ومغزى الكلام أن قبض روح المؤمن بالموت- خير
بالقياس إلى نظام الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة أخرى وقوع الفعل-
بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه للخيرات الكثيرة والشرية بالعرض
وبالإضافة إلى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد إذ الخيرية يدعو
إلى فعل الفعل والشرية إلى تركه ففي ذلك انسياق إلى تردد ما فإذا المعنى
ما وجدت شرية في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة في
أفاعيلي مثل شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة الموت وهو من الخيرات
الواجبة في الحكمة البالغة الإلهية انتهـى.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٣

أقول ما ذكره لم يدفع به الإشكال بل صار أقوى إذ لم يزد في بيانه إلا أن أثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه وجانبي إيجاده وتركه بحسب الداعي فها هنا إن لم يترجح أحد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وإن ترجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه فلا تردد إذ الحكم برجحانه وقع على القطع وكان صدوره حتما مقضيا والذي سنح لهذا الراقم المسكين أن وجود هذا الأشياء الطبيعية الكونية وجود تجددى لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل أمر تدريجي الوجود يكون كل جزء من أجزائه المفروضة مسبقا بإمكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الإمكان هو نفس الجزء السابق عليه إذ الإمكان ذاتيا كان أو استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوق لتساويهما إما بحسب نفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة الماهية كما في الإمكان الذاتي أو بواسطة وجود أمر في مادة الشيء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من أجزاء الأمر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا إمكان للجزء اللاحق به منها فأجزاؤه كلها إمكانات وقوى لأنه ضعيف الوجود يتشابه الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله إلا أن وجوبه وجوب الإمكان وفعليته فعلية القوة.

إذا تقرر هذا فنقول لما تقرر أن وجود الأشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه التفصيلي فهي علوم له بوجه ومعلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم إمكان للوجود ثم إن النفوس الإنسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الإمكانات والترددات أكثر أنواعا وأعدادا لكونها ذات أكوان وأنحاء كثيرة في الوجود بحسب الأكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والأطوار التي بعدها إلى أن يخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية إلى جانب القدس وعالم البقاء والثبات بقوة إلهية قابضة للأرواح والنفوس عن أبدانها جاذبة بخوادمها وأعوانها للطبائع والصور عن

موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورة شي ء
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٤

عن مادتها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا
شأن ملك الموت- وهو ملك مقرب إلهي في نزع الأرواح والنفوس وشأن
أعوانه وسدنته في جذب الطبائع والصور وهذه الاستحالات والتكونات «١»
كما أنها تقع في عالم المواد الكونية كذلك تقع في عالم النفوس المنطبعة
السماوية التي هي كتاب المحو والإثبات لأن كل ما يثبت من أرقام الصور
العلمية الجزئية في ألواح تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن
النسخ والتبديل كام الكتاب لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ عِندَهُ أُمُّ
الْكِتَابِ وهو الإمام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير وفيه جميع
الأشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه
عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال تعالى وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتٍ
الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ فظهر أن هذه التغيرات
والتجددات والعوارض والنقائص بحسب أنحاء الهويات الجزئية والطبائع
الكونية- لا تقدر في ارتباطها إلى الحق الأول وعالم الأحدية وفي إثبات
الإرادة القديمة الإلهية- المصونة عن الإمكان والعلم القديم الحق المنزه عن
وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتم الذي لا يبدل ولا يغير ولا يكثر
لأنها واقعة في مراتب تنزلات العلم والإرادة قال الشيخ أبو نصر في رسالة
الفصوص أنفذ إلى الأحدية تدهش إلى الأبدية وإذا سألت عنها فهي قريب
أظلت الأحدية فكان قلما أظلت الكلية- فكان لوحا جرى القلم على اللوح
بالخلق وقال أيضا علمه الأول لذاته لا ينقسم- وعلمه الثاني عن ذاته إذا
تكرر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا مَنْ
هناك يجري القلم في اللوح جريا متناهيا إلى القيامة وقال أيضا لحظت
الأحدية «٢» نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٥
المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجري به القلم
على اللوح فيتكثر الوحدة «١» حيث يغشى السدرة ما يغشى وسنزيدك
أيضاً _____ احافاس_____تمع

الفصل (١٣) في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء وأشباههما إليه
كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل من أئمتنا
المعصومين ع وصحت الرواية فيه عنهم وما نيط بذلك من استجابة الدعوات
وإغاثة الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفة أسباب طبيعية
الأصل [الأول]

اعلم أن للإلهية مراتب «٢» وللأسماء الحسنى مظاهر ومجالي وكأنا قد بينا طرفا من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الأول فنقول إن الله في طبقات السماوات عبادا ملكوتين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين- وهم عالم الأمر المبرىء عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وإن كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الأولين إلا أن أفعالهم كلها طاعة له سبحانه وبأمره يفعلون ما يفعلون ولا يعصون الله في شيء من أفعالههم وإراداتههم وخطرات أوهامهم و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٦

شهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول الصدق إذ لا داعية في نفسه تخالف داعي الحق بل يستهلك إرادته في إرادة الحق ومشيته في مشية الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه ولأمره- مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس إلى أمر ونهي أو ترغيب وزجر بل كلما همت الناطقة بأمر محسوس- امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعه مع أن هذه الحواس واقعة في عالم آخر- غير عالم الجوهر العقلي منا لأنها نازلة عنه في الملكوت الأسفل فكذا طاعة الملائكة- الواقعة

في ملكوت السماوات لله سبحانه لأنهم المطيعون بذواتهم لأمره المستمعون بأسماعهم الباطنة لوحيه المستشعرون بقلوبهم النورية لعظمته الوالهون في ملاحظة جماله وجلاله وحيث إنهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا ولا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ يأتمرون بأمره وينتهون بنهيه بل يفعلون حسبما يفعلوه ويتركون حسبما يتركه فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم وتدبراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا أصل.

[الأصل الثاني]

و اعلم أيضا أن الشيء كما يحدث في القابل من جهة أسباب قابلية ومباد خارجية وأوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي كالنار مثلا كذلك قد تحدث فيه لا من استعداد مادي وجهات قابلية بل من سبب فاعلي وأمر علوي ومبدأ باطني كما تحدث السخونة في بدن الإنسان من جهة نفسه عند تصورهما لأمر هائل أو انبعاث إرادة غضب منها فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة- من غير حضور مسخن خارجي وكما يحدث برودة في أعضاء البدن ليس سببها أمرا طبيعيا ولا قاسرا خارجيا بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تخيل الأمر الشهواني يحرك الأعضاء ويحدث رطوبة وإن لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي وأسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة العالم وبدن الإنسان الكبير بالقياس إلى نفسه المدبرة له- في وقوع الأمور النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة سبق الأسباب الطبيعية المعدة إياها بل مع كون الأسباب السابقة مخالفة إياها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٧

مناسبة لأضدادها ولذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع فهذا أصل أيضا إذا تقرر هذان الأصلان

فنقول إن كل كتابة تكون في الألواح السماوية والصحائف القدرية فهو أيضا مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الأعلى في اللوح

المحفوظ عن المحو والإثبات وهذه الصحف السماوية والألواح القدرية- أعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والإثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورهم وقلوبها أي طبائعها «١» ونفوسها أن تزول وتتبدل- لأن مرتبتها لا تأبى ذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبائع والنفوس وسائر القوى المتعلقة بالأجرام والذي فيه يستحيل التغير والتبدل إنما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم أمره وقضائه السابق وعلمه الأزلي فمن هذه الألواح القدرية وأقلامها الكاتبة- والناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء أنا فاعله الحديث- وبالاقتداء كما في قوله تعالى وَبَلَّوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ وقوله وَنَبِّئُوا أَخْبَارَكُمْ وقوله تعالى حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَالْمَلِكِ الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الأرقام الإلهية القدرية ملك كريم كما قال تعالى كِرَامًا كَاتِبِينَ والله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بعنايته المبراة عن التغير والحدوث ولو لم يكن الأمر كذلك من توسيط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الإرادية وتجدد الأرقام العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الأمور كلها حتما مقضيا «٢» وكان الفيض الإلهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز من حدود الإبداع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٩٨ فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين- من المنزل الأدنى إلى الأعلى ولا الاستتارة بنور القرب من الحق الأول بعد الانظلام بظلمة البعد منه.

و بالجملة قد كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسلة الرجوع إلى الله بأفرادها وآحادها والأصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الإلهية تأباه فظهر أن التجدد في العلوم والأحوال لضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع- ولا مستبعد فإذا اتصلت بها نفس النبي أو الولي ع وقرىء فيها من الوحي مما أوحى الله به إليهم وكتب في قلوبهم فله أن يخبر بما رآه بعين

قلبه وما سمع بإذن قلبه من صرير أقلام أولئك الكرام فإذا أخبر به للناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة أو ظن ونحو ذلك ثم إذا اتصلت نفسه بها تارة أخرى رأى في تلك الألواح غير ما رآه أولا وغير ما ناسبته الصور السابقة «١» والأسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٩ و السفلية بل مخالفا لسوابق الصور والأسباب السماوية والأرضية فيقال لمثل هذا الأمر النسخ والبداء وما أشبههما ولا يمكن العلم به لأحد من النفوس العلوية والسفلية- إلا من جهة الله المختصة به لأنه مما استأثره لأنه ليس في الأسباب الطبيعية ما يوجبه- ولا في الصور الإدراكية والنقوش اللوحية ما يتدربه من قبل ولأجل ذلك ورد في أحاديث أصحابنا الإماميين عن أبي عبد الله ع: أن الله علمين علم مكنون مخزون «١» لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البدا وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه و عن أبي جعفر ع أنه قال: العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه وعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله- فإنه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء

قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدأ التدبير للكائنات الأرضية والأنواع غير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم أن العناية بها ليست عن الأول ولا عن العقول الصريحة فيجب أن يكون لمبدأ بعدها وهو إما نفس منبثة متعلقة بعالم الكون والفساد وإما نفس سماوية «٢» ويشهد به أن يكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٠ رأي الأكثر «١» أنه نفس متولدة عن العقول والأنفس السماوية وخصوصا

نفس الشمس أو الفلك المائل وأنه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاوضة الأجسام السماوية وبسطوع نور العقل الفعال ويجب على كل حال أن يكون هذا المعتبرى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب أظن أن الأشبه أن يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بجرمها أن تتخيل وتحس الحوادث إحساسا يليق بها فإذا حدث حادث عقل الكمال - الذي يكون له والطريق الذي يؤدي إليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال إن النفس المغيثة للداعين وغير ذلك هذه ويشبه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠١

أن يكون ذلك حقا فإنه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لأنه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك - فيكون ما يعقل « ١ » وكذلك يجوز أن يشاهد به لتغيرات الأحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النقص والشرية ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فإن عناية مثل هذا الجوهر يجب أن تكون بكل نقص وشر يدخل في هذا العالم وأجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب أن يختص ذلك بشيء دون شيء فإن كان دعاء لا يستجاب أو شر لا يدفع فهناك شر لا نطلع عليه وعسى العناية لا توجهه ومعنى العناية ما أوضحناه. وقال في فصل آخر يليه معقود لبيان وجود أمورنا نادرة عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد أن يهلك به شرير أو يتعيش به خير أو يحدث نار أو زلزلة أو سبب من الأسباب غير المعتادة لأن المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر فيجوز أن يبرد حارها ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فحينئذ تحدث أمور لا عن أسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الطبيعي الحادث كما أن أصنافا من الحيوان أو النبات التي من شأنها أن تتكون بالتوالد تتكون لا على سبيل التوالد - عن أسباب طبيعية مشابهة

لها بل على سبيل التولد ويحدث فيها صور حادثة جديدة- لم تكن في مبادئها ويكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر ولا يجب أن ينكر من أحوال التدبير أمور غير معهودة فها هنا نوادر وعجائب أسبابها مثل هذا الذي وصفنا.

ثم قال في فصل آخر بعد كلام من هذا الباب وسمعت أن طبيباً حضر مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له أن أهله لمؤاكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وإنما يتولى الخدمة بعض الجواري- فبينما جارية تقدم الخوان وتضعه إذ قوستها ريح ومنعتها الانتصاب وكانت خطيبة عند الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٢ الملك فقال للطبيب عالجها في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي بلا مهلة ففرع إلى التدبير النفساني وأمر أن يكشف شعرها فما أغني ثم أمر أن يكشف بطنها فما أثر ثم أمر أن يكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة قوية أتت على الريح الحادثة تحليلاً فانزعجت مستقيمة سليمة- انتهت عباراته بألفاظه الفصل (١٤) في استئناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الإشكال المورد فيها

لما استبان لبصيرتك استناد الموجودات كلها إلى إرادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط أجزاء النظام بعضها ببعض وترتب المسببات على الأسباب فمن جملة أسباب الكون وعمله وجود الداعي ودعائه فكما أن من أسباب حصول الفعل وجود زيد مثلاً وعلمه وقدرته وإرادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والإلحاح والتضرع من جملة أسباب الإنجاح وحصول المراد والمقترح بإذن الله وملكوته وإن الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في إسماع الملكوتين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السماوات متأثر مؤثر في عالم

الأرض بتسخين بارد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر - بإمداد له من فوق وإعانة له من أشعة الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات لو لم ينجبر بما يؤدي إلى الخير والصلاح فيحدث في ذاته وعقله المنفعل معقول الأمر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعلا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا منفعا محضا حتى لا يؤثر في شيء ولو بإمداد وإعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه وبوجه ومنفعل أيضا مما دونه بوجه فلا يبعد أن يتأثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم بإذن الله ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد أشرنا سابقا إلى أن الـ_____ذي يمتنع_____ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٣

عليه التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الأمر الكلي العقلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم أن العالي لا يلتفت إلى السافل إنما يراد به العالي من كل وجه أو العالي من جهة علوه وأما الجوهر النفساني وإن كان من السماويات فيمكن أن ينفع عن أحوال بعض الأرضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت إلى إنجاح طلبتها وإجابة دعواتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة أو جهات أخر - فما ورد في كلام الشيخ في التعليقات حيث قال وقد يتوهم أن السماويات تتفعل عن الأرضيات وذلك أنا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا - والمعلول لا يفعل في العلة البتة وإنما سبب الدعاء من هناك أيضا لأنها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة فمنظور فيه كما أشرنا إليه فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الـ_____الحق_____إلا بالرجـ_____ال. و أما الإشكال بأن ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والإلحاح لإنجاح نيته وإعطاء فعله إن كان مما جرى قلم القضاء الأزلي بتقدير وجوده وارتسم لوح القدر الإلهي بتصوير ثبوته فما الحاجة إلى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٤

يُصَحِّحُ اسْمَ تَجَابَةِ دَعَائِهِ.

ربما تخيلنا شيئاً فيتغير أبداننا بحسب ما يقتضيه أحوال نفوسنا
وتخيلاتهم

و قوله من جانب آخر أي من أسباب ذلك المزاج وإن علم من أسبابه أنه لا يجب أن يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر - ولذلك يجب أن لا يدعو أحد على أحد فإنه لا محالة قد علم في سابق علمه أن هذا الداعي يدعو فإذا دعا دل على أنه كان معلوما له « ١ » وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده.

وقال أيضا الأول هو سبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبب فإنه مسبب الأسباب وهو سبب معلوماته - فيكون بعض الشيء مقدما علميته له على بعض فيكون بعض الشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٧
و أخرى وأصلح يفيضه الباري الأول ويوجده.

قال قد اتضح لك أن لنفوس الأجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية «١» على سبيل إدراك غير عقلي محض وأن لمثلها أن يتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب إدراك تفاريق أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي أسباب وما تتأدى إليه وأنها دائما تنتهي إلى طبيعية أو إرادية موجبة- ليست إرادية فاترة «٢» غير حاتمة ولا جازمة ولا تنتهي إلى القسر فإن القسر إما قسر عن طبيعة وإما قسر عن إرادة وإليها ينتهي التحليل في القسريات أجمع ثم إن الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها أسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد إرادة بإرادة وإلا لذهب إلى غير النهاية ولا عن طبيعة للمريد وإلا للزمت الإرادة ما دامت الطبيعة- بل الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي يستند إلى أرضيات وسماويات وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادات وأما الطبيعة فإنها إن كانت راهنة فهي أصل وإن كانت قد حدثت فلا محالة أنها تستند إلى أمور سماوية وأرضية عرفت جميع هذا وأن لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فإذا علمت الأوائل وهيئة انجرارها إلى الثانوي علمت الثانوي ضرورة فمن هذه الأشياء علمت أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وأما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلي وأما هي فعلى نحى جزئى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٨

كالمباشر «١» أو كالمتأدي إلى المباشر أو المشاهد بالحواس فلا محالة أنها تعلم ما يكون ولا محالة أنها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو أصوب والذي هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين وقد بينا أن التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هاهنا إذا كانت ممكنة ولم تكن هناك أسباب سماوية تكون أقوى من تلك التصورات وإذا كان

الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لا عن سبب أرضي ولا عن سبب طبيعي «٢» في السماء- بل «٣» عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور في الأمور السماوية وليس هذا بالحقيقة تأثيرا بل التأثير لمبادئ وجود ذلك الأمر من الأمور السماوية فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر وإذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون وإذا عقلت ذلك كان إذ لا مانع فيه إلا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية وأما عدم العلة الطبيعية الأرضية مثلا أن يكون ذلك الشيء هو أن يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية أرضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي بوجه كون الخير فيه كما أنها تحدث في أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف وأما مثال الثاني فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب سبب المبرد فينا فيكون الحر فيكون أصناف الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٩

هذا القسم إحالات لا أمورا طبيعية أو إلهامات تتصل بالمستدعي أو غيره أو اختلاطا من ذلك يؤدي واحد منها أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة ونسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير إلى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا هو منبع التصورات السماوية بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا إنه يليق به ومن عنده يبتدىء كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرايين وخصوصا في أمر الاستسقاء وفي أمور أخرى- ولهذا ما يجب أن يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فإن في ثبوت حقية ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقية ذلك يكون بظهور آياته وآياته هي وجود جزئياته وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب أن يكون لها وجود فإن لم يوجد فهناك شر لا ندركه أو سبب آخر يعاوقه وذلك أولى بالوجود من هذا

ووجود ذلك ووجود هذا معا من المحال.
ثم قال وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التي عقلت نافعة مؤدية إلى المصالح-
قد أوجدت في الطبيعة على النحو من الإيجاد الذي علمته وتحققته فتأمل
حال منافع الأعضاء في الحيوانات والنباتات وأن كل واحد كيف خلق وليس
هناك سبب طبيعي بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت
فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فإنها متعلقة بالعناية على الوجه الذي
علمت العناية تعلق تلك.

ثم قال واعلم أن السبب في الدعاء منا والصدقة وغير ذلك وكذلك
حدوث الظلم والإثم إنما يكون من هناك فإن مبادئ جميع هذه الأمور
تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والإرادات التي
لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل إرادة لنا فلها
علة وعلة تلك الإرادة- ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير نهاية بل أمور
تعرض من خارج أرضية وسماوية والأرضية تنتهي إلى السماوية واجتماع
ذلك كله يوجب وجود الإرادة- وأما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه
فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ إيجابها منزل من عند الله
والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الأول البسيط
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٠
و التقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجتماعات من
الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي
الأول انتهت عبارته.

أقول قد تتبعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط
الأشياء الكائنة والمتجددة بإرادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة التغير
والانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات إلى السوافل وإن كان المذكور من
كلماته- مما لا يغني عن المزيد عليه والمتمم له من وجهين الأول أن في

كلامه تحاشه يا « ١ » « ٢ »

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١١

عن أن يفعل كل ما فى السماويات عن شيء مما فى الأرضيات ونحن كثيرا ما حكى لنا وشاهدنا نزول الغيث وحدوث مثل الزلزلة والخسف ونظائرها من الرحمات الإلهية والعقوبات القهارية مقارنة لأدعية أهل الدعوات واقتراح أرباب الحاجات وأمثال ما يحكى عن الأنبياء والأولياء ع مما يجزم العقل بأن فى طبقة من المبادئ السماوية وضرب من ملائكة الله إرادة حادثة وانفعالا من بعض أحوال النازلين فى عالم الأرض « ١ » واستماعا لدعوتهم والتفاتا إلى إجابتهم كما دل عليه كثير من الآيات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتأويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع أن اصنع الفلک بأعیننا ووحینا « ٢ » ولموسى وهارون ع الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٢ لا تخافا إني معكما أسمع وأرى « ١ » وللخاتم ع فإذا قرأناه فاتبع قرأه ثم إن علينا بيانه

و الثاني أن الشيخ لم يذهب إلى أن موجودات هذا العالم بحقائقها وماهياتها موجودة فى عالم أعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد ونقائصها - وإمكاناتها وشرورها وأعدامها وظلماتها بل أنكر على الذاهبين إلى إثبات تلك الصور المفارقة كأفلاطن وسقراط ومن قبلهما من أساطين العلم والحكمة وقد سبق منا إثباتها « بالبيان الحكيم والحجة البرهانية فكان عليه أن يحقق الأمر « ٣ » فى هذا المقام ويعلم السر فى ارتباط هذه الأمور الكائنة بما فى عالم القدر ومطابقتها إياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذ بالقذ وكذا القياس فى ارتباط ما فى عالم القدر لما فى عالم القضاء البسيط ومحاذاته إياه واتحاده فيه ولم

يتيسر له ذلك أصلاً لإنكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٣

عن كون البسيط الحقيقي يجب أن يكون كل الأشياء لا يعزب عنه
شيء في الأرض ولا في السماء ولهذا كان عنده علم الباري بالأشياء عبارة
عن أعراض ورسوم متكررة قائمة بذاته وكان يعتذر عن ذلك بأن تلك العلوم
وإن كانت أعراضاً قائمة به لكن ذاته لا يفعل منها ولا يستكمل بها لأنها
لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات - بل كماله ومجده في أن يصدر هي
عنه لا في أن يوجد هي له وقد علمت بما في ذلك من القصور والخلل والله
ولـي الجـود والفضـل
الموقف الخامس في كونه تعالى حياً
الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتم بإدراك وفعل والإدراك في حق
أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس وكذا الفعل لا يكون إلا التحريك
المكاني «١» المنبعث عن الشوق وهذان الأثران منبعثان عن قوتين مختلفتين
إحدهما مدركة والأخرى محركة فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس
كالتعقل ونحوه - وكان فعله أرفع من مباشرة التحريك كالإبداع وشبهه لكان
أولى بإطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى ثم إذ كان نفس ما هو مبدأ
إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله من غير تغاير حتى يكون إدراكه بعينه
فعله وإبداعه لكان أيضاً أحق بهذا الاسم لبراءته عن التركيب إذ التركيب
مستلزم للإمكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده إلى غيره والإمكان
ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحياة والدثور المقابل للبقاء
فالحق الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوي - وقد صح أن واجب الوجود
بسيط الحقيقة أحدي الذات والصفة فرداني القوة والقدرة وأن نفس تعقله
للأشياء نفس صدورها عنه وأن معنى واحداً بسيطاً منه عقل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٤
للـكـل ومنشأ للـكـل فهو أحق وأليق باسم الحياة من جميع الأحياء كيف وهو

محبي الأشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة.

و اعلم أن الصورة الإدراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصورة الصناعية بأن يكون الصورة الإدراكية هي بالفعل مبدأ لما هي صورة له لكان الإدراك فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث إنا عالمون وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك أشياء ونشتاقها ولا قدرة لنا على تحصيلها- والذي يمكننا تحصيله أيضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا إياه في العين نفس إدراكنا له ولكن يفترق مع ذلك إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك وتتبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فتتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الأعصاب- والآلات العضوية ثم تحرك تلك الآلات الطبيعية الآلات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعية لصناعتنا كالقرطاس أو اللوح في هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصور العلمية قدرة ولا إرادة بل كان القدرة فينا عند المبدأ المحرك بل وليست الإرادة أيضا قدرة ولا القدرة أيضا فعلا بل إمكان فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والإرادة وهما محركان للقدرة وهي محركة للآلة المحركة للقابل المتحرك فتكون محركة لمحرك المحرك للشئ المتحرك وكل من هذه المحركات أيضا لا يحرك غيره إلا ويتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها تاما قويا في بابيه لاكتفي عن غيره في باب الفعل والإيجاد فالتصور الإدراكي مثلا لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا لإفاضة في العين وكان بعينه إرادة وقدرة وقد سبق القول بأن علمه بالنظام الأتم هو بعينه الإرادة التي له وتحقق أيضا أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة لكل عقلا هو مبدأ الكل لا مأخوذا عن الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين إنيته لا أمر زائد على وجوده وهويته- وأن هذا العقل الأول هو بعينه

كما إذا قلنا إنه عقل وعقل ومعقول - لم نعن إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما هكذا في الشفاء.

و الحق عندنا أن هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل والإدراك وإن لزمه في الواقع بل الإدراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادة والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب ذلك الوجود فلأجل عينيتها وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما إلا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوري وكلما كان الوجود أقوى كان الإدراك أقوى فالوجود الأقوى هو الصور العقلية على درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية وإذا انتهى في الضعف إلى أن يكون صورة مادية فيغيب عن الإدراك ولا يقبل النيل والمثول وأما اللواتي تخالط الإضافة فمثل قول القائل الأول لا يعني به إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل - إضافة الفاعلية أو نحوها وكقوله الآخر لا يعني به إلا إضافة هذا الوجود إليها إضافة الغائية أو شبهها وكما إذا قيل إنه قادر لا يعني به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره يجب عنه ويتحقق به وإذا قيل إنه حي لم يعن به إلا هذا الوجود العقلي - مأخوذا مع الإضافة إلى صورة الكل المعقولة أيضا بالقصد الثاني كما سبق إذ الحي هو الدراك الفعال « ١ » وهكذا القياس في سائر الصفات الإلهية وقد سبق بيان اتحادها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٤١٧ في الوجود في حقه وكيفية كون الحقيقات منها نفس الذات الأحدية. تبصره فيها إشاره

و اعلم أن حياة كل حي إنما هي نحو وجوده إذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة لكن من الأشياء الحية ما يجب فيه أن يسبق هذا الكون كون آخر ومنها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخر -

فالقسم الأول كالأجسام الحية

فإن كونها ذات حياة أنما يطرأ عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيواني لأن هذه الأجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل جسم حيا وإن لم يكن كذلك بل طرأ عليها هذا الوجود لا لأنها أجسام بل لأمر آخر تخصصت به فهو المطلوب وليس لك أن تقول إن هذا الكون أي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحياة هو الذي يقوم الجسم «١» لأننا نقول إن الذي ذكرت أنما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني أي في ماهية الجسم مجردة عن الزوائد فإن الوجود المختص بماهية الجسم - لا تعلق له بالكون الحيواني فهذا الكون أمر زائد على وجود الجسم بما هو جسم.

و أمّا القسم الثماني فهو فيما يخرج عن الأجسام فإن ما ليس بجسم لا يتمتع فيه أن يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في أكثر ما ليس بجسم «٢» أن يكون وجوده هذا الوجود فإن الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها أي كون وجودها بعينه هو حياتها وذلك لعدم تركيبها من مادة وصورة - لأن وجودها وجود صوري لا يتعلق بأمر بالقوة فالحياة فيها ليست ما به يكون الشيء حيا بل نفس حييته إذ من المحال أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٨

على نفسه أو بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة - القابلة لكون بعد كون وأيضا ننقل الكلام إلى ذلك الوجود ويتسلسل بل الأمر في الحياة ونظائرها كما علمت في باب أصل الوجود والمضاف والأين والمتصل ونظائرها وواجب الوجود أولى بأن يكون حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة.

و اعلم أن مفهوم الحياة غير مفهومي العلم والقدرة فهي كأنها مبدأ
لهما وأكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في أن
الحياة في حقه هل هي صفة زائدة على الإدراك والفعل أم لا ثم عولوا في
إثباتها في حقه على أن الشريعة الحقة قد وردت « ١ » في إطلاقها عليه فلا
بد من إثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية.
و الحق أن حكم الحياة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في أنها من
كمالات الموجود بما هو موجود وكلما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود
من حيث هو موجود من غير تخصص بأمر طبيعي أو مقداري أو عددي
فلا بد من ثبوته لمبدأ الوجود وفاعله إذ الفاعل المعطي للوجود وكماله أولى
بذلك الكمال - ثم لا شبهة في أن مفهوم الحياة غير مفهوم العلم والقدرة إذ
يمكن أن يتصور نو حياة - لا يعلم « ٢ » وقتا من الأوقات شيئا بالفعل ولا
يصدر أيضا حركة ولا صنع منه في بعض الأحيان فلا يخرج عن كونه حيا
فالحياة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الإدراك والفعل ففوة الإدراك
وقوة الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور وهو
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٩
مبدأ لهما إلا أن هذا لا يمكن في حقه لتعالیه عن اختلاف القوى والآلات
النفسانية فالحياة كسائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة كلها في درجة واحدة
من الوجود وللكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحياة غير
مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الإرادة كما مر مرارا
فالبرهان قائم على إثبات هذا المعنى الكمالي له على وجه أعلى وأشرف كما
أنه قائم على إثبات العلم والقدرة والإرادة على وجه أعلى وأشرف.
تنبيه

و أما الذي ذكره نصير المحققين قدس سره في رسالة مسألة العلم
بقوله المستند في إثبات الحياة هو أن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف
من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حياة له ممتنع

الاتصاف بهما وصفوه بها لا سيما وهي أشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل وقصور فإن المستند الذي ذكره في غاية الضعف إذ ليس كلما هو أشرف من طرفي النقيض «١» على مقابله مما يصح إثباته له فإن الصلابة أشرف من الرخاوة- والحركة أشرف من السكون والكروية أشرف الأشكال بل الشرط في اتصافه بالأمر الكمالي الذي هو أشرف من نقيضه أن يكون ذلك الأمر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود وإلا فيستحيل اتصافه به فالحكيم الإلهي الباحث عن صفاته- لا بد له في إثبات صفة الحياة له أن يحصل أولا معنى الحياة على وجه يصح أن يكون عارضا لمطلق الوجود كمالا له ولا يستدعي عروضها لشيء على ذلك الوجه أن يكون له استعداد خاص أو تخصص بنوع من أنواع الموجود المطلق ولا أيضا يـ_____ون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢٠

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا أو تغيرا أو افتقارا إلى شيء ثم إذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لأنه مبدأ سائر الموجودات وكمالاتها ومعطي الكمال المطلق أولى بذلك الكمال من غيره وأما الحديث

الـ_____ذي نقله

عن عالم من أهل بيت النبوة ع: من أنه هل سمي عالما وقادرا إلا أنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار توهم أن الله زبانيين «١» كما لها فإنها تتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء في ما يصفون الله فيما أحسب وإلـ_____ى الله المفـ_____زع

»

٢» فالحديث في غاية الشرف والحقية وفيه إشارة «٣» إلى المسلك الذي ذكرناه في باب إثبات الصفات الكمالية له سبحانه من أنه واهب العلم

والقدرة والحياة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للموجود إذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها للعلّة على وجه أعلى وأشرف وأما الذي أشار إليه من قصور أفهام العقلاء - فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ إلى معرفة حقائق الصفات فهو أيضا مما لا خصوصية له بشيء من الصفات كالحياة مثلا بل هو جار في سائر صفاته فإن الصفات الحقيقية كلها وزانها وزان صفة الوجود والوجوب فكما أن من الوجود ما هو واجب بالذات - مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب بالذات - مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢١ بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة ومن الإرادة ما هي إرادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن - لكن طائفة من العقلاء «١» وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيامة في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهدونه غيبرهم الموقف السادس في كونه تعالى سميعا بصيرا قد وردت في شريعتنا الحقّة بل من ضروريات هذا الدين المبين «٢»

المعلوم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢٢

بالقرآن والحديث المتواتر والإجماع من الأمة أن الباري سميع بصير واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما إلى العلم بالمسموعات والمبصرات أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كأشياخنا الإمامية ومنهم - المحقق الطوسي ره وكالشيخ الأشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات

على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما إلى مطلق العلم فأولوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات- والبصر إلى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما إدراكين حسيين إما بناء على اعتقاد التجسم أو مباشرة الأجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- أو اعتقاد أن الإحساس في حقه لبراءته عن القصور والافتقار إلى الإله يحصل بغير آلة- وإن لم يحصل فينا لقصورنا إلا بالآلة وهذا الكلام مجمل إن صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحتمل وجهها صحيحا إلا أن كثيرا من أرباب التكلم وأهل الجدل لم يتفطنوا أن الإحساس بعينه نفس القصور في المدرك والمدرك جميعا والحاصل أن السمع والبصر له إما نفس الإحساس بالمعنى الذي عرفه الناس أو مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات. و التحقيق أن السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وأنهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم وهما أيضا إذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا في معروضهما فلا بد من إثباتهما له فإنك بعد ما علمت أن مناط الجزئية والشخصية ليس مجرد الإحساس حتى لا يتشخص شيء إلا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص- وأن الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وأنت قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الإشرافي المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢٣
على مطلق العلم بهما «١» «٢» ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر فقد علمت مما ذكرنا أن سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما «٣» لكان أولى وأقرب إلى الحق بأن قال كما قال

صاحب الإشراف إن علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢٤

أيضاً

اعلم أن حقيقة الأبصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور أنه إما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان الشعاع جسماً موجوداً في الخارج أو شيئاً آخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من أن للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس إلى الصورة المادية يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية إذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه بل حقيقة الأبصار عندنا هي إنشاء النفس «١» صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثيل «٢» مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس إليها نسبة الفاعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢٥

الأبصار يتحقق بدون الإله وانفعاله وبدون انفعال النفس أيضا لكونها فاعلة للصـور المبـصـرة لا قابلية إياها. فإذا ثبت ذلك من أن النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فعلم أن مطلق الأبصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا وتغيرا وهو كمال وفقدانه نقص- فالواجب جل ذكره أولى بذلك الكمال كما علمت وكذا الكلام في السمع فإن الذي اشتهر بين الناس أن السمع أنما يحصل بقرع أو قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل إلى عضو غضروفي في باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج- فتتفاعل منه النفس فتتنبه بالأصوات والحروف والكلمات وتدركها ليس كما قرروه و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢٦

أثبتوه وخالفهم في ذلك طائفة من أكابر الحكماء القائلين بأن للأفلاك في حركاتها أصوات لذيذة ونغمات شريفة وأن فيثاغورث صاعد إليها بنفسه وسمع بلطف ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما ينبه أن مطلق السمع لا يفتقر فيه إلى آلة طبيعية أو حركة هوائية أن الإنسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا- كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ليس بأقل من تأثير الصوت الواقع في الخارج وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب إن شاء الله تعالى والحمد لله أولا وآخرا والصلاة على سيدنا محمد وآله الطـهـرين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢

[الجزء السابع]

السفر الثالث

القسام الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

[تتممة الفن الأول في أحوال المبدأ وصفاته]
الموقف السابع من السفر الثالث في أنه تعالى متكلم والمعارف التي سنخ لنا
ففي تحقيق الكلام والكتابات
و الفرق بينهما حسبما أفاده الله بالإلهام وفيه فصول
الفصل (١) في تحصيل مفهوم المتكلم
اعلم أن التكلم مصدر صفة «١» نفسية مؤثرة «٢» لأنه مشتق من الكلم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٣
و هو الجرح وفائدته الإعلام والإظهار «١» فمن قال إن الكلام صفة المتكلم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٤
أراد به المتكلمية «١» ومن قال إنه قائم بالمتكلم أراد به قيام الفعل بالفاعل-
«٢» لا قيام العرض بالموضوع ومن قال إن المتكلم من أوجد الكلام أراد من
الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم «٣» بحركة فاه لا بسكونه وهو
الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة
الكتاب للكاتب والنقش للنقاش وإلا فيكون كتابة وتصويرا لا تكلما وتقريراً.
قال بعض العارفين أول كلام شق أسمع الممكنات كلمة كن وهي كلمة
وجودية «٤»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٥
فما ظهر العالم إلا بالكلام بل العالم كله أقسام الكلام «١» بحسب مقاماته
ومنازله الثمانية والعشرين «٢» في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي
المنبعث عن منبع الإفاضة والرحمة والممكنات مراتب تعيينات ذلك الفيض
الوجودي والجواهر العقلية حروف «٣» عاليات وهي كلمات الله التامات التي
لا تبيد ولا تنقص والجواهر الجسمانية مركبات اسمية- وفعلية قابلة للتحليل
والفساد وصفاتها وأعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والإعراب- والجميع
قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق
به كما أن الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم من الإنسان المخلوق على

صورة الرحمن بحسب منازلـه ومخارجـه
الفصل (٢) في تحصيل الغرض من الكلام
اعلم أن الغرض الأول للمتكلم في إرادة الكلام إنشاء أعيان الحروف والكلمات
وإيجادها من الضمير في المخارج وهو عين الإعلام وأما ترتب الأثر على
الأمر والنهي والإخبار والتمني والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان
وغاية ثانية غير الإعلام وهذه المغايرة إنما يتحقق في بعض أقسام الكلام
لأن الكلام على ثلاثة أقسام أعلى وأوسط وأدنى فأعلى الأقسام ما يكون عين
الكلام مقصوداً أولاً بالذات ولا يكون بعده
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٦
مقصود أشرف وأهم منه لكونه غاية لما بعده وهذا مثل إبداعه تعالى عالم
أمره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والإنيات العقلية التي لا تبید
ولا تنقص وسنقيم البرهان على وجودها في مستأنف القول إن شاء الله وليس
الغرض من إنشائها منه تعالى سوى أمر الله ولأجل ذلك قال الفيلسوف الأكرم
في كتاب أثولوجيا إن ما هو ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو
نفس حقيقتها فهو نفس كمالها وغايتها وفيه سر ما لوحناك إليه من قبل.

و أوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره إلا أنه يترتب عليه
على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كأمره تعالى
للملائكة السماوية والمدبرات العلوية الفلكية أو الكوكبية بما أوجب الله عليهم
أن يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والأشواق والعبادات والنسك الإلهية لغايات
أخرى عقلية فلا جرم- لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ فينالون
نصيبتهم من فائدة إنزال الكلام عليهم كما ستعلم وكذلك ملائكة الطبائع
الأرضية والأجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب
والرياح والأمطار فإن أمر الله إذا وصل إليهم إما بلا واسطة أو بواسطة أمر
آخر لا بواسطة خلق فإنهم يطيعون أمر الله ولا يتمردون وفي قوله تعالى
وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ* حيث لم يقل بما يؤمرون إشارة لطيفة إلى هذا القسم

فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم الحقة متكلمًا بالمعارف الحقيقية فليس لكلامه هذا مقصود ثانٍ إلا تصوير الحقائق الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية وإظهار الضمائر المكنونة على صحيفة النفس ولـ_____وح الخيـ_____ال.

و أوسطها كأمره ونهيه للقوى والأعضاء والأدوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الأرضية فيجري حكم النفس - وينفذ أمرها المطاع بإذن الله تعالى على القوى والآلات والخوادم فـ_____ي عـ_____الم البـ_____دن وقـ_____د

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٨

خلقت سدنة هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها وأجسامها - لا تستطيع لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فإذا أمرت العين للانفتاح انفتحت وإذا أمرت اللسان للتكلم تكلم وإذا أمرت الرجل للحركة تحركت وإذا أمرت اليد للبطش بطشت فهكذا في سائر الآلات والأعضاء فتسخر الحواس والقوى والأعضاء للنفس الإنسانية - يشبه من وجه تسخر الملائكة والأجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا عـ_____لى الخدمة.

و أدناها طلبه لشيء أو استدعاؤه لفعل بواسطة لسان أو جارية فإن المقصود هاهنا من الكلام سواء كان بعبارة أو إشارة أو كناية أو نحو آخر من أنحاء الإعلام شيء آخر غير الكلام وغير لازمة ولهذا قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسائط العرضية ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في القسمين الأولين لا سبيل للمخاطب بالأمر إلا السمع والطاعة - وكذا ما لم يقع في الوجود عن أوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال حكمته وقدرته فإن الأمر التشريعي التدويني من الأوامر الإلهية التي أمر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه هذا شأنه فمنهم من أطاع ومنهم من عصـ_____ى.

استشهاد تأييد هاد تأييد دي

و مما يؤيد ما ذكرنا أنه قال صاحب الفتوحات المكية إذا كان الحق هو
المكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين
الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه فإن تأخر عنه «١» فليس هو كلام
الله ومــــن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عبادته فإذا كلمه بالحجاب
الصوري بلسان نبي أو من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا
يصحبه ويتأخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه إشارة إلى ضروب حيث قيد
في القسم الأخير الواسط بالحجاب الصوري فالكلام الإلهي إما أمري بلا
واسطة أو بواسطة حجاب معنوي أو حجاب صوري فليدرك غوره وليذعن
حسن طوره أقول أيضا وللإشارة إلى هذه الضروب الثلاثة وقع من كلامه
سبحانه حيث قال وما كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ
أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَالْوَحْيِ عبارة عن الكلام الحقيقي الأولي الضروري الذي
يكون عين الكلام مقصودا أصليا وغاية أولية والثاني إشارة إلى كلام يكون
واردا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئا آخر يكتفى في حصوله
نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم
غير منفك سواء كان عينا أو لازما والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس
الطاعة أو مستلزمها والثالث إشارة إلى أدنى الكلام وهو النازل إلى أسماع
الخلائق وآذان الأنام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك
عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والإباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا
فإنه ذوق أهل الله وإياك أن تظن أن تلقي النبي ص كلام الله بواسطة جبرئيل
وسماعه منه كاستماعك من النبي ص أو تقول إن النبي كان مقلدا لجبرئيل
«١» كالأمة للنبي ص هيهات- أين هذا من ذاك هما نوعان متباينان كما
مر والتقليد لا يكون علما أصيلا ولا سماعا حقيقيا أبدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠
الفصل (٣) فى الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة

قال بعض المحققين إن كلام الله غير كتابه «١» والفرق بينهما بأن أحدهما وهو الكلام بسيط والآخر وهو الكتاب مركب وبأن أحدهما من عالم الأمر والآخر من عالم الخلق والأول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لأن عالم الأمر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما أمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةٍ بِالبَصَرِ ... أَوْ هُوَ أَقْرَبُ وأما عالم الخلق فمشمتمل على التكثر والتغير ومعرض للأضداد لقوله تعالى وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ. أقول ولأحد أن يقول إن الكلام والكتاب أمر واحد بالذات متغاير بالاعتبار - وهذا إنما ينكشف عليك بمثال فى الشاهد وهو الإنسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن المثل فالإنسان إذا تكلم بكلام أو كتب كتاباً فإنه يصدق على كلامه أنه كتاب وعلى كتابه أنه كلام بيان ذلك أنه إذا تكلم وشرع فى تصوير الألفاظ أنشأ فى الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني النفساني الذي هو بإزاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيأت الأصوات والحروف والكلمات حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الإنسانى وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها كما ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات الصور الإمكانية لظهور الشئون الإلهية ومكونات الأسماء الحسنى والصفات العليا على مجالي الماهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات - والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق ودرجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الأحدية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١١
و غيب الغيوب وقد سبق فى السفر الأول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وأنهما غير الوجود الحق الأول.

إذا تقرر هذا فنقول صورة هذه الألفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة إلى الفاعل والمصدر ونسبة إلى القابل والمظهر فالأولى بالوجوب والثانية بالإمكان فهي بأحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الآخر كتابة فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن إذا نسبت وأضيفت إليه فتلك النسبة إما على سبيل نسبة الصورة إلى القابل فيكون كتابة لأن نسبتها إليه بالإمكان وحينئذ يحتاج إلى فاعل مباين ومصور أو ناقش مغاير إذ القابل شأنه القوة والاستعداد والتصحيح لا الفعل والإيجاد والإيجاب - والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الإمكان والقوة والقبول فلا بد له من مخرج إياه من القوة إلى الفعل والفاعل المباين لصور الألفاظ والكلمات يسمى كاتباً ومصوراً لا ناطقاً ومتكلماً وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والألفاظ كاتباً والنفس الهوائي بيده لوحاً بسيطاً وهذه الحروف والألفاظ أرقاماً كتابية وصوراً منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور وأما إذا أضيفت إليه « ١ » إضافة الفعل إلى الفاعل والوجود إلى الموجد وكانت النسبة إليه بالوجوب لا بالإمكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلاماً والموصوف به متكلماً وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببية تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصاً متكلماً لصدق حده عليه وهو الذي قام به الكلام - لاستقلاله بتصور المعاني وترتيب الحروف والمباني من غير حاجة إلى فاعل ناقش مباين الذات عنده.

فإذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاماً وكتاباً باعتبارين وكون الهواء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٢

النفسي أيضاً كاتباً ومتكلماً من وجهين « ١ » فقس الحال فيما وراء ذلك التشخص الهوائي - سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري أو تحته كالقرطاس والتخت والتراب فالنفس المرتسم فيهما الصور العقلية والعلوم

النفسانية لوح كتابي بأحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار الآخر لأن لها وجهها إلى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها أيضا وجه إلى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام وهكذا القياس في سائر المواضع فوضح أن كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم يا حبيبي ما ذكرته واعلم قدره فإنه حري بذاك لأنه من الواردات الكشفية المختصة بمدون هذه الأسفار وفيه فوائد كثيرة لا يسمع المجال عدها جميعا

منها أنه يليق بأن يتصالح فيه أهل المذاهب الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا إن المتكلم من أوجد الكلام والأشاعرة فقالوا إنه من قام به الكلام وقد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه تعالى إذ نسبة هذا العالم إلى الباري عند جماعة نسبة الكتاب إلى الكاتب وعند طائفة أخرى نسبة الكلام إلى المتكلم لكن طائفة أخرى رأوا أن النسبة إليه تعالى غير هاتين النسبتين «٢» ألا له الخلق والأمر ومنها سر فناء العالم الكوني وزواله ودثوره ومنها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٣ سر بعث الأرواح وحشر الأجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد إن شاء الله تعالى

الفصل (٤) في وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب

و لعلك قد تنبهت بما أشرنا إليك أن عالم الأمر بما فيه أحق بأن يكون عالما قوليا- وكلاما إلهيا ونظاما جمليا وأن عالم الخلق بما فيه أخرى بأن يكون عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا إياه فمن وجوه المناسبات أنه كما أن كلام الله مشتمل على الآيات كقوله تعالى تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ * فكذلك الكتاب يشتمل عليها أيضا تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * وأن الكلام إذا تشخص وتنزل صار كتابا كما أن الأمر إذا نزل صار فعلا إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فصحيفة وجود

العالم العقلي الفعلي الخلقي هي كتاب الله عز وجل وآياتها أعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله تعالى إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ وهذه الآيات البينات الخلقية إنما ثبتت ووجدت في عالم الآفاق في صحائف موادها الجسمانية ليتيسر لأولي الألباب من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومبايناتها أن يتفطنوا بالآيات الأمرية العقلية الثابتة في عالم الأنفس والعقول لينتقلوا من المحسوس إلى المعقول ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا إلى الآخرة ويحشروا إلى الله مسترجعين راجعين إليه كما قال تعالى سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.

قال بعض المحققين إن الإنسان ما دام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الآيات الآفاقية والأنفسية على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة إلا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلوا آية ويغيب عنه أخرى فيتوارد عليه الأوضاع ويتعاقب له الشئون والأحوال وهو على مثال من يقرأ طومارا وينظر إلى سطر عقيب سطر آخر وذلك لقصور الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٤ نظره وفتور إدراكه عن الإحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وَذَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ فإذا قويت بصيرته وتكحلت عينه بنور الهداية والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات إلى فسحة عالم الأمر والنور فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب «١» الجامع للآيات من صور الأكوان والأعيان كمن يطوى عنده السجل الجامع للسطور والكلمات وإليه الإشارة بقوله تعالى يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ وَقوله تعالى وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ وإنما قال بيمينه لأن أصحاب الشمال وأهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بالقياس إليهم وفي حقهم غير مطوية أبدا لتقيد نفوسهم بالأمكنة والغواشي كما

النفسانية ثم إلى العقل النظري وما بعده على وجه الأشرف فالأشرف والأعلى فالأعلى كالأول على وجه الأخس فالأخس والأدنى فالأدنى - فهذا الترتيب الصعودي على عكس النزولي فكأنهما قوسان بداية الأولى بعينها نهاية الثانية كما بدأنا أول خلق نعيده فإذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدأ كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة إلى هذا المقام لأن ذلك من عجائب سر الأدمي. «١»

و اعلم أن حقائق آيات الله وبدائع حكمته وجوده ورحمته ثابتة أولاً في علم الله- وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها إلا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي أيضاً مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول الملائكة المقربين ثم ترسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم تنتسخ منها في الكتب والألواح السماوية القابلة للمحو والإثبات وهكذا إلى سماء الدنيا ثم تنزل من السماء إلى الأرض نجوماً بحسب المصالح والأوقات وهذا كما أن المتكلم يتفكر أولاً ويخطر بباليه ويحضر في خياله- صورة ما يريد أن يتكلم به ويظهره ثم يخرج من حد الضمير بل حدود الضمائر المتفاوتة- والغيوب المترتبة إلى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك صورة حكمة الله تعالى- وإظهار ما في مكان علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته إذا خرجت من عالم الغيب إلى عالم الشهادة حتى نزلت إلى غاية النزول ونهاية تدبير الأمر كما قال تعالى تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى وَقَالَ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فَعِنْدَ ذَلِكَ أَوَانَ الشَّرْعِ فِي الصُّعُودِ وَالْعُرُوجِ إِلَيْهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى - إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ «٢» وقوله إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ الْحِكْمَةِ الْمُتَعَالِيَةِ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ، ج ٧، ص: ١٧ وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا «١» لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا وهذا الإتيان إلى الرحمن لا يكون إلا في صورة الإنسان ومن سبيل أطواره بل نقول من سبيل النظر في حال الإنسان الكامل ودرجاته في

إن المتأمل منه في خلق السماوات والأرض إذا نظر إلى هذا العالم ورأى السماء والأرض - وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى أنه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده أتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ثم يتأدى من خياله صورة إلى نفسه ومنها إن كان ذا عقل بالفعل إلى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعال - فيحصل حقائق الموجودات التي دخلت أولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال - وهلم إلى عالم الأمر والعقل الفعال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم - وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الإلهي وهذه النسخ والكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الأشرف فالأشرف والأقرب من الحق فالأقرب فما في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والإثبات وهو سابق على ما في صحيفة الأكوام المكتوبة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الأعادي على عكس ترتيبها الابتدائي - فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الإجمالي - ويتبع ذلك كله العلم الأزلي فيرجع الأمر إلى ما كان وهو قوله **اللَّهُ يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**.

و هذا أيضا من لطائف صنع الله وحكمته في خلق الإنسان الكامل وصيرورته إنسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكأنه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله وابتدأ بالعقل واختتم بالعقل كما قال تعالى **أ وَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**

واستعدادنا إلهنا ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحماتك واهدنا سبيلا إلى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولاً إلى مرضاتك وجناتك فتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة فأعطى لنا نسخة مختصرة من أسرار كتبه وأنموذجا وجيزا من معاني كلماته التامات فقال تعالى **وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ** والمراد منها نفوس الكمل من الأنبياء والمرسلين لأن نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين - **كِتَابٌ مَرْفُوعٌ يَشْهَدُ الْمُقَرَّبُونَ** مشتمل على آيات الملك والملوك وأسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة أوتيت جوامع الكلم و

أرسل إلينا رسولا كريما ونورا مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم - فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين - والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس إبليس اللعين. **الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة**، ج ٧، ص: ٢١

تبصرة
فافتح بصيرتك يا إنسان بنور معارف القرآن وانظر أولية الرحمن بآخية الرسول الهادي إلى عالم النور والرضوان واعلم أن الباري وحداني الذات في أول الأولين - وخليفة الله فرداني الذات في آخر الآخرين **كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ** فالله سبحانه رب الأرض والسماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الأشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الأسماء وينكشف بنور عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه «١» **النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ** فاعرفه أيها السالك إلى الله حتى تعرف ربك قال تعالى **الْحِكْمَةُ الْمَتَعَالِيَّةُ فِي الْاَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْاَرْبَعَةِ**، ج ٧، ص: ٢٢ **مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ** و قال الرسول ص: **مَنْ رَأَىٰ رَأْيِي فَقَدْ رَأَىٰ الْحَقَّ**

فصح يا مسكين نسبتيك إليه لأنه الأصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود والمؤمن من صحت له نسبة التبعية كمرآة وقعت في محاذاة مرآة حاذت الشمس فيتحد معه في النور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا.

و اعلم أن من صفى وجه قلبه عن نقوش الأغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل مرآة عين عقله عن غشاوة الوسواس والعادات وماتت نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر إلى مولاه باقيا ببقائه من كان لله كان الله له فإذا رجع إلى الصحو بعد المحو وخرج إلى التفصيل بعد الإجمال والتكميل وإلى الفصل بعد الوصل والتحصيل - لتمكنه في حضرة الأحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق بل بين الأمرية والخلقية نفذ حكمه وأمره واستجيب دعوته وتكرم بكرامة التكوين وتكلم بكلام رب العالمين ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

الفصل (٧) في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم إلى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب إلى الشهادة اعلم أن هذا القرآن الذي بين أظهرنا كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٣
السماوية «١» النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم أجمعين فإنها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون بأيديهم وإن كان كل كتاب كلاما بوجه كما مر لكن الغرض هاهنا كونه كلام الله خاصة «٢» وأيضا نقول «٣» إن هذا المنزل من الكلام على نبينا ص قرآن وفرقان جميعا وسائر الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني فالمنزل بما هو كلام الحق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٤

نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين - لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكنَّ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وقوله تعالى نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وقوله تعالى وبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ وهو بما هو كتاب إنما هو صور ونقوش وأرقام وفيها آيات أحكام نازلة من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين وألواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم وألواحهم - بحيث يقرؤها كل مسلم قار ويتكلم بها كل متكلم ويعمل بأحكامها كل عامل موفق - وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويتساوى في هدايتها الأنبياء والأمم كما في قوله تعالى وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وقوله تعالى وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ وأما القرآن العظيم الكريم ففيه عظام العلوم الإلهية كأن يتعلم بها رسول الله الخاتم وأهل بيته المكرم س لقوله تعالى وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا وفيه كرائم أخلاق الله تخلق بها رسول الله ص لقوله تعالى إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ إذ كان خلقه القرآن كما روي هذا.

فإذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجي ء بيانه مفصلا في مسائل النبوات أن سبب إنزال الكلام وتنزيل الكتاب هو أن الروح الإنساني إذا تجرد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قلبه وموطن طبعه مهاجرا إلى ربه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات - لاح له نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهرًا قدسيا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلأأ فيه أسرار ما في الأرض والسماء ويتراءى منه حقائق الأشياء كما يتراءى بالنور الحسي البصري الأشباح المثالية في قوة البصر إذا لم يمنعها حجاب والحجاب هاهنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الأدنى وذلك لأن القلوب والأرواح بحسب أصل فطرتها

صالحة لقبول نور الحكمة- والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله تعالى وطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ وقوله تعالى بَلْ رَانَ الْحِكْمَةُ الْمَتَعَالِيَةِ فِي الْأَسْفَارِ العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٥

عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ فإذا أَعْرَضَتِ النَّفْسُ عَنْ دَوَاعِي الطَّبِيعَةِ وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الأعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجائب آيات الله الكبرى كما قال سبحانه لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ثم إن هذه الروح إذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الإنارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شأن عن شأن ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فتضبط للطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالأرواح الضعيفة التي إذا مالت إلى جانب غاب عنها الجانب الآخر وإذا ركنت إلى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر. فإذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شأن عن شأن ولا يصرفها نشأة عن نشأة وتلقت المعارف الإلهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تأثيرها إلى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي وتبرز منها إلى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما أشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل بإذن الله الحامل للوحي الإلهي والكلام هو كلام الله تعالى وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الأمر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرد صورة خيالية «١» لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقول هـ مـ ن لا حـ ظ لـ هـ مـ ن عـ لـ م

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٦

الباطن ولا قدم له في أسرار الوحي والكتاب كـبعض أتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل بكيفية الإنزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطة اللائق- وتفسيره الموافق مما سيجي ء موعـد ذكره في باب النبـوات ولكن نزيـدك لمعـة أخـرى إنـارة قلبـية وإشـارة نورـية عليك أن تعلم يا حبيبي أن للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات إضافية مضافة إلى ما دونها إضافة النفس إلى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن يضاف إليه شي ء من الذوات الملكية- فإنما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة أما ذواتها الحقيقية فإنما هي أمرية قضائية قولية وأما ذواتها الإضافية فإنما هي خلقية قدرية تنشأ منها الملائكة اللوحية « ١ » وأعظمهم إسرافيل صاحب الصور الشاخص وسيأتي الإشارة إلى حقيقة صورة في مباحث المعاد وحشر الأجساد فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الإلهي والعلوم اللدنية من الملائكة القلمية ويثبتونها في صحائف ألواحهم القدرية الكتابية وإنما كان يلاقي النبي ص في معراجـه الصف الأول من الملائكة ويشاهد روح القدس في اليقظة فإذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كأن يسمع كلام الله وهو إعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية وهي الإفاضة والاستفاضة في مقام قـاب قوسـين أو أدنى وهـو مقـام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٧

القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والإلهام وهو الكلام الحقيقي كما مر وكذلك إذا عاشر النبي ص الملائكة الأعلين يسمع صريف أقلامهم وإلقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي ص عن نفسه كما روى ليلة المعراج أنه بلغ إلى مقام كان يسمع فيه صريف أقلام الملائكة ثم إذا نزل إلى ساحة الملكوت السماوي يتمثل له صورة ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في

عالم الألواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الأثر إلى الظاهر - وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من أن الروح القدسية لضبطها الجانبين - تستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الأعراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه - فهي تشايعها في سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم إذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي - سواء كان الخطاب بلا واسطة أو بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان يتشبح له مثال من الوحي وحامله إلى الحس الباطن فينجذب قوة الحس الظاهر إلى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لا كصورة الأحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الأمر لأن الأمر إذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى على صورته الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا أو يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى إليه يتصل بالملك أولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف الإلهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الأعظم.

ثم إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسه - ثم ينحدر إلى حسه الظاهر ثم إلى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع أصواتا وحروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لأنها نزلت من الغيب إلى الشهادة - وبرزت من باطنه إلى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٨ يتأدى من غيبه وباطن سره إلى مشاعره وهذه التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة - للملك « ١ » الموحى من موطنه ومقامه إذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك إلى انبعاث نفس النبي ص من نشأة الغيب إلى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له ص شبه الدهش والغشي ثم يرى

ويسمع ثم يقع منه الإنباء والإخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وإنزال الكلام من رب العالمين.

و اعلم مما ذكر وجه ما قيل «٢» إن الروح القدسية تخاطب الملائكة في اليقظة- والروح النبوية تعاشرهم في النوم ولكن يجب أن يعلم الفرق بين نوم الأنبياء ع ونوم غيرهم كما أن الفرق ثابت بين يقظتهما فإن نومهم كيقظة الناس ولذا

قال ص: تنام عيني ولا ينام قلبي
وقال علي ع: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا
ولعلك بما ذكرناه تستطع أن تدعن بأن كل ما كان يراه ويشاهده الروح النبوية في عالم الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والتمكلم والكتابة والكتاب فهذا أمر مضبوط واجب الوقوع وليس باتفاقي فتدبر.
ولأجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعا- بذكر خلق السماوات والأرض وما فيهما كما في قوله تعالى في سورة آل عمران

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٩

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِيهَا تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ - وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِيهَا إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِي الْأَنْعَامِ - وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِي هُودٍ كِتَابٌ أُحْكِمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ إِلَى قَوْلِهِ كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ

وقوله تعالى في الرعد تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ وقوله تعالى في سورة إبراهيم الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ - مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي

السَّمَاوَاتِ وما فِي الْأَرْضِ وقوله تعالى في يونس الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ إِلَى قوله إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ وقال إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ وفي سورة يوسف وكَايُنَ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ وقوله طه ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلَّا تَذَكُّرَةً لِمَنْ يَخْشَى تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى وقوله عسق كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وما فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ وقوله في الزخرف حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ إِلَى قوله وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ وقوله في الدخان حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ إِلَى قوله رَبَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وما بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ وقوله في الجاثية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٠

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ وفي خَلْقِكُمْ وما يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ واختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ إِلَى قوله فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ وقوله وَسَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّمَاوَاتِ وما فِي الْأَرْضِ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣١

ضعفاء عيون القلوب وأخافيش أبصار البصائر فلو فرض أن باء بسم الله مع عظمتها التي كانت له في اللوح نزل إلى العرش لذاب واضمحل الكرسي فكيف إلى السماء الدنيا- وفي قوله «١» لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ إشارة إلى هذا المعنى قال بعض أئمة الكشف الروحي في هذا المعنى كل حرف في اللوح- أعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار إليه بقوله بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ وهذا القاف رمز إلى قوله ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ وَإِنْ كَانَ حَقِيقَةً وَاحِدَةً لَكِنَّهُ ذُو مَرَاتِبٍ «٢» ومواطن كثيرة في النزول وأساميها بحسبها مختلفة وله بحسب كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ وفي مقام اسمه عزيز وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ وفي آخر اسمه على حكيم وَإِنَّهُ

فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ وَفِي آخِرِ كَرِيمٍ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ وَفِي آخِرِ مَبِينٍ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ وَفِي آخِرِ حَكِيمٍ يَسِّ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ وَلَهُ أَلْفٌ أَلْفٌ مِنَ الْأَسْمَاءِ لَا يُمْكِنُ سَمَاعُهَا بِالْأُذَانِ الظَّاهِرَةِ وَلَوْ كُنْتَ ذَا سَمْعٍ بَاطِنِي فِي عَالَمِ الْعَشَقِ الْحَقِيقِيِّ وَالْجَذْبَةِ الْبَاطِنِيَّةِ وَالْمَحَبَّةِ الْإِلَهِيَّةِ لَكُنْتَ مِمَّنْ يَسْمَعُ أَسْمَاءَهُ وَيَشَاهِدُ أَطْرَافَهُ.

و اعلم أن اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد أحوالها شواهد عظيم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢

لمعرفة بطون القرآن وأنوار جماله وأضواء آياته وأسرار كلماته ولتعلم أسماء الله الحسنى وصفاته العليا لما مرت الإشارة إليه من أن الكتاب الفعلي الكوني بإزاء الكلام القولي العقلي وهو بإزاء الأسماء والصفات الإلهية لكن هناك على وجه الوحدة والإجمال وهاهنا على وجه الكثرة والتفصيل كما قال كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ وقوله كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ وكما أن صور الكائنات من الأرض والسموات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في عالم العقل وهو عالم الأمر فكذلك جميع ما في العالمين الأمر والخلق كتاب تفصيلي لما في العالم الإلهي - من الأسماء والصفات قال الله تعالى وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ فففي هذه الآية أوجب الله تعالى على الإنسان علم الحكمة والتوحيد - ومعرفة الأمر والخلق ومعرفة الآفاق والأنفس لأن علم الأسماء وهي أرباب صور الأنواع والدعوة لا يحصل إلا بالتدبر في المصنوعات والتأمل في المربوبات من كل ما في الأرض والسموات ولأجل ذلك وقع الأمر بالتدبر والتفكير فيها وفي أحوالها في كثير من الآيات. و سبيل هذا الباب من المعرفة مما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الإلهيون - وهم القائلون بأن هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور أسماء الله

«٢» والله بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه فحينئذ يشاهد وجوده تحت نقطة باء السببية لمسبب الأسباب ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله حيثما تجلت له عظمتها وجلالة قدرها ورفعته سر معناها هيهات نحن وأمثالنا لا نشاهد من القرآن إلا سوادا لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مد هذا المداد- أعني مادة الأبعاد والأجساد وهيولى الأضداد والأعداد والمدرّك لا يدرك شيئا إلا بما في قوة إدراكه وقوة إدراكه دائما يكون من جنس مدرّكاته بل هي عينها كما ذهبنا إليه فالحس لا ينال إلا المحسوس ولا الخيال إلا المتخيل ولا العقل إلا المعقول- فلا يدرك النور إلا بالنور وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٤ فنحن بسواد هذا العين لا نشاهد إلا سواد أرقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فإذا خرجنا من هذا الوجود المجازي والقرية الظالم أهلها مهاجرا إلى الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب وأدركنا الموت عن هذه النشئات والأطوار التي بعضها صور حسية أو خيالية أو وهمية أو عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم أحيانا الله بعد موتنا وأخرجنا من المحو إلى الصحو ومن الفناء إلى البقاء ومن الموت إلى الحياة حياة ثابتة باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن سوادا أصلا إلا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة واليقين المحض- الذي لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وبقوله وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا.

و عند ذلك نقرأ الآيات من نسخة الأصل وهو الإمام المبين والذكر الحكيم- ومن عنده علم الكتاب وهو أمير المؤمنين علي ع لقوله تعالى وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ ولهذا نطق بما نطق من قوله : أَنَا نَقْطَةُ تَحْتِ الْبَاءِ و قولـه مشـيرا إلـى صـدره الشـريف

: إن هاهنا لعلومًا جمّة لو وجدت لها حملة
و لعل الكلام في الكلام قد خرج عن طور الأوهام وتعدى عن أسلوب
المباحثة والتعليم لكن المثل سائر أن الكلام يجر الكلام وليعذرني إخوان
الحقيقة إن عشق الحبيب يجرنى على عد أوصاف كماله- ونعوت جماله
وعد شمائله في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وأمره ونهيه وسائر أفعاله
كما نحن بصدده إن شاء الله ولنرجع إلى ما كنا فيه
الفصل (١٠) في بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق
هذا أيضا علم ذوقي لا يذعنه إلا صاحب بصيرة قلبية يعرف الفرق بين
صورة محسوسة يكون مبدؤها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون
مبدؤها من داخل الحس مع أن كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة
والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة
بروزة إلى الظاهر كما قال تعالى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٥
وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى أَن يَرَى المحسوس بغير الحس محسوسا بعين
الخيال- فيرى الغيب شهادة في حقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما
اتفقت روايته من هذه الآية
أن رسول الله ص: خرج يوما وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب
فسأل أصحابه أ تدرّون ما هذان الكتابان فأخبرهم بأن في الكتاب الذي بيده
اليمنى أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم وعشائريهم من أول من خلقه
الله إلى يوم القيامة وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى أسماء أهل النار
وأسماء آبائهم وقبائلهم وعشائريهم من أول من خلقه الله إلى يوم القيامة
الحديث

فمن هاهنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على الأنبياء ع
يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق إذ لو حاول المخلوق أن يكتب هذه

الأسماء على ما هي عليه في دينك الكتابين لم يقدر عليها ولا يمكن أيضا إذ ما قام بذلك ولم يف به كل ورق في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الأئمة الطاهرين من أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين قد ورثه خلف عن سلف إلى زمان ظهور المهدي ع وذلك لأن فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث إلى يوم القيامة وكلما يحتاج إليه الإنسان حتى الأرض فــــي الخـــــــدش.

و مما حكي أيضا في هذا الباب عن بعض البله من أهل الحاج أنه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فأخذ ذلك الرجل يمازح هذا الأبله هل أخذت براءتك من النار - فقال الأبله وهل أخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى ذلك الأبله ودخل الحجر وتعلق بأستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله أن يعطيه كتابه عتقه من النار فجعل الناس وأصحابه يلومونه ويعرفونه أن فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان مستمرا على حاله فبينما هو كذلك إذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها وأوقف الناس عليها وكان من آية ذلك الكتاب أنه يقرأ في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس أنه آية من عند الله والحكايات والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي إلى الإطناب. فإن قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما أشرت إليه آنفا من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٦

أن الأولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب إلى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بين الخيال أولا ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانية فإن الأمر فيها على عكس ذلك من حيث إنها تدرك أولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب أن يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون غيره من أفراد الناس وأهل الحجاب. قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية من جهة تأثير نفسه فيهم وسراية حاله

منه إليهم لأسباب خفية لا يطلع على تفاصيلها ولا يبعد أن يكون اهتمام نفوس الحاضرين - من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك - يوجب تعطل حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس إياها في المحسوسات الخارجة ورجوعها إلى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب الفصل (١١) في تحقيق قول النبي ص إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا « ١ » اعلم أن القرآن كالإنسان ينقسم إلى سر وعلن ولكل منهما أيضا ظهر وبطن - ولبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله ولا يعلم تأويله إلا الله وقد ورد أيضا فـا فـي الحـديث :

أن للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا إلى سبعة أبطن و هو كمراتب باطن الإنسان - من الطبع والنفس والصدر « ٢ » والقلب والعقل والروح والسر والخفي أما ظاهر علته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٧ فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش الممسوس وأما باطن علته فهو ما يدركه الحس الباطن ويستثبته القراء والمجودون في خزانة مدركاتهم ومخزوناتهم - كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا مع غواش جسمانية وعوارض مقدارية إلا أنه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل إنسان بشري وأما باطنه وسره فهما مرتبتان أخراويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات.

فالأولى منهما مما يدركه الإنسان المتمكن من تصور المعاني بحدودها وحقائقها - منفوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية مأخوذاً كل منهما من المبادي العقلية من حيث يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الأعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الآحاد بل الأضداد لا كحالها في عالم المواد والأجساد ومثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الإنساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق إلى مقام الأمر - ولم

وأدناها التنزل إلى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك أن كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول إلى عالم الأمر وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله إلى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والإثبات- ونزوله إلى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ إلهي ومرتبة رفيعة لا يعلم إلا الله ولا يدركه أحد من الأنبياء ع إلا في مقام الأهمية عند انسلاخه عن القيود الإمكانية وتجرده عن الكونين وخروجه عن النشاطين وتجاوزه عن العالمين الخلق والأمر وبلوغه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٣٩ قباب قوسين أو أدنى كما أخبر خير الأنبياء وأفضل البشر ص عن حاله : لي مع الله وقت- لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل و للإشارة إلى هذا المقام قوله تعالى وما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَقَوْلَهُ تَعَالَى لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ- إِلَّا اللَّهُ وَقَوْلُهُ أَمْ مَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ وفي الحديث : إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله

و للإشارة إلى مقام القلب المعنوي والحس الباطني وقع قوله إن في ذلك لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ وللإشارة إلى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ وللإشارة إلى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ وقوله تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وقوله في حق الملائكة وَمَا مِنْهَا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ

تذكرة تمثيلية

و بالجملة إن للقرآن درجات ومنازل كما للإنسان وأدنى مراتب القرآن وهو ما في الجلد والغلاف كأدنى مراتب الإنسان وهو ما في الإهاب والبشرة- وللقرآن في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه إلا بشرط طهارتهم عن حدثهم أو عن حدوثهم ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم أو عن إمكانهم

«١» والقشر من الإنسان لا يدرك إلا القشور من القرآن والإنسان القشري من الظاهرية- لا يدرك إلا المفهومات القشرية والنكات البيانية والأحكام العملية والسياسات الشرية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٠

و أما روح القرآن وسره ولبه فلا يدركه إلا أولوا الأبواب وذو البصائر إذ حقيقة الحكمة لا تتال إلا بموهبة الله ولا يبلغ الإنسان إلى مرتبة يسمى حكيماً إلا بأن يفيض الله عليه من حكمته حكمة ومن لدنه علماً لأن العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من أسماء الله الحسنى ولا بد في من له نصيب منهما أن يكون ذلك بمجرد موهبة الله إياه له ولذلك قال سبحانه بعد قوله وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ الْآيَةَ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ وسمى الحكمة خيراً كثيراً وقال وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَبَابِ الفصل (١٢) في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما أجملناه من كون معرفة لب الكتاب مختصة بأهل الله من ذوي البصائر والأبواب اعلموا أيها الإخوان السالكون المعتنون بأمر الدين وفهم غرائب الكلام المبين- أن فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لأحد من الناس وإن كان من الأكياس إلا لمن دارس علم اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب أهل التقديس وأهل الذكر الحكيم- وقراءة الآيات من أرقام اللوح العظيم ونسخة الأصل الكريم الذي هو الإمام المبين وكان معلمه عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً

و مؤدبه

: أدبني ربي فأحسن تدبيري
و كان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكم هو رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ فالله سبحانه معلمه لا سبب آخر من الأسباب كفكر أو تقليد أو قياس أو رواية أو سماع بل بأن يتلقى

القرآن من لدن حكيم عليم أو يسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند
مُطـ_____اعٍ ث_____مَّ أ_____مين.
رمز قرآني وتلويح كلامي

إن أول ما ينكشف لأولاد روح القدس في مكتب التقديس معنى اللوح
والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم* وطه ويس والقرآن الحكيم ومعنى ص
والقُرْآنِ ذِي _____ ر_____انِ ذِي _____ ال_____ ذ_____كرِ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤١
و ق والقرآن المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف الجمل وهي
الحروف المقطعة القرآنية والكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة
الفرقانية فإن العناية الربانية لما تعلق بتربية أطفال الأرواح العالية أفاد لهم
رزقهم من ألبان ضرور الملكوت والجنان وأذاق لهم من لطائف الرحمة
والرضوان أغذية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز
والإشارة إلى مقاصد أهل البشارة لئلا يطلع عليها الأغيار «١» ومن لم يكن
لهم أهلية الوصول إلى عالم الأسرار ومعدن الأنوار فكتب الله أولا في ألواح
أرواحهم حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون- وبصنائع آبائهم
يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون وإلى منازلهم ومقاماتهم يرتقون- وبآيات
الله يهتدون وإلى ربهم يرجعون لقد كنا «٢» حروفا عاليات نزلنا «٣» في
س_____طور «٤» س_____افلات.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٢

و هذه الحروف المقطعة يسمى في عالم السر والخفى بالحروف
المجملة وحروف الجمل- وفي ذلك العالم تصوير الحروف المتصلة «١»
منفصلة وبصير المنفصلات مجملة متصلة لأنه في يوم الفصل والتميز
ليميز الله الخبيث من الطيب ويوم الجمع أيضا بوجه لقوله تعالى- هذا يومُ
الفصلِ جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ وقوله لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ* فأهل الدنيا لكونهم في مقام
التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعة

والمنفصلة متصلة والحرف الواحد بالمعنى حروفا متعددة فأول علامة من ارتفع من هذا المنزل أن ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة «٢» وكيفية نزولها «٣» في لوح الكتاب- ثم في صدور منشرة لأولي الألباب كما أشار إليه بقوله وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ هذا لقوم وأشار إلى مقام قوم آخرين بقوله تعالى قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ وقوله كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ. فقد اتضح لك أيها السالك المسكين أن أول ما يرتسم في لوح القاري المبتدي حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الآيات المكتوبة في الصحيفة القدسية ويطيع الله تعالى في أمره أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ وقوله فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القراءة وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ * وحيثُ ذ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٣

يتأتى له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته بحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ويكون قلبه عند ذلك فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب آيات الكتاب المبين التي بها رجوم أوهام المعطلين وأغاليط الموسوسين واستراق المنتحلين كما قال وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهِ هَابٌ مُبِينٌ

إشعار تنبيه

و جملة القول أن من لم يظهر عليه سلطان الآخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة- لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته ولم يحدث معه حروفه المقطعة ولم يتجل له وجه قائله ومبدئه وعظمة كاتبه ومنشيه فانتبه يا مغرور وقم من مرقدك يا محكور حتى تسافر في سبيل الله مهاجرا إلى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الأعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس مع أهل الغفلة والبطالة وذر الذين اتخذوا دينهم هزوا واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعبا وغرتهم الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم- وهم الذين ذمهم الله في

مواضع من كتابه ووبخهم بقوله فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا
وشكى إلى الله رسوله عنهم بقوله-: يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ
مَهْجُورًا رب رجل أديب أريب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة
متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصام والإلزام في علم الكلام لم يسمع
حرفا من حروف القرآن- ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده
ولم يرغب بعد إلى ما هو بالحقيقة علم- ونور وفقه وحكمة لإعراضه عن
ذلك بما أكب عليه الجمهور مما يعدونه علما وإيمانا وفقها وإيقانا.

فاخرج أيها الغافل من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس أهل
الجاهلية- وانطلق عن قيودك الرسمية ورسومك العامية لترى عجائب قدرة الله
وعظمته في إنزال القرآن وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزائن
السموات والأرض بمفاتيح علم الغيب المبرى عن وصمة الشك والريب فإن
أدركك الموت في الخروج عن بيت
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٤
نشأتك الأولى إلى الفطرة الثانية والنشأة الآخرة فقد وقع أجرك على الله بل الله
مولاك وهو أجرك وجزاك كما قال وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ
ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ
الفصل (١٣) في نعت القرآن بلسان الرمز والإشارة «١»

اعلم أيها المتدبر المتأمل أن القرآن إذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع
جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل ويروي كل غليل
طلب الحياة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب بعسل الأخلاق الذميمة وأسقام
الجهالات المهلكة- و
عن رسول الله ص: إن القرآن هو الدواء وإن القرآن غني لا فقر بعده ولا
غنى دونه

و القرآن هو حبل الله المتين النازل إلى هذا العالم النجاة المقيدين
بسلاسل التعلقات وأغلال الأتقال والأوزار من حب الأهل والولد والجاه والمال
وشهوة البطن والفرج والذهب والفضة والخيل وطول الآمال وهو مع عظمة
قدره ومأواه ورفع سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والأصوات واكتسى
بكسوة الألفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه وتأنيسا لهم
وتقريبا إلى أفهامهم ومدارة معهم ومنازلة إلى أذواقهم وإلا فما للتراب ورب
الأرباب ففي كل حرف من حروفه ألف رمز وإشارة وغنج ودلال وجلب لقلوب
العشاق المشتاقين إلى روح الوصال فوق النداء من عالم السماء لتخليص
الأسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله وَذَكَّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ.
فبسطت شبكة الحروف والأصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور
السموات- ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشئها
ومعيدها ومبدئها وإنما الغرض الأصلي اصطيد نوع خاص من الطيور
السموية برزق مخصص سماوي من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٥
اغتنى به يفهم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الأرض
دون غيره- سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* وكان بعضهم
لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الأمر الذي به قوت القلوب وغذاء الأرواح
فألجموا عما لا يطيقون خوض غمرته فألجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا
فما لهذا خلقت لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ما للعميان وملاحظة حقائق
الألوان.

و أما من امتلأت مشكاة قلبه نارا مقتبسا من نور القرآن فأدرك أسرار
الأمور- والكلمات والآيات كما هي فقيل لهم تأدبوا بآداب الله ورسوله واسكتوا
فسيروا بسير أضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لأبصار الخفافيش فيكون
ذلك سبب هلاكهم- وانزلوا إلى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليأنس بكم
ضعفاء الأبصار ويقتبسوا من بقايا أنواركم المشرقة المشرقية من وراء حجب

مضـرـوبـة بـيـــــــــــــــــنكم وبـيـــــــــــــــــنهم وكونــــــــــــــــوا كــــــــــــــــما قــــــــــــــــيلــــــــــــــــلـــــــــــــــــ
شربنا وأهرقنا على الأرض فضله وللأرض من كأس الكرام نصيب
و لذلك يوجد في القرآن ما فيه صلاح كل أحد وما رزق من الأرزاق المعنوية
والصورية إلا ويوجد في الكتاب قسم منه لأهله مَتَاعاً لَكُمْ ولِأَنْعَامِكُمْ* ولا
رَطْبٍ ولا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ وكما يوجد فيه من حقائق الحكم وطرائف
النعم التي فيها غذاء للأرواح والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية
والأغذية والأدوية الصورية من القصص والأحكام والمواريث والديات
والمناكحات وغيرها مما ينتفع به المتوسطون في المنازل والعوام ففيه الأغذية
المعنوية والصورية معا والأقسام الأخروية والدنيوية جميعا فما من شيء إلا
وفيه تبيانه ولو كان من باطنك طريق إلى ملكوت القرآن وباطنه لتعرف كونه
تبيانــال لــل شــي ء .

تتبيــنه وإشــعار
اعلم أن خطابات القرآن كقوله يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ* يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* مما
يختص بأحباء الله المتألهين وأوليائه المقربين لا المبعدين الممكورين
والجاحدين المنكرين - إذ ليس لهم نصيب من رزق معاني هذا الكلام والكتاب
إلا قشــور الألفــاظ والمبــاني إِنَّهُمُ عَنِ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٦

السَّمْعِ لَمَعَزُولُونَ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا
وَهُمْ مُّعْرِضُونَ لأن العناية الإلهية ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان أول هذا
الأمر وآخره وأنت أيضا يا حبيبي لو لم تكن مما قضى الله فيك خيرا ولم تكن
أهلا لذلك بحسب ما يسر لك هذا الأمر العسير في التقدير لما وقع منك إلا
التقليد كالعميان إن كنت من المسلمين ولم تكن من الجاهدين - وإذا كنت
أهلا له وقد أعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا مؤفة
بآفة عصبية فإذا فتحت عينك أبصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج إلى قائد
يقودك وأما المقلد فهو كالأعمى في المشي يحتاج إلى قائد ولكن ليس كل ما

يدرك قائداً ويفعله يمكن للمقلد أن يقلده فيه إنما التقليد يجري في الأمور الناقصة والأفعال الدنية فالأعمى يمكن أن يقاد ولكن إلى حد ما فإذا ضاق الطريق وصار أحد من السيف وأدق من الشعر قدر الطائر على أن يطير عليه ولم يقدر على أن يستجيز وراءه أعمى وكذا إذا دق المجال ولطف لطف الماء مثلاً ولم يمكن العبور إلا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصناعة السباحة أن يعبر بنفسه وربما لم يقدر على أن يستجيز وراءه آخر فلو فرض القائد كالطير في طيرانه - أوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت أو كالسباح الماهر في سباحة أبحر الحقائق والمعاني فلا يمكن للأعمى تقليد ذلك القائد في الطيران ولا للزمن المقعد عن أصل السير تقليد هذا في سير البحر . فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة التدبر فيها على الحقيقة إلى ما يدركه جماهير الناس وفيه مجال أفكارهم كنسبة المشي على المال إلى المشي على وجه الأرض فالمشي على الأرض يمكن أن يتعلم وأما المشي على الماء فضلاً عن الطيران في الهواء - فلا يكتسب بالتقليد أو بالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٧
 الفصل (١٤) فى الإشارة إلى نسخ الكتب ومحوها وإثباتها
 قد ذكر الشيخ المحقق محيي الدين الأعرابي فى الباب السادس عشر
 ثلاثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية أنه قال ص حكاية عن نفسه

على طريق التمدح- إنه أسري به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الأقلام وهو قوله لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فالضمير في أنه هو يعود على محمد ص فإنه أسري به فرأى الآيات وسمع صريف الأقلام فكان يرى الآيات ويسمع منها ما حظه السماع وهو الصوت فإنه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت فدل أنه بقي له من الملكوت فوقه قوة ما لم يصل إليه بجسمه من حيث هو راء ولكن من حيث هو سميع «١» فوصل إلى استماع أصوات الأقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الأحكام وهذه الأقلام رتبها دون رتبة القلم الأعلى «٢» ودون اللوح المحفوظ فإن الذي كتب به القلم الأعلى لا يتبدل وسمي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٨ اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يمحي ما كتب فيه وهذه الأقلام تكتب في ألواح المحو والإثبات وهو قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَمِنْ هَذِهِ الْأَلْوَحِ تَنْزِلُ الشَّرَائِعِ وَالصُّحُفِ وَالْكِتَابِ عَلَى الرُّسُلِ وَلِهَذَا يَدْخُلُ فِي الشَّرَائِعِ النِّسْخُ وَفِي الشَّرْعِ الْوَاحِدِ النِّسْخُ «١» في الحكم وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا على البداء.

و قال أيضا ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى ومن هذه الألواح وصف نفسه بأنه يتردد في نفسه وفي قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الإلهية «٢» التي كني عنها بالتردد الإلهي يكون سريانها في التردد الكوني في الأمور. ثم قال وهذه الأقلام هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله- هو الذي يمحو على حسب ما يأمره به الحق تعالى والإملاء على ذلك الملك والأقلام من الصفة الإلهية التي كني عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد ولو لا هذه الحقيقة «٣» الإلهية ما اختلف أمران في العالم ولا حار أحد في أمر ولا تردد فيه وكانَت الأمور كلها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٩

حتما مقضيا كما أن هذا التردد «١» الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضي وجوده فيهم إذ كان العالم محفوظا بالحقائق.

ثم قال فقد أنبأتك بمكانه هذه الأقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله ص- من العلم الإلهي ومن يمدّها وإلى أي حقيقة إلهية مستندة وما أثرها في العالم العلوي من الأملاك والكواكب والأفلاك وما أثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على أسرار غريبة ومن أحكام هذه الأقلام تكون جميع التأثيرات في العالم دائما ولا بد لها أن تكتب وتثبت انتشار الكواكب وانحلال هذه الأجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنيوية وانتقال العمارة في حق السعداء إلى الجنان العلية التي أرضها سطح الفلك الثامن وجهنم من مقعره إلى أسفل السافلين وهي دار الأشقياء وأما القلم الأعلى فأثبت في اللوح المحفوظ كل شيء يجري من هذه الأقلام من محو وإثبات ففي اللوح المحفوظ إثبات المحو «٢» في هذه الألواح وإثبات الإثبات ومحو الإثبات عند وقوع الحكم وإنشاء أمر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذي يمدّه القلم الإلهي باختلاف الأمور «٣» وعواقبها مفصلة مسطرة كل ذلك على الوجه الثابت وذلك بتقدير العزيز الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٥٠ العليم ولقلوب الأولياء «١» من طريق الكشف الإلهي الحقيقي في التمثيل من هذه الأقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله ص في عرض الحائط انتهى كلامه.

و إنما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لأنه كلام محقق عند ذوي البصيرة ولم أتعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده على أسلوب البرهان لأن المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه تعالى بالأشياء إجمالا وتفصيلا الفصل (١٥) في ذكر ألقاب القرآن ونعوته

لما علمت الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الأمر والفعل فالفعل زماني متجدد وأمر الله بريء عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا - وكونه فرقانا وأن أحدهما بسيط والآخر مركب فقد حصل هاهنا أربعة ألقاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان. فاعلم أن من جملة أسماه ونعوتيه «النور» لأنه نور عقلي ينكشف به أحوال المبدأ والمعاد ويتراءى منه حقائق الأشياء ويهتدى به في ظلمات بر الأجسام وبحر النفوس - ويظهر به للسالكين إلى دار الأخرى طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥١ إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراطٍ مُسْتَقِيمٍ فقوله نور إشارة إلى مرتبة العقل القرآني - البسيط المسمى بالقلم الإلهي وقوله كتاب إشارة إلى مرتبة العلم التفصيلي المثبت - في اللوح المحفوظ وللإشارة إلى هاتين المرتبتين قوله تعالى وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابِ فالحكمة للقرآن والتفصيل للكتاب وقال «٢» أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا. و من أسماه الحكماء و هي أفضل علم بأفضل معلوم «٣» فلا حكيم بالحقيقة إلا الله «٤» ولهذا قيل إنها موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب ولا يوصف بها إلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥٢

المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخلقية كما قال ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ بعد قوله وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. و من أسماه الخيـر

قال وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.
 و من أسـمائه الروح
 قوله تعالى يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ- لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ
 و منها الحـق
 لأنه ثابت لا يتغير أبدا من حق الأمر إذا ثبت ولأنه صادق مطابق للواقع لا
 يعتريه شك ولا ريب قوله وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ
 الْحَقُّ وقوله تعالى نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وقوله أ
 فَمَنْ يَعْلَمْ أَنَّما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا
 الْأَلْبَابِ وقوله بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِيُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ
 و منها الهـدى
 لأنه لا يهدى إلى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما مر قوله تعالى ذَلِكَ
 هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ* وقوله هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ.
 و منها الذـكر
 لأنه ما يتذكر به أمور الآخرة وأحوال المبدأ والمعاد قوله تعالى - إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ
 وَلِقَوْمٍ أَكْ وَسَّـوَفَ تُسْـأَلُونَ
 و منها النبـأ العظـيم
 لأنه يخبر عن عالم الغيب- والمغيبات وعن أسرار النفوس وضمائر القلوب
 قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مَعْرِضُونَ.
 و منها الشفاء

لأنه يقع به الشفاء عن الأمراض النفسانية والأسقام الباطنية الآلام
 الأخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والريا والنفاق والرعوننة
 والشهوة والغضب وحب المال والرئاسة وسائر الأمراض المهلكة التي إذا
 استحكمت وتمكنت في القلب أعيت أطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى
 قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ
 عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ.

الْكِتَابِ وَقُـبَابِ وَفُـرْقَانِ مُبِينِ
و منها الميزان

لأنه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مئاويل الأعمال وموازين العلوم والأفكار فيستعلم به صحيحها من فاسدها ورائجها في سوق القيامة من كاسدها وحقها من باطلها قوله تعالى لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وقوله وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ إلى غير ذلك من الألقاب والأسامي ولا شك أن كثرة الأسامي والأوصاف تدل على عظم شأن المسمى والموصوف والله أعلم بجلالة شأنه أن كلامه وكتابه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥٥
الموقف الثامن في العناية الإلهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر والضرر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الإلهي والتقدير الرباني وفيه فصل
الفصل (١) في القول في العناية
لا شبهة في أن واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام وكذا لضرب من ملائكته المقربين والعقول القادسين تامة الذات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لأجل غرض فيما دونهم من أحوال هذا العالم وبالجملـة العلـل العالـية «١» لا يجوز
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥٦
أن يكون صدور الأفعال منها لأغراض وغايات تعود إليها من فعلها ولم تكن حاصلة قبل الفعل وإلا لم تكن تامة كاملة الذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها- وهذا ممتنع جدا فثبت أنها لا يهـمها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا يتعرض على ذواتها إثـار طار ولا إرادة زائدة إلا الاقتداء بالخير الأقصى والنور الأتم الأعلى.

العائد إلى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيدا حيث جهلوا تنزيه الله تعالى وتوحيده
ومــــا قــــدروا الله حــــق قــــدره
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥٨
الفصل (٢) في مباحث الخير والشر
إن الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في
حقه- ويكون كل ذات مولية وجد القصد إلى شطره في ضروريات وجودها
وأوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها وتمامات صفاتها وأفعالها وثنائي
فضائلها ولواحقها فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الأشياء ويتم به أو بما
يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لأنه
وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام فيعشقه
ويتشوقه كل ممكن بطباع إمكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له
كل معلول بقوام معلوليته وفقده فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر
فلم يكن شيء مع المعلولات خيرا مع الكمال كالقدرة والإرادة والعشق
ونظائرها وإن كانت كلها من أحوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك
لأن في مفهوم كل منها زيادة إضافة على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارة عن
وجود شيء لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والأعراض للهيولى
كيف ولو كان الشيء علما ومعلوما لأنه موجود في ذاته لكان كل موجود
في ذاته معلوما لكل أحد وفساد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥١
اللازم بوجود فساد المــــلــــوم.
و منها أن الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان
أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه «١» وصورته العينية
هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات.

و ثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته
العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فإذا قيل العلم

المختلفات فهي هـذه العوارض الغريبة. و الثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا أو مسموعا أو مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو متخيلا أو موهوما وأما المقارنة غير المؤثرة فهي غير مانعة عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فإن وجود أحدهما للآخر أو عدمه عنه لا يتغير به نحو وجود الآخر - بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلا فإنها إذا زالت عنه زال وجوده الشخصي فلأجل ذلك مدار المعقولية عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار المدركة على شيء ما من التجرد فالمتجرد عن أصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الإدراكية لمادتها الخارجية والمتجرد عن المادة وعوارضها إلا المقدار هو المتخيل والمتجرد عن الجميع إلا نسبة غير وضعية هو الموهوم والمتجرد بالكلية المساوي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٣

نسبته إلى الأفراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما أفادوه وفيه قصور ناش من قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت أنحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فإن المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنة للشكل والوضع واللون والأعضاء كالرأس واليد والرجل فإن جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل «١» بل هـذه الأنواع الطبيعية المركبة من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٤ هذه الأبعاد والأعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة إذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي فإن الحيوان كالأسد مثلا إذا انسلخ عن المقدار والشكل والرأس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن أسدا ولا حيوانا وأيضا «١» كما يمكن للعقل أن يتصور الإنسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه وأينه وغير ذلك فرادى وجمعي فالقول بأن مدار العاقلية على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما قول زور مختلق كيف

وهذه الأمور بعضها مقومات للماهية وبعضها كمالات ومتممات لها والكلام في تعقل كل منهما كالكلام في تعقل تلك الماهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو أن مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبية على تأكد الوجود وضعفه- فالوجود كلما كان أقوى تحصلا وأشد فعلية وأتم هوية كان أقوى انكشافا وأشد ظهورا الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٥ و أكثر حيطة وجمعا للأشياء وكلما كان أضعف وأنقص كان أكثر خفاء وظلمة وأقل حصولا وأنقص ظهورا.

ثم أقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرىء بالكلية عن جهات الإمكانات والأعدام والشرور وعن جهة النقص والقصور وهو عالم الإلهية الذي فيه وجود جميع الأشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وإمكان وأضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعية وأحوالها وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد والزوال والأول منبع ماء الحياة والظهور ومبدأ أنوار العلوم والمعلومات والآخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كل ما هو أقرب إلى المبدأ الأعلى كان في باب الظهور والعلم أقوى وكل ما هو أبعد منه كان أخفى وأضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الأسفل مشتركة في أن وجودها وجود صوري إدراكي غير منفك عن الحياة والإدراك بخلاف ما في هذا العالم وهو الأجسام الطبيعية إذا أخذت بذاتها مع قطع النظر عن مبادئها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية فإن جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وإن كانت محيطة بهذه الأجسام إذ لا قوام للسافل إلا بالعالي ولو لا العالي لانطمس السافل وأنت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والحياة والإدراك خارجان عن حدود الأجسام الحيوانية التي في هذا العالم بالمعنى الأول- غير خارجين عنها بالمعنى الثاني فأبدان الحيوانات وجثتها هي من هذا العالم ونفوسها وأرواحها من عالم آخر.

و منها أنه قد مر أن العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي
و قد يكون غيره فها هنا نقول كما أن العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما
في علمنا بالأشياء الخارجة عنا علما عقليا وذلك العلم لا محالة أمر كلي
«١» وإن تخصصت بـ ألف تخصص
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٦

فكذلك قد يكون أمرا عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا
وبصفتها اللازمة- فإننا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها لا بصورة
زائدة عليها فإن كل إنسان يدرك ذاته- على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة
ولو كان هذا الإدراك بصورة حاصلة في نفسنا- فهي تكون كلية وإن كانت
مجموع كليات جملتها تختص بذات واحدة إذ مع ذلك لا يخرج نفس تصويره
عن احتمال الصدق على كثيرين وأيضا «١» كل مفهوم كلي وصورة ذهنية
ولو كان أمرا قائما بذاتنا فنحن نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأنا فعلمنا
بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية.
و اعلم أن هاهنا دقيقة شريفة «٢» يجب التنبيه عليها وهي أن لقائل أن
يقول- النفس الإنساني «٣» جوهر متحصل لا محالة وكل جوهر لا محالة
يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس
يكون له فصل لا محالة- فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي
وهما أعني الطبيعتين مفهومان كليان- وكل ما هو مركب من المفهومات
الكلية لا يمكن الإشارة إليه إلا بهو لا بأنا.
فإن قلت الجنس والفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام أمر جزئي
إليهما حتى يتم قوامها الشخصي والمتقوم من المعنى النوعي مع التشخص لا
يحتمل الصدق على كثيرين.
قلت هب أن المركب من عدة معان مع أمر آخر شخصي بذاته كالوجود
ونحوه وإن امتنع صدقه على كثرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل
مقوماته الكلية- بعلم كلي وصورة ذهنية وكلما هو كذلك فهو بالنسبة إلينا هو

ولا يمكن أن الإشارة إلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٧

بأننا ونحن نعلم بوجودنا «١» أنا عند إدراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر أو الناطق «٢» أو غير ذلك وكلما ندركه من هذه الأمور لا نشير إليه بأننا فعلم من هذا أن الكل غائب عنا إلا هويتنا البسيطة- فلا بد أن تكون هذه الهوية البسيطة وجودا لا غير إذ كلما هو غيره فلا محالة تحت إحدى المقولات فيكون مركبا من أمور كلية والوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا أنه غير داخل تحت معنى كلي وإن صدق عليه كثير من تلك المعاني. و من هاهنا اندفع إيراد بعضهم على القوم «٣» عند ما أثبتوا تجرد النفس- بأننا نغفل عن البدن وسائر الأجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الأجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة إنا كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا أصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد و منها أن النفس كما تدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها لا بصورة أخرى كذلك تدرك كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة أخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه- الأول أن النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي وتعمل قواها الشخصية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٨

الموجودة في الأعيان فإنها تستعمل مثلا قوتها المتفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات وتركيبها وترتيب الحدود الوسطى وهي لا محالة صور جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها متمثلة بين يديها تغلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقدم والتأخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس إلا صورا شخصية عينية «١» لا أمورا كلية ذهنية مبهمة

الوجود وكذا الإله التي بها يقع التصرف والترتيب- أعني القوة المتفكرة وكذلك تدرك النفس قواها الخيالية والجسمية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها وتشاهدها بأعيانها لا بواسطة صور أخرى غيرها لنلا يلزم تضاعف الصور وذهابها إلى غير النهاية فالنفس إذن تشاهد تلك الأمور- مبصرة إياها ببصر ذاتها لا بباصرة أخرى. الثاني أن إدراك هذه الأمور لو كان بصورة ذهنية «٢» مأخوذة عنها لأدركناها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٥٩

على الوجه الكلي واللازم باطل لأننا نجد من أنفسنا أننا ندرك كثيرا من هذه الصور الإدراكية على الوجه الجزئي هذا حال جمهور الناس وأهل الكمال منهم يدركون «١» مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبة الأعمال وصريف أقلامها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وإذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلوب.

الثالث أننا نتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع في بدننا و الألم هو الشعور بالمنافي- وليس هذا الألم بأن يحصل لتفرق الاتصال «٢» أو للخلط المـوـذي أو الكيفية الموزية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٠

صورة أخرى في ذلك العضو جزئية أو في النفس كلية أو في غيرهما بل المدرك في هذا الألم نفس تفرق الاتصال «١» أو كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل من إدراك هذا المنافي بصورة أخرى ألم آخر غير هذا الألم الحسي «٢» فإذا ثبت أن من الأشياء- ما يكفي في إدراكها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق حضوري بها.

الرابع أن من أدرك شيئا خارجا عن ذاته وذوات قواه فإنما يدركه بصورة حاصلة منه عنه نفسا

مطابقة إياه وأما تلك الصورة فإنما يدركها بعين تلك الصورة- لا بصورة أخرى

مطابقة وإلا لزم أن يجتمع في محل واحد صور متساوية في الماهية «٣»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦١
مختلفة بالعـدد وهو محـال «١» «٢»
الخامس من العرشيات» أن النفس في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم
التصورية والتصديقية ولا شك أن استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري
ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم
بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم
بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فيما أن يدور أو يتسلسل وهما محالان
فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها «٤» وآلاتها
التي هي الحواس الظاهرة والباطنة- وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم
بعـد هـذـين العـلمـين ينبـعث مـن ذـات النـفس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٢

لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل «١» الذي هو
استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الأفعال الاختيارية الصادرة
عنا في خارج البدن فإن هذا ضرب آخر من الإرادة ليس بالقصد والروية وإن
كان غير منفك عن العلم به لكن الإرادة هاهنا عين العلم وفي غيره من
الأفعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها
وأما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فإنما ينبعث عن
ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بإرادة زائدة وعلم
زائد بل النفس لما كانت في أول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا
ناشئا من الذات اضطرت إلى استعمال الآلات التي لا قدرة لها إلا عليه
فاحتفظ بهـذا فإنـه عـلـق نـفـسـه
و من الشواهد الدالة على هذا المطلب
أن صورة ما قد تحصل في آلة إدراكية- والنفس لا تشعر بها «٢» كما إذا
استغرقت في فكر أو في غضب أو شهوة أو فيما تؤديه حاسة أخرى فلا بد

من التفات النفس إلى تلك الصورة فالإدراك ليس إلا التفات النفس - ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد أن يكون للنفس علم إشراقي حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه- أن الإدراك مطلقا أما يحتاج إلى صورة حاصلة وأما الاحتياج إلى صورة ذهنية- زائدة على ذات المدرك فإنما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجودا إدراكيا- نوريا كالأجسام المادية وعوارضها أو لا يكون المدرك بوجوده «٣» حاضرا عنده

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٣

القوة الدراكة وعدم الحضور إما لعدم وجود المدرك أصلاً أو لعدم وجود إدراكي له أو لعدم وجوده الإدراكي عند قوة دراية فإن كل واحد من الموجودات ليس حاصلًا لكل أحد ولا كل واحدة من الصور العلمية حاصلة لكل من له صلاحية العالمية- وإلا لكان كل عالم عالما بكل شيء ء وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين الشيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين « ١ » تحقق بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودي أحدهما عالما بالآخر إلا لمانع من كون أحدهما ناقص الوجود أو مشوبا بالأعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية- فإن تلك العلاقة مستلزمة لحصول أحدهما للآخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها والصور الثابتة في ألواح مشاعرها وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها- ويقال له العلم الحسولي والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة هاهنا أيضا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عنها وإذا قيل للخارج إنه معلوم فذلك بقصد ثان- كما أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على الماهية الموجودة والموجود بالحقيقة هو القسم الأول وهو المتعين المتميز في الواقع دون الماهية لأنها في ذاتها أمر مبهم غير

متعينة الذات فإذا أطلق عليها لفظ الموجود فإنما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد أشرنا مرارا إلى أن العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود - فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الآخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فإذا العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور

ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره « ١ » لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها وبالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم تكن تحس بذواتها - فالبصر لا يحس البصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والأبصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لأنها موجودة لا لذواتها. فإذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٦٧

لذاتها وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة المحسوسة أمرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من أن الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما أورده شيخ أتباع المشرقيين من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالأعراض القائمة به إذ ما من جماد إلا وقد حصل له ماهية وحصل له بعض الصفات وذلك لما قد مر ذكره من أن الصور الجمادية وما يجري مجراها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لأن القائم بغيره كانت إنيته له بعينها إنيته لمحلها فلو حصل له شيء صورة كان أو عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك لا له فإن ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول في نفسه أو لا كيف يحصل للشيء شيء .

و أيضا قد لاح لك منا أن هذه الأجسام الطبيعية وأحوالها وجودها مشوب بالأعدام والحجب الظلمانية في أنفسها فضلا عما تحتف به من الغواشي الخارجية - فالمانع من المعلوماتية عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل ومادة أو كونها ذات ملابس وغواشي لاحقة لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان أو حسيا وقد أشرنا إلى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور.

وهـ م وتنبير

و اعلم أن بعض الناس زعموا أن الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين « ١ » في الشكل الثاني حيث إنهم استنتجوا من قولهم كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وكل صورة معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة قولهم إن كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٨

و الحال أن الموجبتين في الثاني لا تتجان وذلك وهم فاسد بل إنهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره- فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته أو قالوا إن كلما هو مجرد عن المواد إما أن يصح أن يعقل أو لا يصح ومحال أن لا يصح أن يعقل « ١ » إذ كل موجود يمكن أن يعقل بوجه- فصحة معقوليته إما بأن لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغير فيه شيء - كالحال في المعقولات بالقوة من الأجسام وغيرها التي تحتاج في معقوليتها إلى نزع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت معقولة بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل إذ كل ما له من الصفات والأحوال بالإمكان العام فهو له بالوجوب إذ لا انفعال ولا تغير له فلا يسنح له شيء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائما فوجب أن يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره- فهو عاقل لذاته « ٢ » فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٦٩ معقولا بالفعل هـ ذا خلف و هـ ا ش كوك يـ ب إزالتهـ ا. الأول أن كون الشيء عالمًا بنفسه ينكشف له المعلومات

حـال خـارجي مغـاير
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٠
لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير
انضمام صفة زائدة وإلا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم
العالم فإن كل شي ء في نفسه هو هو وكل ماهية من حيث نفسها ليست هي
إلا هي فلا بد في كون الشي ء عالما بنفسه مثلا من أمر آخر غير نفس
ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته ومعلوميته- فكيف يكون علم المجرد بذاته
عين ذاته.

أقول هذه مغالطة منشؤها الخلط بين الوجود والماهية فإن لفظ الذات
قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق ويراد به الماهية النوعية والعلم
في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا أنه لو فرض «١» له ماهية كلية
كان معنى تلك الماهية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق
لصفة العلم بلا انضمام شي ء آخر إليها وقد علمت مرارا أن صدق
المفهومات المتغايرة على شي ء لا يستدعي تغاير
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧١
جهات الصدق أصلا ولا يقدر كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها إلا أن
يوجب تغاير الحيثيات.

الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم أن علم
كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته
بقوله إنه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا- عقل كونه عاقلا لذاته
وليس كذلك إذ إثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج إلى تجشم برهان
مستأنف إذ بيان إثبات عاقليتها غير بيان إثبات وجودها أ لا ترى أن من
أثبت وجود البارى ء جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في إثبات علمه
بل يلزمه إقامة الحجة الأخرى له.

و الجواب بوجه عرشي بعد ما مر من أن عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره فهذا النحو من الوجود لا يمكن أن يحصل لغيره مطلقا «١» فضلا عن من يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل له عند إقامة البرهان صورة علمية- مطابقة لمعنى كونه موجودا فها هنا قد حصلت ماهية موجودة لشيء آخر هو نفس ذلك المبرهن أو عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصل له لا حاصل لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما ثبت أن كلما وجوده لغيره لم يكن حاصل إلا لذلك الغير - لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بأنفسها- عين معقوليتها لذواتها أن يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم أن من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم إلا أن يعلم أحد ذاتها بالعلم الحضوري الإشراقي كما يقع لبعض السالكين من أصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم إلى السماوات العلى.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ٦، ص: ١٧٢

الثالث أن كثيرا من المنتسبين إلى العلم والفضل زعموا أنه عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما لذاته يلزم اختلاف الحثيتين

و أن موضوع العالمية غير موضوع المعلوماتية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قايس ذلك على معالجة الشخص نفسه إذ لا شك أنه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث ما لها من ملكة المعالجة والمتأثر هي من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج والعجب أنه قايس بين اختلاف أمرين لا يوجب تكثرا أصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلوماتية وبين اختلاف أمرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فإن التأثير التجديدي والتأثر التجديدي وهما جنسان عاليان لا يشتركان في ذاتي

أعني مقولتي أن يفعل وأن يفعل فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة إلى حالة أخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي - لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد ولا انفعال بصفة حادثة لها فبالحقيقة المعالج «١» يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء هو قوة أجل وأرفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلاج يعني المريض الممنو بالآفة والنقص وهو الأمر المتعلق بما هو منبع الآفة والشر وهو المادة أو ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة طبيعية أو نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا وأما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا لا في الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضايف مطلقا «٢» من أقسام التقابل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٣

و أن كل متضايفين متقابلان لما سمعوا أن القوم ذكروا في بحث التقابل أن من أقسامه الأربعة تقابل التضايف ولأجل ذلك حكموا بأن إضافة العالمية مغايرة أي مقابلة لإضافة المعلومية فإذا ورد عليهم الإشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشيء بنفسه من أنه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه بأن التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك أمر اعتباري ولم يتفطنوا بأن التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا «١» إلى أن إضافة العالمية في البسيط أمر اعتباري ذهني لا تحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من أشنع الكلام وأقبح القول وهو مصادم للبرهان ولأجل هذه الشبهة الركيكة أنكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذي تحسم به مادة هذه الشبهة أنه ليس وجود كل مفهومين متضايفين مما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل - فإن مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي أن يكون وجودها بعينها غير

من العقلیات والحسیات والمبدعات والمكونات فیکون فی أعلى مراتب شدة الوجود وتجرده ویکون غیر متناه فی کمال شدته و غیره من الموجودات وإن فرض كونها غیر متناهية فی القوة بحسب العدة والمدة لكنها لیست بحیث لا یمکن تحقق مرتبة أخرى فی الشدة هی فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی کان وزان عاقلیته لذاته علی هذا الوزان فنسبة عاقلیته فی التأكد إلى عاقلیة الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده فی التأكد إلى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم وأشدها نوریه وجلاء وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بین وجوده ووجودات الأشياء وكما أن وجودات الممكنات - منطوية مستهلكة فی وجوده علی ما مضى بیانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات - منطوية فی علمه بذاته تعالی وقد علمت أيضا أن وجوده حقيقة الوجود التي لا یمخرج عنها شیء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا یعزب عنها شیء من العلم والمعلومات.

تذكرة

قد قرع سمعك فیما مضى فی الفلسفة الأولى والعلم الكلی أن كلما حکم به العقل أنه کمال لموجود ما من حیث هو موجود ولا یوجب تخصصا بشیء أدنى « ١ » ولا تغیرا ولا تجسما أو ترکبا ثم تحقق فی موجود من الموجودات کان ممکن التحقق فی الموجود الحق بالإمكان العام فوجب وجوده لانه لا محالة إلا لكان
الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٦
فیه تعالی جهة إمكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر أن واجب الوجود لذاته - واجب الوجود من جمیع الحیثیات ولا شك أن العلم صفة کمالیة للموجود بما هو موجود ولا یقتضي تجسما ولا تغیرا ولا إمكانا خاصا وقد تحقق فی کثیر من الموجودات كالذوات العاقلة فوجب حصوله لذاته تعالی علی سبیل الوجوب بالذات.

و أيضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية أن يكون واهب كمال ما ومفيضة قاصرا عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب والمستفيد أكرم من المفيد- وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء أوفى بكل كمال غير مكثرا لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما- وعلمه غير زائد على ذاته كما مر الفصل (٣) في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي أن العلم التام «١» بالعلة التامة أو بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها وإياك أن تفهم من قولنا جهة العلية أو حيثية كون الشيء علة نفس المعنى الإضافي «٢» من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول جميعا- بل الأمر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة «٣» وبه حصل وجود المعلول

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٧

و لا شك أن قوام كل معلول بأمر مقوم له محصل إياه بذاته بلا توقف على غيره وإلا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول أن يكون المعلول من لوازمها فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية إياه فكما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن أو خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فإن المعلول لا يقتضي «١» العلة بخصوصها وإلا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل إنما يقتضي بإمكانه وافتقاره علة ما فأينما تحققت علة ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه وأينما تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على وجود علة ما وهو دليل ظني على وجود العلة بخصوصها وإنمّا عـد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٨
الاستدلال من المعلول على العلة «١» قسما من البرهان وهو المسمى بالإني
بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق أن العلم بالعلة التامة أو
بجهتها المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت أن العلم بذى السبب «٢» لا
يحصّل إلا من جهة العلم بسببه.
فإذا تمهد هذا الأصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته
ولا شك أن ذاته علة مقتضية لما سواه على ترتيب ونظام فإنه مقتض بذاته
للصادر الأول وبتوسطه «٣» للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا إلى آخر
الموجبات فى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٧٩

كونه تعالى عالما بجميع الأشياء على النظام الأتم فكان علمه بجميع
ما عداه لازما لعلمه بذاته كما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته وأما كيفية
هذا العلم بالأشياء - على وجه لا يلزم منه تكثر فى ذاته ولا فى صفاته
الحقيقية ولا كونه فاعلا وقابلا ولا أيضا يلزم منه الإيجاب من جهة هذا العلم
«١» بالأشياء هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء أو مع الأشياء بأن لا يعلم
الأشياء إلا حين وجودها فيكون للأشياء فيه تأثير ويكون بسبب الأشياء بحال
لم يكن من قبل على ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات - واجب
الوجود من جميع الجهات فاعلم أن الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال
الإنساني والفوز بمعرفتها يجعل الإنسان مضاهيا للمقدس بل من حزب
الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضه زلت أقدام كثير من العلماء حتى
الشيخ الرئيس ومن تبعه فى إثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات
الممكنات وحتى شيخ أتباع الرواقيين ومن تبعه فى نفي العلم السابق على
الإيجاد فإذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة
خوضهما فى هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء
والبدع وأصحاب الجدل فى الكلام والبحث مع الخصام.

و لأجل ما ذكرناه من الصعوبة والإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٠

علمه تعالى بشي ء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين
ذاته كما أن منهم من نفى علمه بشي ء أصلا بناء على أن العلم عندهم
إضافة بين العالم والمعلوم ولا إضافة بين الشي ء ونفسه أو صورة زائدة على
ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ
علم الشي ء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا
مبيناً فما أشنع وأقبح أن يدعي مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلال الملك
ودقائق الملكوت ويسمي نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشي ء
من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذي أفاض نوات العلماء ونور قلوبهم
بمعرفة الأشياء اللهم إلا أن يكون لكلام أولئك الفلاسفة الأقدمين معنى آخر
قصدوه غير المدلول الظاهر أو كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم
شيئا آخر بأن قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي
والصورة الذهنية المنقسمة- إلى التصور والتصديق عند الناس أو ما يجري
مجراهـا «١» والله أعلم بأسـرار عبـاده
الفصل (٤) في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء
أحـدها مـذهب توابـع المشـائين
منهم الشيخان أبو نصر وأبو علي وبهمنيار وأبو العباس اللوكري وكثير من
المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه
حصـولا ذهنيـا «٢» على الوجه الكلي.
الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج
سواء كانـت مجـردات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨١
أو ماديات مركبات أو بسائط مناطا لعالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ أتباع
الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن

كمونة- والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الإلهية. الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة و هو المنسوب إلى فرفوريس مقدم المشائين من أعظم تلامذة المعلم الأول.

الرابع ما ذهب إليه أفلاطن الإلهي من إثبات الصور المفارقة والمثل العقلية

و أنها علوم إلهية بها يعلم الله الموجودات كلها. الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل ويقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفية لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً كما قالت له المعتزلة «١».

السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء وهو قول أكثر المتأخرين قالوا للواجب علماً بالأشياء علم إجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها. السابع القول بأن ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما سواه وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمالي بما سواه وهكذا إلى أواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط- إن من أثبت علمه تعالى بالموجودات فهو إما أن يقول إنه منفصل عن ذاته أو لا- والقائل بانفصاله إما أن يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزلة- أو إلى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي- والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة أم لا- وعلى الثاني إما أن يقول «٢» بأن علمه تعالى بالأشياء الخارجية صور قائممة بذواتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٢

منفصلة عنه وعن الأشياء وهي المثل الأفلاطونية والصور المفارقة أو يقول بأن علمه بالأشياء الخارجية نفس تلك الأشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر - لأنها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها إليه علوم ومن حيث وجوداتها في أنفسها ولمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض المتقدمة بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الإشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله إما أن يقول إنه غير ذاته وهو مذهب الشيخين الفارابي وأبي علي أو يقول إنه عين ذاته فحينئذ إما أن يقول إن ذاته متحدة بالصورة العقلية كـفرفوريس وأتباعه من المشائين أو يقول إن ذاته بذاته علم إجمالي بجميع ما عداه أو بما سوى المعلول الأول على الوجه الذي أشرنا إليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب - فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وإبراما ونصلح ما أفسدوه بقدر الإمكان - ثم أعين ما هو أقرب إلى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب

الفصل (٥) في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب إلى أهل التصوف

و أما مذهب المعتزلة

القائلين بأن المعدوم شيء وأن المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وأنه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل « ١ » فهو عند العقلاء من سخيـف القول وباطل الرأي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بإبطال شيءية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم و أما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فإن ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٣

الأذهان «١» وسواء كان معدوما مطلقا أو صار موجودا بعد عدم ما في وقت من الأوقات والتفرقة تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الأكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقیقات شریفة ومکاشفات لطیفة وعلوما غامضة مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا وألهمنا به مما لا نشك فيه ونشك في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه حملا صحیحا ووجهها وجیها في غاية الشرف والأحكام كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجلیل لیست في السخافة والبطلان ونبو «٢» العقل عنها بأقل من كلام المعتزلة فیهما. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٤ و من جملتها ما ذكره صاحب کتاب الفتوحات المکیة في الباب السابع والخمسين وثلاثمائة منه وهو قوله إن أعیان الممكنات في حال عدمها رائیة مرئیة- وسامعة مسموعة برؤیة ثبوتیة وسمع ثبوتی فعین الحق سبحانه ما شاء من تلك الأعیان فوجه علیه دون غیره من أمثال قوله المعبر عنه في اللسان العربی المترجم بكن «١» فأسمعه أمره فبادر المأمور فیکون عن کلمته بل كان عین کلمته ولم یزل الممكنات في حال عدمها الأزلی لها تعرف الواجب الوجود لذاته «٢» وتسبحه وتمجده بتسبیح أزلی وتمجید قديم ذاتي ولا عین لها موجود انتهى وقال في الفصوص إن العلم تابع للمعلوم «٣» فمن كان مؤمنا ففی ثبوت عینه الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٥

و حال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا یكون - فلذلك قال وهو أعلم بالمُتَّهَدِينَ * فلما قال مثل هذا قال أيضا ما یُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ لَأَن قَوْلِي عَلَى حَدِّ عِلْمِي فِي خَلْقِي وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ أي ما قدرت علیهم الکفر الذي یشقیهم ثم طلبتهم بما لیس في وسعهم أن یأتوا به بل ما عملناهم إلا بحسب ما علمناهم وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم علیه- فإن كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما

ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم «١» إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم وذاتنا معلومة لنا «٢» بما هي عليه من أن تقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول قلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم انتهى. و قال في موضع آخر فليس للحق إلا إفاضة الوجود على حسب مقتضى الأعيان.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٦

أقول هذه الكلمات وأشباهاها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات - عندهم منفكة عن الوجود في الأعيان فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فإن البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها مجردا عن الوجود ثبوتا علميا - أو ثبوتا خارجيا لكن يجب أن يعلم «١» أن الأشياء الكثيرة قد تكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكررة حسب تكررها بحسب المفهوم المحصل النوعي وإذا قيل كذا موجود في الخارج أو في الذهن أريد به الوجود التفصيلي لأنه الوجود الذي يخصه تلك الماهية ولا يتحد معها فيه غيرها فإذا قيل وجود الفرس أريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الإنسان والفيل والبقر وغيرها فأما الوجود البسيط الإجمالي الذي فرض أنه يصدق عليه مفهومات هذه الأنواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب إلى شيء من تلك المعاني والحقائق - بأنه وجود له إذا العرف جار «٢» بأنه إذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٨٧

الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء أشياء كثيرة.

فإذا تقرر هذا فنقول إن الذي أقيم البرهان على استحالة هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلا سواء كان وجودا تفصيليا أو وجودا إجماليا وأما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير أمرا متحصلا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها - العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالى ينسحبها كلها لأن تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى ولا شك أن أسماءه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم إحصائها - موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود وبهذا يحصل فرق تام ويون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد أسلفنا لك في مباحث تقاسيمهم صفات الله وأسماءه أنموذجا من هذا الباب وتلميحا إلى معرفة عالم الأسماء - وأن ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف لك «١» أن هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الأقدمين أن علم الباري بالأشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط أزلي ومع بساطته وأزليته ووجوبه الذاتي هو كل الأشياء على وجه أعلى وأرفع وأشرف وأقدس إذ كما أن للأشياء وجودا طبيعيا في هذا العالم ووجودا مثاليا إدراكيا جزئيا في عالم آخر ووجودا عقليا كليا في عالم فوق الكونين فكذا لها وجود أسمائي إلهي في صقع ربوبي يقال له في عرف المصوفية عالم الأسماء الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٨٨ الفصل (٦) في حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الإلهية وحال ما ينسب إلى فرفوريس وأتباعه من اتحاد العاقل والمعقول

أما مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان مذهبا منصورا عندنا حيث
ذببنا عنه وبرهنا عليه وأحكمنا برهانه وشيدنا أركانه ورفعنا بنيانه كما سبق
القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الأول من هذا الكتاب لكن في
جعل تلك الصور - مناطا للعلم الأزلي الكمالي الإلهي السابق على كل ما
سواه موضع بحث ومحل قدح - لأن علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه
الصور متأخرة الوجود عنه تعالى - وعن علمه بذواتها «١» فكيف يكون هي
بعينها علمه بالأشياء فـي أزل الآزال.
و أيضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ننقل الكلام
إلى كيفية علمه بها قبل الصدور فيلزم إما التسلسل «٢» أو القول بأن
الواجب تعالى - لا يعلم كثيرا من الأشياء قبل تلك الأشياء بل استقاد علمه
بها منها وإنه لو لا تلك الأشياء لم يكن هو عالما بحال والأصول الماضية
الحقة المتكررة تبطل هذا وأمثاله وأما المنسوب «٣» إلى فرغوريوس فقد بالغ
الشيخ الرئيس ومن تأخر عنه إلى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه
عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٨٩
كالشفاء والنجاة والإشارات وكتب الشيخ الإشراقي كالمطارحات وحكمة
الإشراق والتلوينات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل -
وكتب المحقق الطوسي والإمام الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا
في هذا المقام «١» في مباحث اتحاد العقل والمعقول من الفن الكلي بما لا
مزيد عليه - ومن أراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيقته ودقته ولطافته
فليراجع إلى ما هناك - حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة ورسوخه
في العلم وصفاء ضميره بشرط أن يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة
غور في التفكير وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
الفصل (٧) في حال القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى

فتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ في أكثر كتبه هو أن الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما تستفاد من السماء وهيئتها وأشكالها الخارجية بالحس والرصد صورتها العقلية وقد لا يكون الصورة المعقولة مأخوذة عن المحسوسة- بل ربما يكون الأمر بالعكس كصورة بيت أنشأها البناء أولاً في ذهنه بقوة خيالية- ثم تصير تلك الصورة محركاً لأعضائه إلى أن يوجد لها في الخارج فليست تلك الصورة وجودها العلمي مأخوذاً من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية من الفلسفة الأولى أن جنس العلم الذي من جملة أقسامها وأجناسها منقسم إلى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية أو لا- فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل القسم الأول لكنه ليس سبباً موجباً تاماً بل يفتقر في ذلك إلى قابل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط أخرى. فنقول نسبة جميع الأمور في هذا العالم إليه تعالى نسبة صنع الصانع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٩٠

المختار إلى نفسه الصانعة ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي إلى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بأن يكون مجرد تصويره كافياً لحصول صنعه أو تصنيفه في الخارج فصدور الأشياء عن الباري جل اسمه في الخارج بأنها عقلت أولاً فصدرت وتعلقه تعالى إياها ليست بأنها وجدت أولاً فعقلت لأن صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس أفكارنا التي نستتبطها أولاً ثم نوجدتها من جهة أن المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيرة فإننا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في أفاعيلنا الاختيارية إلى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله وإلى استخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية طبيعية- كالعضلات والرباطات والأيدي والأرجل وخارجية غير طبيعية

كالفأس والمنحت والقلم والمداد وانقياد مادة صالحة لقبول تلك الصورة والأول تعالى لكونه تام الإيجاد والفاعلية كما أنه تام الوجود والتحصل إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فقوله وكلامه الذي «١» هو تابع لإراداته الذاتية هو تعقله للأشياء - فكينونية الأشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي هو عبارة عن قوله وتلك الصور العقلية هي كلمات الله التامات التي لا تتفد فالكتاب الإلهي المنور نبه على هذا المقصود بأبلغ وجه وأحسنه حيث رتب وجود الأكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلي المطابق لها - المترتب على إرادته الأزلية الذاتية وسنحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرقى إن شاء الله.

و ربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصلة في ذاته بأنه يعلم ذاته وذاته سبب للأشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته يعلم جميع الأشياء في الأزل لكن الأشياء كلها غير موجودة فـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩١

بوجود أصيل فلو لم يكن أيضاً موجودة بوجود علمي غير أصيل لم يتحقق العلم بها «١» إذ العلم يستدعي تعلقاً بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والإضافة أو صورة موجبة لها والتعلق بين ذات العالم أو صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع - لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم بأجزائه في الأزل وإلا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي فذلك إما بأن تكون منفصلة عن الواجب تعالى - فيلزم المثل الأفلاطونية وإما بأن يكون أجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محالان أو بأن تكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب. و أورد عليه أنه منقوض بالقدرة الإلهية الأزلية لأنها أيضاً صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شك أن قدرة الله تعالى شاملة لجميع الأشياء «٢» مبدعها

وكائناتها- إذ الكل صادرة عنه إما بوسط أو بغير وسط فلا بد أن يكون للمكونات وجود في الأزل بأعيانها لا بصورها العلمية لأن ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الأزل محال فظهر النقص لجريان الدلائل وتخلّف المـدلول. و أجاب بعض الأركياء عن هذا النقص بأن مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي فيها الوجود التقديري إذ النسبة نفسها تقديرية الوجود- ثم لما استشعر انهدام أصل الاستدلال بما ذكره قال فالوجه أن يقال إن النسبة وإن لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لأن العلم يسـتـلزم انكشاف المعلـوم عند الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩٢

المعلوم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف له ولا تميز أقول أما أصل الاستدلال فسنرجع إليه وأما النقص بالقدرة فيمكن دفعه بأن القدرة وإن سلم جريان الدليل فيها وإن حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الأزلية إذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجي بل يكفي وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجي بل يكفي وجوده بصورته وذلك الوجود الصوري كما أنه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته بأن تلك الصور كما أنها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه وأما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاقة من وجوه «١» أولها حكمه بأن النسب والإضافات لا وجود لها إلا بمجرد الفرض والتقدير- وليس كذلك كما علمت في مباحث مقوله الإضافة من أن لها حظا من الوجود الخارجي- وإن لم يفرضه فارض وثانيها أنها وإن لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعيات التي تستدعي «٢» وجود الطرفين وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الأزلي والقدرة الأزلية بكون أحدهما يستدعي التعلق دون الآخر تحكم بحث لما سبق من أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة

واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩٣
تعالى على قدرة الإنسان فإن القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية «١»
وفيه تعالى نفس الإيجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما
بالممكنات واحد - من غير تقاوت.
تنبيه وإشارة

إن خلاصة ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء أن الواجب تعالى يعقل
الأشياء ولا يجوز عليه أن يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما
يعقل من الأشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو محال وإما عارضة لها «٢» أن
يعقل الأشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو أيضا محال ويكون
لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل
عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه إذ قد
سبق أن كل ما يعرض له أمر من خارج «٣» فلا بد فيه من قوة انفعالية
فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيتين شي ء
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩٤
هو به موجود بالفعل وشي ء هو به بالقوة وكلما هو كذلك لم يكن واجب
الوجود بالذات لأنه بسيط الحقيقة من كل جهة.
و أيضا كل ما يعرض له شي ء لا من ذاته بل من غيره ويكون فيه معنى ما
بالقوة فهو لا محالة جسم أو جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذه
الأصول كون عاقلية مستفادة من غيره أو حاصلة بعد ما لم يكن ومن وجه
آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث تغيرها
عقلا زمانيا مشخصا فيكون لكل واحدة منها صورة أخرى على حدة ولا شك
أنها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات البارئ محلا
للمتغيرات والمتضادات فيكون إله العالم مادة جسمانية تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا.

و أيضا من وجه آخر هذه الفاسدات إذا أدركت بصورها الكونية أو بما يطابقها من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن إدراكها على هذا الوجه تعقلا بل إحساسا أو تخيلا فتكون القوة المدركة لها قوة حساسة أو قوة خيالية إذ قد ثبت في موضعه أن المدرك في درجة الوجود كالمدرك فالصور المحسوسة والمتخيلة لكونها شخصية متجزية لا بد أن تدرك بآلة جسمانية متجزية فلا بد أن يدرك الواجب تعالى هذه الأشياء على نحو آخر غير الإحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل له تعالى بلا وسط نقص كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي « ١ » ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخص

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩٥
فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها إلى لطيف قريحة.
و أما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول تعالى يعلم الأسباب ومطابقتها ويعلم ضرورة ما تتأدى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية وقال أيضا ولا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها أجزاء لذاته كيف وهي تكون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على أن المعقولات والصور التي له بعد ذاته إنما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية»

و إنما له إليها إضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل إضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وإن كانت معا لا تتقدم ولا تتأخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الأعيان فبقي لك «٢» النظر في حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة في ذات الأول كاللوازم التي تلحقه ويكون لها وجود مفارق لذاته وذوات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعه في صقع الربوبية «٣» أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٩٦ إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت في أيها كانت فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة- لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على أنها فيه ومعقولة للأول على أنها عنه ويعقل الأول تعالى من ذاته أنه مبدأ لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن المبدأ الأول مبدأ له بلا واسطة بل يفيض عنه وجوده أولا وما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وإن كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي وإذا كانت تلك الأشياء المرتسمة «١» «٢» في ذلك الشيء من معلومات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٩٧

الأول فيدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ له فيكون صدورها عنه ليس على ما قلناه من أنه إذا عقل خيرا وجد لأنها نفس عقله للخير أو يتسلسل الأمر - لأنه يحتاج إلى أن يعقل أنها عقلت وكذلك إلى ما لا نهاية له وذلك محال فهي نفس عقله للخير فإذا قلنا لما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها إلا أنها تعلقات فإنما يكون كأنا قلنا لأنه عقلها عقلها أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر وإن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها

واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وإن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية وإن جعلتها موجودة في عقل ما عرض أيضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال «١» فينبغي لك أن تجتهد جهدا في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ أن لا تتكثر ذاته ولا تبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما «٢» ممكنة الوجود فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٩٨
بل من حيث ذاتها وتعلم أن العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم أنه فرق بين أن تفيض عن الشيء صورة من شأنها أن تعقل وأن تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول - كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تأمل الأصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي أن يتضح انتهى ما ذكر.

و فيه أمور مستقيمة شريفة وأمور متزلزلة وكلما يستقيم فيه ويصح من المقدمات - التي يستنتج منها كون الأول عاقلا للأشياء قبل وجودها وأن الموجودات حاصلة عنده تعالى بصورها العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين إثبات الصور المفارقة الأفلاطونية وبين إثبات الصور الموجودة عنده في ذات الأول من كون عقله تعالى لذاته علة عقله لها وأن كثرتها كثرة بعد الذات الأحدية وأنها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي «١» وإن حيثية كونها معقولة له تعالى بعينها حيثية - صدورها عنه «٢» بلا اختلاف جهة وأنها ليست مما عقلت فوجدت أو وجدت فعقلت - بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وأن كمال الأول ومجده في أن ذاته بحيث يصدر عنه هذه الأشياء لا في نفس حصولها له فعلوه ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية إلى غير ذلك وكلما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد.

ثم من العجب أن الذين جاءوا بعد الشيخ وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدروا عليه ولم يأتوا بشيء إلا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه أو من قصور
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ١٩٩
قرائحهم وأذهانهم أو من عدم خوضهم في الأصول الحكيمة كما ينبغي.
فمنهم أبو البركات البغدادي

حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستقادا من الأشياء لكان للغير مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للأشياء فإن فاعليته لا تتم إلا بصدور الفعل عنه فيجب أن يكون لفعله - مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للأشياء فكما أن هذا الكلام باطل فكذا ما قاله أقول وجه اندفاعه كما أشير إليه أن الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الإضافة المتأخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق ويراد بمبادي تلك الإضافات «١» فهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تعالى إلا باعتبار مبادئها المتقدمة على الإضافة فكما أن فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقف عليها وإلا لزم الدور فوزان ذلك في علمه أن يجعل المعلوم تبعا للمعلوم لا العلم تبعا للمعلوم.

و من القادحين في هذا المذهب أشد قدح شيخ أتباع المشرقيين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من إلهيات كتابه المسمى بالمطارحات قولهم إن ذاته محل لأعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها إنما ذكره ليظن الجاهل أن فيه معنى فإنه يوهم أن الانفعال لا يقال إلا عند تجدد كما يفهم من مقوله أن ينفعل وهذا لا يغنيهم فإنه وإن لم يلزم الانفعال التجديدي من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق أن الفعل بجهة والقبول بأخرى ثم كيف يصدق عاقل بأن ذاتا تكون محلا لأعراض ولا يتصف بها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٠

ثم قوله كيف يصدق عاقل إلى آخره تعريض ببهمنيار حيث قال في التحصيل ذاته تعالى وإن كانت محلا لأعراض كثيرة ولكن لا يفعل عنها ولا يتصف بها ومراده أنه لا يتأثر فإن أكثر ما يطلق لفظ الاتصاف أنما هو في الأعراض التي يتأثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وسائر الأعراض وكالنفس في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الأفعال والأحوال والآثار الصادرة عنه من جهة الفاعلية والإيجاب وكذا الإضافات العارضة له إلى المعلولات المتأخرة عنه فإن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٠١ أريد من الاتصاف «١» مطلق المعروضية والملحوقية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا فساد في تحققه هاهنا وإن أريد ما يصير

الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم.

و قال فيه أيضا وإن لم يكن تعقله تعالى زائدا على ذاته وليس ذاته إلا ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدأ الصورة في ذاته إما أن يكون على ما يقال - إنه إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن ماهيته فيقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فبطل قولهم إن علمه بالأشياء سبب لحصول الأشياء بل علمه على هذا الوضع إنما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى.

أقول هذا المذكور أيضا يشبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فإن قولهم - علمه تعالى بذاته علة لعلمه بلازمه ليس يقتضي أن يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكره من قولهم إن وجود الأشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم أن علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع وإن كان لزومه بتوسط هذا العلم «٢» فإن لازم اللازم أيضا لازم والحاصل أن الصلور العلمية الحاصلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٢

في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والأشياء الخارجية من لوازم علمه بتلك الأشياء فتكون هي من لوازم لوازمه تعالى بل هي عين لوازمه بوجه فإن العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في الماهية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم «١» علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته أعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها.

ثم إنه لما استشعر بهذا الدفع قال وإما أن يقال إن حصول الصور في ذاته - متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لو لا تلك الصور المقارنة ما يوجد اللازم المبين - فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المبينة بل هي مع صورته.

أقول هم يلتزمون ذلك ولا ينسد «٢» بذلك باب إثبات العقل من حيث إن مبناه على أنه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الأول لا بد أن يكون واحدا وليس كذلك إلا العقل إذ نقول أولا إن البرهان على إثبات العقل ليس منحصرا فـي هـذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٣

المسلك بل المسالك إلى إثباته وإثبات كثرته متعددة «١» وثانيا إن هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته إنما هي صور الأشياء الخارجية وليس كل واحدة من تلك الجهات «٢» تصلح لأن تكون جهة لصدور أي معلول كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويمثلها على الترتيب وثالثا إنه إذا دل البرهان على حصول صور المعلومات قبل إيجادها في ذاته تعالى «٣» فلا بد من أن يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم وكذا هيئاتها وكيفياتها الخارجية على وفق هيئاتها وكيفياتها الصورية وإلا لم يكن العلم الأزلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة ثم قال إن الصورة الأولى سواء تقدمت على اللازم المباين أو كانت غير متقدمة ولا متأخرة لما حصلت في ذاته فتستدعي جهتين في ذاته ولا يصح أن يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود إلى الفعل من الإمكان غير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها السلب وحده أو السلب مع ذاته - فإنه يلزم أن يكون السلب أشرف من ذاته إذا كان الذات ليس لها إلا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ومحال أن يكون الجهة السلبية أشرف من الذات الواجبية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٤

أقول أما قوله ثم إن الصورة الأولى إلى قوله يستدعي جهتين في ذاته إعادة لما سبق منه «١» أنه يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول - وأما قوله ولا يصح إلى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم أو وجده في كلام بعض أتباعهم ومقلديهم

ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الإمكان في كل ما يتأخر عنه شيء لاحق به سواء كان المتأخر لازماً أم لا وسواء كان المتقدم مقتضياً موجباً له أو لا وليس ذلك كما توهموه «٢» حيث لم يعلموا أن المقتضي للشيء والمفيض عليه ليس فاقداً له خالياً عنه بالحقيقة حتى طرأ عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية أو زمانية ليلزم عليه الإمكان الذاتي أو القوة الاستعدادية- بل الشيء من حيث موجودة أتم وأكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقاً وهذا أصل شريف لم يظفر به إلا قليل من الأصفياء. ثم قال وأيضاً الصورة الأولى إذا كانت مع ذات الأول علة لحصول اللزوم المباين- الذي هي صورته وعلة أيضاً لحصول صورة أخرى في ذاته المتعال فيلزم أن يكون الأول باعتباره صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٠٥ أقول أولاً إن ما ذكره منقوض بكون العقل الأول سبباً لحصول العقل الثاني «١» والفلك الأقصى فيكون ذات الأول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة- يفعل فعلين مختلفين وكل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هاهنا. و ثانياً بالحل وهو أن الصورة الأولى كالصادر الأول ليس واحداً حقيقياً كالواجب تعالى وإلا لكان المعلول مثل العلة فإن كل ما سوى الأول لا يخلو من جهتي كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شيء آخر الأشرف من الأشرف والأخس من الأخس.

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلاً عن الصورة الأولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية وإن اعتذروا بأنها وإن كانت في ذاته فليست كمالاً له فيلزمهم الاعتراف بأنها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالاً له كيف وعندهم ليست الصورة موجبة لنقص فيه وإذا لم يكن وجودها نقصاً فلو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصاً ومزيل النقص مكمل وكل مكمل من جهة ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل.

أقول قد علمت أن هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصورة عنه تعالى- وصدور سائر الأشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته متأخرة بوجودها ووجوبها «٢» عنه ونسبتها إليه ليست إلا بالوجوب والفعلية لا بالإمكان والقوة ولا منافاة بين أن يكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٦

وجود الشيء بالقياس إلى ماهيته ممكنا وبالقياس إلى موجدته واجبا فكل من تلك الصور وإن كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك إمكان وجودها له فإن معنى كون الوجود ممكنا أن له ماهية زائدة عليه كان حاله بالقياس إليها الإمكان لا غير ولا يلزم من ذلك «١» أن يكون حاله أي حال ذلك الوجود في نفسه أو بحسب الواقع أو بالقياس إلى موجدته وإن كان غير منفصل عن موجدته- ذلك الحال أعني الإمكان وبالجمله وجود تلك الصور ليس مزيلا لقوة ونقص عن الواجب كما أن عدمها عنه ليس قصورا له وفقدانا عنه بل كماله ومجده أنما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله ومجده بوجودها له كما ليس بوجودها في نفسها فإن كماله ومجده بذاته لا بشيء آخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات لو فرضنا أن الأول يعقل ذاته مبدأ لها «٢» ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فإما أن يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها «٣» أو لا يكون مؤثرا فإن كان مؤثرا كان علة لأن يعقلها الأول لكن علة وجودها هو أن الأول عقلها فيكون لأنها عقلها الأول عقلها «٤» أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٧
تعليق آخر إن كان وجود تلك المعقولات «١» علة لأن يعقلها الأول ثم نقول إن عقل الأول لها هو علة لوجودها كان كأنه يقال لأنها وجدت عنه وجدت عنه- وإن كان تعقل الأول علة لوجودها ثم يصير وجودها علة لأن يعقلها

كان كأنه يقال - لما عقلها عقلها وكلا الوجهين محال وحقيقة الأمر أن نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه .
تعليق آخر الأول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها «٢» فإنه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فعقله لذاته عقل لها إذ هي لازمة له وهو يوجد معقولة لا أنه يوجد ويكون من شأنها أن تعقل .
تعليق آخر فإن قال قائل إنه يعلمها قبل وجودها «٣» حتى يلزم من ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٠٨
إما أن يعلمها وهي في حال عدمها أو يلزم أن يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فإن قوله ذلك محال لأن علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة وهو يعلم الأشياء لا بأن تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الأشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها وعلمه بسـيط .
ثم قال وفي الجملة إثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردي ء ويوجب أن يكون الذي يفيد الصور ليست ذاته بل شي ء أشرف من ذاته وهو ممتنع - وإن التزموا بأن ذاتا واحدة بجهة واحدة يجوز أن يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره .

أقول قد علمت أن واجب الوجود مبدأ كل الأشياء ومبدأ وجوب وجودها - وإذا صدر عنه شي ء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط أيضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف رشح وفيض من شرفه فلا يفيد شي ء شيئا أصلا كيف ووجود الأشياء عنه أو له ليس يزيده كمالا لم يكن حاصله له في ذاته بذاته وعلمت أيضا أن اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات وإطلاق القبول هاهنا ليس بمعنى الانفعال والتأثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة أصلا نعم لو التزم أحد تجويز أن يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من

القواعد مثل إثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية- كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فإن شأن الحاس القبول والانفعال وشأن الحافظ الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحرك والتحرك وكذا الإحساس والتحرك ومثل قاعدة تركيب الجسم بما هو جسم من الهوى والصورة من جهة اشتماله على أمر هو بالفعل وهو كونه جوهرًا ذا بعد وعلى أمر هو به بالقوة وهو قابليته لأشياء آخر.

و أما إثبات عينية الصفات الإلهية لذاته فطريقه غير منحصر في أنها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلاً وفاعلاً لما علمت حاله في بحث الصفات بل لما
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٠٩
سلكناه وقرناه هناك أ لا ترى أن له تعالى إضافات كثيرة «١» إلى الأشياء على الترتيب ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وبالجمله ليس ولم يظهر في إثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولا رداءة في الاعتقاد بما أورده المنكرون له القادحون فيه إلى زماننا هذا مع طول المدة وشدة الإنكار إلا ما سـنذكره بقوة العزيز الحكيم.
و من القادحين المصيرين في الإنكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي ره في شرح الإشارات مع أنه قد شرط في أول قسمي الطبيعي والإلهي أن لا يخالف الشيخ في اعتقاداته وليته لم يخالفه هاهنا أيضاً وسلك ذلك الشرط إذ كان أنفع له إلى أن يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال متصدياً لتبيين مفاصد القول بإثبات الصور في ذاته أنه لا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية «٢» وقول بكونه محلاً «٣» لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بأن المعلول الأول غير مباين لذاته تعالى وبأنه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء

القائلين بنفي العلم عنه تعالى «٤» وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٠
و المشاعون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت
المعدومات- إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني.

أقول أما إلزامه المفسدة الأولى من كون ذات الباري على التقدير
المذكور فاعلا وقابلا إن أراد بالقبول مطلق العروض اللزومي فلا يظهر
فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا إلا أن يراد به
الانفعال التجديدي «١» أو كون العارض مما يزيد المعروف «٢» كما لا
وفضيلة في عروضه فيكون المفيد أشرف من ذاته وأنور وأفضل وإن أراد به
غير ذلك فعلية إثباته بالحجة حتى ينظر فيه فإن لزومه غير بين ولا مبين
والعجب أن الشيخ ممن ذكر في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات
مختلفة أن جهتي الفعل والقبول في لوازم الأشياء غير مختلفة ولا متعددة.
منها قوله ولا يصح أن يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فإن القبول لما
فيه معنى ما بالقوة ولا أن يكون تلك الصفات والعوارض توجد فيه عن ذاته
فيكون إذن قابلا كما أنه فاعل اللهم إلا أن يكون تلك الصفات والعوارض من
لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات لأن تلك الصفات
موجودة فيه لأنها عنه وفرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن البياض
يوجد فيه من خارج وبين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه وإنما
وجد فيه لأنه عنه لو كان يجوز ذلك في الجسم «٣» وإذا أخذت حقيقة الأول
على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو أنه لا
كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل «٤» وهذا
الحكم مطرد في جميع البسائط فإن حقائقها هي أنها يلزم عنها اللوازم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١١
و في ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هي قابلة فاعلة فإن البسيط ما

عنه وما فيه شيء واحد إذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه إذ هناك كثرة وقال كل اللوازم هذا حكمها.

و منها قوله أن البسائط ليس فيها استعداد فإن الاستعداد هو أن يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن وكان استعداده لقبول ذلك الشيء مقبلاً على قبوله بالطبع.

و منها قوله النفس الإنسانية « ١ » لا يصح أن تكون فاعلة للمعقولات قابلة لها بعد أن لم تكن فإن مثل ذلك يجب أن يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد فأما الشيء الذي حقيقته أن يلزمه المعقولات دائماً فلا يجب أن يكون في معنى ما بالقوة.

و منها قوله الذي يقبل المعقولات لا يصح أن يكون فاعلاً لها لأنه لا يصح أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً بعد أن لم يكن فاعلاً وقابلاً فإنه يسبقه معنى ما بالقوة.

أقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على أكثر الناس أن منشأ التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس إلا سبق معنى القوة سبقاً زمانياً أو سبق معنى الإمكان سبقاً ذاتياً والأول يوجب التركيب الخارجي والتعدد في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجراها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجراها والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للماهية بالفعل من جهة الوجود والإمكان من جهة الماهية وأما اللوازم الذاتية فليست الذات ذات اللوازم من جهة لوازمها - بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها إمكان تلك اللوازم بل إيجابها ووجوبها - فلا تكثر فيها من جهتي الإمكان والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٤

على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل ومما يشير إلى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات - منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه «١» ونفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه «٢» أن يعقل أو يحتاج أن يعقل وقوله إضافة هذه المعقولات إليه - إضافة محضة عقلية «٣» أي إضافة المعقول إلى العاقل فقط لا إضافة كيف ما وجدت - أي ليس من حيث وجودها في الأعيان أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس - أو إضافة صورة إلى مادة أو عرض إلى موضوع بل إضافة معقولة مجردة بلا زيادة - وهو أن أنه يعقلها فحسب.

أقول والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والإنكار على ما ينسب إلى فرفوريس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات - مع أن هذا التحقيق الذي ذكره هاهنا وفي مواضع أخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون إضافتها إليه تعالى إضافة بسيطة لا إضافة شيء له وجود غير كونه مضافاً فذلك مما يوجب «٤» أن لا يتصور

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢١٥

بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود ولا انفصال فضلاً عن إمكان المغايرة والانفصال فلا بد من أن يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وإن كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على غير المكاشف.

تعليق آخر كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بأنه يلزم عنه وجودها هو مبدأ لوجودها عنه وليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنه مبدأ لوجودها عنه.

تعليق آخر وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بأنه مبدأ لها فهذه المعقولية هي نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية.

تعليق آخر لو كان يعقل ذاته أولاً ثم يعقلها مبدءاً للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر الأول تعالى يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته وهو أنه مبدءاً للموجودات وأنها لازمة له عقلاً بسيطاً فليس يعقل ذاته أولاً ويعقل أنه مبدءاً للموجودات ثانياً فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الأول كاعتبار تعقلنا نحن فإننا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما - بقياس واعتبار فنعقل أولاً أنه موجود ونعقل أيضاً أنه مبدءاً للموجودات بقياس ونظر - ونعقل أيضاً أنا عقلنا وذلك بعقل آخر وليس في التعقل الأول هذه الحال.

تعليق آخر لا محالة أنه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدءاً للموجودات فالموجودات معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته « ١ » لأن ذاته مبدءاً لها فهو العاقل والمعقول - ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فإنه يعقل ما هو خارج عن ذاته إلى غير ذلك من تحقیقاته وإفاداته.

تعليق آخر ليس علو الأول ومجده هو أن يعقل الأشياء بل علوه ومجده بأن يفيض عنه الأشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي

هـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٦

المعقولات وكذلك الأمر في الخلق فإن علوه ومجده بأنه يخلق لا بأن الأشياء مخلوقة له فعلوه ومجده إذن بذاته انتهى وأما لزوم المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته فتلك الكثرة « ١ » لما كانت بعد الذات على ترتيب الأول والثاني والثالث وهكذا إلى أقصاها لم يقدح في وحدة الذات ولم ينتلم بها الأحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدءاً للكثرات التي بعدها وقد أشار الشيخ إلى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله أن هذه الكثرة إنما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زمني فلا ينتلم بها وحدة الذات أ لا ترى أن صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في

بساطته الحقّة لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك
معقولاته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٧
المفصلة الكثيرة أنما هي ترتبت عنه على وجه ترتقي إليه وتجتمع في واحد
محض- فهي مع كثرتها اشتملت عليها أحدية الذات إذ الترتيب يجمع الكثرة
في واحد كما أشار إليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو
ظاهر على كل ذاته بذاته «١» فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل
من ذاته «٢» فعلمه بالكل بعد ذاته «٣» وعلمه بذاته نفس ذاته ويتحد الكل
بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٨
و أما لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الأول غير مباين لذاته إن أراد
بعدم المباينة الحل والقيام «١» فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على
القائلين- بكون علمه تعالى أنما هو بالصور القائمة بذاته مع مغايرتها له وإن
أراد به كون صورة المعلول الأول متحدة بالواجب تعالى بناء على أن صدور
كل معلول عنه مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الأول عين
الواجب لتقدمت عليها صورة أخرى والكلام عائد فيها أيضا وهكذا يلزم مع
خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب
الشيخين أبي نصر وأبي علي وكتب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢١٩
أتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله أن صدور كل موجود خارجي لم يكن
وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه وأما صدور ما وجوده عنه
نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره إلى أن يكون مسبوقا بعلم آخر لأن
وجوده عقل فلم يفتقر إلى عقل آخر.

قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر
بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها

لا تمايز بين الحاليين ولا ترتب لأحدهما على الآخر فيكون عقله لها مميزات لوجودها عنه- فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فإن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما أن وجود الباري ليس إلا نفس معقوليته لذاته- فالصور المعقولة له يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها وإلا إن كانت معقولات أخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلال في تلك الصور ويتسلسل إلى غير النهاية فإنه يجب أن تكون قد عقلت أولا حتى وجدت أو تكون أنها عقلت لأنها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها- فيلزم أن يكون علة معقوليتها معقوليتها «١» وعلة وجودها وجودها. تعليق آخر لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب أن تكون موجودة عند عقليته لها فإن المعقول يجب أن يكون موجودا وإذا كانت موجودة يجب أن يتقدم وجودها أيضا على عقليته لها فيتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيجب إذن أن يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه. تعليق آخر الصور المعقولة إما أن توجد عنه بعد أن تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لأنها إن لم تكن موجودة لم تكن معقولة فإن ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم إذا كانت موجودة أن يتقدمها عقليته لها وكذلك إلى غير النهاية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٠
الكلام في ذلك كالكلال في هذا لأنها كانت معقولة له وهي أيضا من لوازمه فتكون قد عقلت هذه أيضا بواسطة صورة معقولة أخرى والكلام فيها كالكلال في هذه فيتسلسل الأمر تعليق آخر إذا قيل إنما وجدت هذه اللوازم لأنها قد عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها هي أيضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت وبواسطة أي شيء فيقال إنما وجدت لأنها عقلت فيتسلسل الأمر.

تعليق آخر هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته وإذا تبع وجودها عقلية لها - كانت عقلية لها من لوازم ذاته أيضا فيكون وجود العقلية من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل إلى ما لا نهاية. و أما لزوم المفسدة الأخيرة من أنه تعالى لا يوجد شيئا مما يبينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا إلا كقول من ينكر - وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني أو وجود عالم الأمر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك أن لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الأمور العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق إلا بواسطة الأمر فيقال له أولا إن البرهان هو المتبع لا غير وثانيا إن ذلك العالم أشرف بالتقدم وأنسب فكذلك نقول الصور الإلهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بإيقائه «١» الموجودة بوجوده لا بإيجاده الواجبة بوجوده فضلا عن إيجابه فهي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٢١ أشرف وأقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون أقدم تحققا وأقرب منزلة منه تعالى - فهي لا محالة أخرى بأن يكون واسطة في الإيجاد لهذه المباينات الخارجية.

ثم من القادحين في إثبات الصور الإلهية المنكرين لمذهب الصور من المتأخرين العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام أنكسيمانوس الملطي من أنه قال كل مبدع «١» ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٢٢ مبدعه الأول والصور عنده غير متناهية «١» ثم قال ولا يجوز في الرأي إلا أحد قولين إما أن نقول أبدع ما في علمه وإما أن نقول أبدع أشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وإن قلنا أبدع ما في علمه فالصور أزلية بأزليته «٢» وليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٣
يتكرر ذاته بتكرر المعلومات «١» ولا يتغير بتغيرها انتهى.

و اعترض عليه بوجهين أحدهما أنه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم أو لا وعلى الأول يرد عليه أن العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية- قبل الإيجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه أن هذا قول بأن الله تعالى أبدع أشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف.

و ثانيهما أنه يرد عليه أن هذه الصور إما جواهر أو أعراض فإن كان الأول لزم أن يكون موجودات عينية لا بد لها من صور آخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في أصل الصور وإن كان الثاني لزم أن يكون واجب الوجود بالذات- محلا وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء أيضا في أن علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور- فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم كمالي ذاتي غير تابع للتأثير والحق تحققة كماله انتهى.

أقول في كلامه مواضع أنظار أما قوله إن العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف إلى آخره ففيه أن هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في إيجاد الأشياء المباشرة الذوات لذات المبدأ تعالى لأن علمه بالأشياء الخارجية ليس وجود تلك الأشياء في أنفسها «٢» ولا الإضافة الإيجادية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٤

منه إليها عين الإضافة العقلية إذ ليس وجودها في ذاتها عنه عين معقوليتها له وإلا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد

علمت فيما سبق أن علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين إيجاده لها وأن العلم إذا كان عين الإيجاد والمعلوم عين الوجود المعلوم لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم وإرادة ومشية إلى علم سابق تفصيلي فلا يتأتى قوله وهذا قول بأن الله أبدع أشياء لا يعلمها على أن الحق عندنا في هذا المنهج أن لا جعل ولا تأثير في حصول مثل هذه الصور لأنها من اللوازم «١» ولا تأثير - للملزم بالقياس إلى لوازمه فإن كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم وأما قوله هذه الصور إما جواهر أو أعراض إلى آخره فغير متوجه ولا موجه - إذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي أو على توهم المنافاة - بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد أنما يستقيم ويفيد في المنفصلة أو مانعة الجمع «٢» فنقول هذه الصور جواهرها جواهر علمية بحسب الماهية وأعراض - بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٢٥ خارجية بحسب الوجود «١» فلا يستدعي العلم بها صورة أخرى والكل باعتبار الوجود العيني أعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا يفعل بها كما سبق تقريره.

و أما قوله استدلالا على أن علم الباري تعالى بتلك الصور ليس علما كماليا - لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق مرارا أن علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا أنه تابع لفيضانها وإن أراد أن نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى «٢» فنقول من الذي أنكر هذا ومن الذي جعل اللوازم المتأخرة الناشئة بعد الذات التامة الواجبية كمالا له فإن هؤلاء الفلاسفة المثبتين لهذه الصور الإلهية يصرحون بأن كماله وعلوه ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه يكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الأشياء معقولة وأن عقله لذاته مستتبع لعقله إياها ثم لا يخفى أن عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٦
و إن كان وجودها غير وجود هذه الصور إذ العلم بالخارجيات عندهم ليس
إلا بصور أخرى وجودها وجود علمي إدراكي بخلاف ما ذهب إليه المتأخرون
وبعض أتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمة الإشراق والمحقق الطوسي ره
حيث جعلوا الأمور الخارجية كالأجسام وغيرها «١» صالحة للإضافة العقلية
وكانهم ذهّلوا عن القاعدة المشهورة أن وجود المعقول بالذات في نفسه
ومعقوليته ووجوده للعقل شيء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو
محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف
ثم لا شبهة في أن هذه الماديات ذوات الأوضاع المكانية- ليست وجوداتها
الخارجية وجودا عقليا ولا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح ويجوز
كون هذه الصور المادية في أنفسها «٢» قبل تجريدها وانتزاعها علما
ومعلومًا وعقلاً ومعقولا.

و أما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٧

أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بوارد عليهم إذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه الصور المتأخرة عن الذات أ لا ترى إلى قول الشيخ في أول الفصل - المعقود في بيان نسبة المعقولات إليه تعالى من فصول إلهيات الشفاء يجب أن يعلم أنه إذا قيل للأول تعالى عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس - على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكرر بها في جوهره أو يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولأنه يعقل ذاته وأنها مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء انتهى فقوله إذا قيل للأول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور -

وقوله فيعقل من ذاته كل شيء كلها تصريحات وتببيها على العلم الإجمالي الكمالى - والعقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط في غاية الصعوبة فإن ظني بل يقيني أنه لم يتيسر فهمه على وجهه لأحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لإثباته كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى فهذه جملة من أقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته مع ما سنعلم لنا من الدفع والإتمام والنقض والإبرام الفصل (٨) في تحقيق الحق في هذا المقام وفي إظهار ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى و ليعلم أولا أن لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكره في إثباتها من الأصول والمقدمات

و لا في وجوب أن يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاته غير مبانة عن ذاته إنما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور أعراضا وفي أن وجودها وجود ذهني ولو لا تصريحاتهم بأنها أعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا وهو أنها مثل عقلية وجواهر نورية كما هو رأي الأفلاطون ولا يبعد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٢٨
أن يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث إن كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كأكسيمانوس وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع مع آثارهم. إذا تقرر هذا فاعلم أن الذي نعتقده في إبطال هذا الرأي أمور - الأول أن لوازم الأشياء على ثلاثة أقسام لازم ذهني كالنوعية لمفهوم الإنسان - والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجي كالحرارة للنار والحركة للفلك ولازم للماهية ثم يجب أن يعلم أن لازم الماهية كما أنه تابع لها في أصل الماهية كذلك تابع لها في نحوي الوجود الذهني للذهني والخارجي للخارجي فإذا امتنع أن يكون لأحدهما وجود خارجي

ولآخر وجود ذهني وبالعكس «١» إذا تمهد هذا فنقول إن لوازم الأول تعالى إن كانت من قبيل اللازم الخارجي «٢» فلا بد أن يكون كملزومها موجودة خارجية وكذا لو فرض أنها من لوازم الماهية فإن ماهية الأول عين إنيته سواء قلنا إن لا ماهية له أصلا أو قلنا إن ماهيته عين إنيته ووجوده على اختلاف الاصطلاحين فإذن هذه اللوازم يجب أن يكون بوجوداتها العينية لازمة له «٣» فجواهرها لا محالة يجب أن لا يكون أعراضا ولا جواهر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٢٩ ذهنية بل جواهر خارجية فإذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الأول تعالى بقي الكلام في تحقيق الأمر هاهنا بأن الذوات القائمة بأنفسها كيف أمكن أن يكون من اللوازم للشيء التي لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك.

الثاني أن قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم إن العلم بذی السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بماهية العلة «١» إلا فيما يكون مجرد الماهية سببا للمعلوم كما في لوازم الماهيات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٣٠

بمعنى الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم بإضافة العلية لأنه على هذين الوجهين يكون العلمان - أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدم لأحدهما على الآخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم الباري تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته فإذن المراد من العلم المذكور إنما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة بها علة وليس هي إلا نحوا خاصا من الوجود وقد بين فيما سلف من الكلام أن الجاعلية والمجعولية إنما هي بين الوجودات لا الماهيات وبين أيضا أن العلم بأنحاء الوجودات لا يمكن أن يحصل إلا بحضورها وشهودها بأعيانها لا بصورها وأشباهاها وذلك غير ممكن إلا من

جهة الاتحاد أو من جهة العلية «١» والإحاطة الوجودية. فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده- الذي هو عين ذاته علّة لما بعده على الترتيب وأن مجعولاته الصادرة عنه أنما هي أنحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات الذي لا بد أن يكون عين تلك الوجودات «٢» فمجعولاته بعينها معلوماته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣١

فهي بعينها علومه التفصيلية لا محالة فهي تابعة للعلم الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وإنما سمينا هذه الوجودات علما له- باعتبار أنها من لوازم علمه بذاته وإن اصطلاح أحد بأن يسمي تلك الأشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها «١» ومجعولات له باعتبار ماهياتها المتغايرة للوجود لكان حسنا للمحافظة على الفرق بين ما هو علم الباري وما هو فعل له فإن العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما يؤثر في غيره بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى وأما الوجودات فقد علمت من طريقتنا أنها من لمعات ذاته وشوارق شمسه. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٢

الثالث

«١» قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت أيضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة إمكان الأشرف وهو أن كلما هو أقدم صدورا من المبدأ الأول فهو أشرف ذاتا وأقوى وجودا وعلى مسلك إثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة الحقّة إذ لا شبهة في أن الأعراض أيا ما كانت هي أخس وأدون منزلة من الجوهر أي جوهر كان والقائلون بإثبات هذه الصور- جعلوها وسائط في الإيجاد مع تصريحهم بأنها أعراض قائمة بذاته تعالى فما أشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات

الواقعة في العالم الربوبي والصقع الإلهي خسيصة ضعيفة الوجود والتي يطابقها ويوازئها من العالم الإمكاناني حذو النعل بالنعل والقذ بالقذ تكون أشرف وجودا وأعلى مرتبة وهذا مما يحكم به الوجدان قبل إقامة البرهان
ذكره وتنبيهه «٢»

و أما الذي أفاده المحقق الطوسي ره في شرح الإشارات- بعد ما أورد البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر أن التعقل لا يلزم أن يكون بصورة زائدة على ذات المعلوم من أنه لما كان وجوده علة لوجود ما سواه وعلمه بذاته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٣

علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بأن ذاته وعلمه بذاته وهما العلطان واحد بلا خلاف واختلاف فاحكم بأن الصادر منه وعلمه بذلك الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه أن هذا الكلام لا يخلو عن إقناع إذ لأحد أن يمنع حقيقة هذا الحكم- إذ ربما يكون في المعلول لكونه أنقص وجودا من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة أ لا ترى أن العقل يصدر عنه الفلك من جهة ماهيته ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده والعلتان هاهنا شيء واحد في الخارج والمعلولان متعددان تعددا خارجيا وأيضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه والعقل الصادر منه أولا فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجمله فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل أن يكون المعلول أقوى توحدًا من علته الموحدة. ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الإلهي شهاب الدين السهروردي أن جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الإشارات في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكأنه مأخوذ منها مع تلخيص وتهذيب إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعدة في الأجسام والجسمانيات من أن حضور ذواتها كافية في أن يعلم بالإضافة الإشراقية من دون الافتقار إلى الصور الزائدة وهذا المحقق لم

حكمة مشقة رقية

الذهن نقي الجوهر لطيف السر أن تلك الصور الإلهية ليست من جملة العالم ومما سوى الله وليس وجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه ولا هي موجودات بنفسها لنفسها بل إنما هي من مراتب الإلهية ومقامات الربوبية وهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم أنما هو ما سواه وليس إلا الأجسام بصورها وطبائعها وأعراضها وموادها والكل مما ثبت حدوثها وتجدها بالبرهان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم إنما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وأمره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد.

تصالح افاقى

لعل كلا من الأرسطاطاليسيين والأفلاطونيين لو نظروا حق النظر وأمعنوا حق الإمعان في مذهب الآخرين لوجدوه راجعا إلى مذهبهم كما حققناه- وأما قبل الإمعان فكل من المذهبين في علم الله مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الآخر أما الخلل في مذهب أتباع أرسطو فهو كون تلك الصور الإلهية أعراضا ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود أقوى تحصلا

وأشد وجودا وتجورها منها وقد علمت فسادها فإذا تم هذا القصور وسد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية تصير كالصور الأفلاطونية في هذا المعنى وأما الخلل في مذهب الأفلاطونيين - فهو كون علمه أشياء خارجة عن ذاته وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه أنما يصدر عنه بعلم سابق فإن كانت مما عقلت أولا فوجدت فيعود الكلام إلى كيفية معقوليتها السابقة فهي إما بوجودات وصور منفصلة خارجية أو بوجودات وصور إلهية متصلة هي لوازم الأول غير الصادرة بل الموجودة بوجوده تعالى ففي الشق الأول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة إلى إثبات غيرها.

ثم لا يخفى أن علمه لا بد أن يكون أمرا إلهيا غير مشوب بصفة الإمكان والعدم السابق أصلا فعلمه وكلامه وأمره وقضاؤه وقلمه الأعلى ينبغي أن يكون غير داخل في أجزاء العالم فإذا رجع الأمر وعاد الفكر في الصور الأفلاطونية إلى أنها يجب أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٣٥ لا تكون أمورا خارجة عن صقع الربوبية «١» كما ظنه الأتباع والمقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور إذا أزيل عنه هذا الخلل والقصور يعود إلى ما قررنا فالظن بأولئك الكبراء المتقدمين أن رأي أفلاطون وأرسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين والمفسرين أو من سوء فهم الناظرين في كلامهما أو قصور الفكر عن البلوغ إلى درك ما أدركاه وتعقل ما تعقلاه لأن المطلب بعيد السمك عظيم الرفع شديدا اللطافة تكل الأذهان عن فهمه وتدهش القلوب عن سماعه وتخفش العيون عن ضوئه.

ثم اعلم أن أبا نصر الفارابي قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق رأي الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو

قريب مما قررناه فقال ما ملخصه أنه لما كان الباري جل ثناؤه بإنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في إنيته ولا يشاكله - ولا يشبهه شيء حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظة فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه فإن من الواجب الضروري أن يعلم أن معنى كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه وإذا قلنا إنه حي علمنا أنه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الأمر في سائرهما ومهما استحکم هذا المعنى وتمكن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٦

ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطن وأرسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الآن إلى حيث فارقناه. فنقول لما كان الباري تعالى وتقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته جل الإله عن الأشباح وأيضا فإن ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه أيضا كذلك باق غير دائر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال ينحو ما يفعله أو يبدعه أ ما علمت أن من نفي هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته وهذا من أشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي أن يعرف ويتصور أقاويل أولئك الحكماء «١» فيما أثبتوه من الصور الإلهية لا على أنها أشباح قائمة في أماكن خارجة عن هذا العالم «٢» فإنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٣٧

متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها

على مثال هذا العالم وقد بين الحكيم أرسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود
العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون أقاويله بغاية الإيضاح
وينبغي أن يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الأقاويل الإلهية فإنه
عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي إهماله ضرر شديد انتهى
كلامه ولا يخفى أنه مؤيد لما بيناه وقررناه ضربا من التأييد ولنرجع إلى بيان
سائر الطرق في علمه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٣٨
الفصل (٩) في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بما سواه علم واحد
إجمالي يعلم به الأشياء كلها قبل إيجادها على وجه الإجمال
و هذا مذهب أكثر المتأخرين وقد بينوا ذلك بأن

الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور جميع الأشياء
فيجب أن يكون عالما بجميعها - علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على
صدور الأشياء لا في مرتبة صدورها وإلا لم يكن عالما بالأشياء باعتبار ذاته
بل باعتبار ذوات الأشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية أي حقه
وهو محال فزعموا أن علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدأ مجعولاته فلمتميزة
في الخارج ومبدأ تميز الشيء يكون علما به إذا العلم ليس إلا مبدأ التميز -
فإن ذاته علمه علم بمساواه.
و يرد عليه أنه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها
«١» «٢» وربما قالوا علمه بالأشياء منطو في علمه بذاته فإذا كان علمه
بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطو في ذاته فكان
علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن إذا سئل عنهم ما
معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٣٩
و اعلم أن كون ذاته عقلا بسيطا هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض
لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس

تحصيله وإتقانه على ما هو عليه إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث إذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية وأكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم «١» دون الآليات الوجودية- ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والتجمع في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من أنه كيف يكون شيء واحد بسيط- غاية الوحدة والبساطة «٢» صورة علمية لأشياء مختلفة كثيرة فقد انتلم قاعدتكم أن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٤٠

العلم بالشيء يجب أن يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له فضلا عن ماهيات كثيرة. و أيضا كيف يتميز الأشياء بمجرد هذا العلم «١» وإنها لم توجد تلك الماهيات بعد أصلا وهل هذا إلا كتمايز المعدومات الصرفة «٢». و ربما يجاب عن الأول بأنه كما أن بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء «٣» كذلك بالمقتضي لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لأن المقتضي باقتضائه يميز ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما أن الصورة التي بها يتميز الشيء إذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضي الذي به يتميز الشيء- إذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع أمرا واحدا يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في أن يكون ذلك الأمر الواحد إذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها فحينئذ يكون جميع الأشياء معلومة بهذا الأمر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني أمرا واحدا. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٤١ و يرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت العلة مباينة للمعلول

مغايرة له في الوجود «١» فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ امتياز على أن قياس العلة على الصورة وإزالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا إذ الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو التحقيق أو شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه «٢» فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق.

و عن الثاني بأن ذاته علم إجمالي بالأشياء بمعنى أنه يعلم الأشياء بخصوصياتها- لا على وجه التميز «٣» فإن العلم شيء والتميز شيء آخر والأول لا يوجب الثاني- وقيل عليه إنا نعلم بديهية أنه لا يمكن أن يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها لحقيقة واحدة مباينة لجميعها وإن فرضنا أنه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم. و اعلم أن الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب أعني كيفية تعقله للأشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الإنسانية في العلم بالإنسانية «٤» وهذا أيضا كلام فني غاية الإجمال وإن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٤٢ كان مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع إلى توضيحه في مستأنف القول إن شاء الله وربما أوردوا مثالا تفصيليا وقسموا حال الإنسان في علمه بثلاثة أقسام- أحدها أن تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على سبيل التدرج ولا يخلو حينئذ من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية «١» بحيث يتحد الإدراكان نحوًا من الاتحاد كما إذا أبصرنا شيئًا وحصل أيضًا منه في الحس المشترك صورة اتحد الإدراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك إلا بوسط ودليل.

فصله فهذا إشارة إلى شيء معلوم ومن المحال أن يتيقن بالفعل حال الشيء إلا وهو معلوم من جهة ما يتيقنه فإذا كانت الإشارة يتناول المعلوم بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل إلا ما كان مخزوناً عنده فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد أن يجعلها معلومة بنحو آخر فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدأ مخرج إياها من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس التصور الفكري والعلم التفصيلي فالأول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس هـ نفس هـ هذا كلامهم مـ.

و يرد عليهم «١» أن ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلا أن المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل بأن له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال أما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فإن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات «٢»

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٤٤

مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات المفصلة- وحصول الأمر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور «١» كون شيء واحد- لا سيما إذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه علماً بأمور مختلفة الذوات متباينة الماهيات بخصوصها فإنه لا يمكن أن يكون تلك الأمور معلومة بالذات- وإلا يلزم تمايز المعدومات كما مر اللهم إلا أن تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الأمر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم بأفراد الإنسان من العلم بوصفه العنواني وكالعلم بالفروع من العلم بالأصل لا كالعلم بأجزاء الحد من العلم بالمحدود فإن الحد والمحدود متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً- كما علمت في مباحث الماهية فإن التفاوت بالإجمال والتفصيل هاهنا إنما يكون بنحوي الإدراك لا

بأمر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الإجمالي الذي مثلوا به- في
المبحث المذكور في المثال الأخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤٥
بالنسبة إلى معلوماته وهي ماهيات الممكنات كالمحدود بالقياس إلى الحد
«١» وفي هذا سر عظيم فانتظره متفحصا
الفصل (١٠) ل

و أما قول من زعم كون «٢» علمه بحسب مرتبة ذاته «٣» علما تفصيليا
ببعض الممكنات وهو العقل الأول وعلمًا إجماليًا بما سوى المعلول الأول من
الممكنات- ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على إيجاده عن
علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقة إلى آخر
المعلولات ولا يجب أن يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة
واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علم تفصيلي بلاحقه إجمالي
بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤٦

متقدم على إيجاده فيكون علمه فعليا فاعترض عليه بعد ما يرد عليه
شبه ما تقدم «١» بوجوه أخرى أحدها أنه يجب احتياج الواجب في العلم
التفصيلي بأكثر الأشياء إلى ما سواه- وثانيها أنه يلزم عليه التجدد في علمه
والانتقال من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانية وثالثها أنه يلزم
عليه فقدان العلم بأكثر الأشياء في كثير من مراتب نفس الأمر وخفاء كثير
من المعلومات عليه في أكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة
البرهانية وربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصيلي الذي هو أمر
مباين لذاته- بشيء على شيء آخر يستند إلى ذاته ليس محذورا كما أن
صدور الموجودات عنه- بعضه متوقف على بعض آخر وذلك البعض على
بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته وليس هذا
يستلزم افتقاره إلى شيء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل إليه لا إلى غيره.

و عن الثاني بأن هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا والانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانيا بل تقدما وتأخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي وكما في طريقة بعض المتكلمين «٢» وأبي البركات وقريب من هذا الرأي رأي من زعم من متأخري الحكماء «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤٧

بأن علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصور القائمة به هربا من مفسد تلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالأشياء- صورا كثيرة قائمة بذاته تعالى وهذا وإن أمكن تصحيحه عند من له قدم راسخ «١» في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لأن العقل بما فيه حادث ذاتي وحقيقة علمه تعالى قديمة لأنها عين ذاته فكيف يمكن أن يكون هو هو ولا تصغ إلى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث- فإنه بمنزلة قول من قال إن بعض قدرته قديمة وبعضها حادث أو قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادث بل يجب أن يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها تكون علما بكل شيء كما أشرنا إليه في أوائل هذا السفر الربوبي.

و يرد عليه أيضا أن وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لأن ما لا يعلم لا يمكن إيجاده وإعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة وماهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لأن حقيقة العلم كما قررنا تكون واجبة الوجود لذاتها- لأن حقيقتها حقيقة الوجود وإن لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران الماهية لها إمكان عقلي أو خارجي ولا شيء من الماهيات واجب الوجود لذاته «٢» فكيف يكون ماهية المعلول الأول علما لواجب الوجود.

فظهر وتبين من تضاعيف أقوالنا أن الحق الأول يعلم الأشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر وأيضا العقل الأول عندهم جوهر وجوهريته أنه ماهية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٤٨

انتزاعي وهو عرض زائد على ماهيته والعلم سيما علم الله ليس كذلك لأنه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين أنما هي لسريان الهوية الواجبية فيها « ١ » فيصلح عندهم أن يكون علمه تعالى بالأشياء ولا يصلح عند غيرهم - وأيضا القول بأن العقل الأول بما فيه عين علمه بالأشياء يبطل العناية الإلهية السابقة على وجود الأشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لأن الحضور صفة الحاضر « ٢ » وهو العقل وعلمه تعالى صفة له فهو غيره وأيضا الحضور متأخر عن الحاضر « ٣ » لأنه صفة له وهو متأخر عن الواجب لأنه معلول له وعلمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور.

اشراق تعليمي وتبليغي -

و الحق أن من أنصف من نفسه يعلم أن الذي أبدع الأشياء وأفادها واقتضاها اقتضاء بالذات وأوجدها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود سواء كان العدم زمانيا أو ذاتيا يعلم تلك الأشياء بحقائقها ولوازمها قبل إيجادها سيما وقد كانت على ترتيب ونظام ونظامها أشرف النظمات وترتيبها أحسن التقويم وإلا لما أمكن إعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة غيرها ومقدم عليها واعلم أن كل من تشبث في إثبات علمه تعالى بالأشياء بشيء من مجعولاته كعقل أو نفس أو يقول علمه التفصيلي متأخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عندنا من الحكمة المتعالية في الأسفار العقائية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٤٩ أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته «١» السابقة على جميع اللوازم والخارج من غير أن يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم

الفصل (١١) في حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو

اعلم أن صاحب الإشراق أثبت علمه على قاعدة الإشراق وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق وأراني ربي برهانه ومبني تلك القاعدة- على أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته «٢» وعلمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لإشراقه عليها إما بذواتها كالجواهر والأعراض الخارجية أو بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للأشياء مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية- عقولها أو نفوسها أو غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية- فعلمه تعالى عنده محض إضافة إشراقية «٣» فواجب الوجود مستغن في علمه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٥٠ بالأشياء عن الصور وله الإشراق والتسلط المطلق «١» فلا يحجب شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد «٢» إذ علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته أيضا نفس قدرته فإن النور فياض لذاته فعلمه بالأشياء نفس إيجاده لها- كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه فله إضافة الفعالية إلى جميع الأشياء- بها يصح جميع الإضافات اللاتقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما إذ كلها واحدة على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهب في علم الله تعالى فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية ومدار الإدراك للغير أيضا عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستتاري للمدرك فإدراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما لها تصرف فيه من أجزاء البدن وقواه فهو أنما يكون بالإضافة القهرية الإشراقية فبقدر تسلطها وإشراقها على شيء منها يكون قوة إدراكها له وليس إدراكها لشيء بصورة زائدة عليه ولو كان إدراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة أخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات

النفس - فهي كلية وإن تخصصت ألف تخصص فإن ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥١
فيها للكثرة فيلزم أن يكون النفس محركا لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها إدراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية فإنه ما من إنسان إلا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات وتستتبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل إلى مشاهدة ذاتها «١» لعدم حضورها عند نفسها فإن المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجودها لغيرها لا لنفسها كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه- وينكر القوى الباطنة وإن لم يجد آثارها فإذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجرمانية سبيل إلى إدراك نفسه وإدراك القوى الباطنة وكذلك سائر المدارك الجزئية- فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات إنما هي النفس الناطقة بنفس تلك الأمور وذلك لإشراقها وتسلطها على هذه الأمور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته ولذلك الغير إما إدراكه لذاته فبمحض كونه نورا إذ النور يلزمه الظهور بل هو عين الظهور وإما إدراكه لذلك الغير فبمجرد إضـافته إليـه وكلـما كـان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٢

الشيء أشد نورية وأقوى تسلطا على الغير كان إدراكه لذاته ولغيره أشد وأقوى وأشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره وأقوى أنحاء التسلط هو الإبداع المطلق والتأبيس بلا شركة وليس للنفس بالقياس إلى هذا البدن الطبيعي وقواه إلا التحريك- وضرب من الفاعلية غير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالإبداع- لكان إدراكها له ولما فيه في

زائد لكان ذاته أنور من ذاته ولو كان مدركا للأشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات.

قال ومما يدل على أن هذا القدر كاف في العلم أن الأبصار أنما هو بمجرد إضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر «١» عند عدم الحجاب فإن من لم يكن الرؤية عنده- بانطباع أشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأن الأبصار بمجرد مقابلة المستتير للعضو الباصر فيقع به إضافة إشراقية للنفس إليه لا غير فإذن إضافته تعالى لكل ظاهر أبصار وإدراك وتعدد الإضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددتها يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه- ف لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسألة وتبعه العلامة الطوسي ره وغيره وحكم بصحتها كل من أتى بعده فإن العلامة الطوسي شارح كتاب الإشارات لما رأى في إثبات الصور لذاته تعالى ورود كثير من الإشكالات ولم يقدر على حلها والتقصي عنها حاول طريقة أخرى لتصحيح مسألة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في إدراكه لما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها «٢» فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فأنت تعقلها بذاتها لا بصورة أخرى لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية- فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه وليس من شرط كل ما يعقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٤

أن يكون المدرك محلا للصورة المعقولة فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل كونك محلا لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك إياها فإن حصلت هي لك على جهة أخرى سوى الحلول فيك لعقلتها من غير

حلول فيك فإنّ المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه «١» فهو عاقل إياها بأنفسها بلا حلولها فيه فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أنّ الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الأول وبين تعقل الواجب له إذ عقله لذاته علة عقله لمعلوله الأول كما أنّ ذاته علة ذات المعلول الأول فإذا حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين - فإنّ وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورة تحل في ذات الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت أنّ كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات «٢» فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٥ صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود أيضا ولا موجود إلا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه حاصلة فيها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٦

و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه «١» فإنّ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال إذا تحققت هذا الأصل وبسطته ظهرت لك كيفية إحاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية «٢» وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامة - وإذا تأملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الإشراقي بأدنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها أحد وهي مقدوحة عندي بوجوه من القدح وقد مضى بعضها وبقي البعض ولا بأس بإعادتها مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح

والكشف _____ ف.

فندق _____ قول يرد عليها أُمور -
الأول أنها تبطل العناية الإلهية السابقة «٣» على جميع الممكنات
الذال عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره
مجيباً عن ذلك بأن جودة النظام وحسن الترتيب الأنيق في هذا العالم إنما
هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة - والترتيب الأنيق الواقع بين المفارقات فإن
للعقول المفارقة كثرة وافرة عنده ولها سلاسل طويلة وعرضية وهيئات عقلية
ونسب معنوية فذوات هذه الأصنام تابعة لذوات أربابها وهيئاتها لهيئاتها
ونسبها لنسبها وذلك لأننا نقول هـب أن هذا النظام
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٥٧
تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته
بحسب صقعه الإلهي مشتملاً على أفضل نظام وأحسن جمعية لا نظام
أفضل منه ولا أحسن وأكرم دفعا للدور والتسلسل ولقد بين المعلم الأول في
أثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه.
الثاني أن كون العلم إضافة محضة غير صحيح

سواء سميت إشراقية أم لا «١» إذ من العلم ما يكون مطابقاً للواقع
«٢» ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل وأيضاً من العلم ما هو تصور
ومنه ما هو تصديق والإضافة لا يمكن تقسيمها إلى هذه الأقسام وقوله
وتقسيمهم العلم في أوائل المنطق إلى التصور والتصديق إنما هو في العلوم
التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالأشياء التي يكفي في العلم
بها مجرد الإضافة الحضورية غير مستقيم «٣» لأن مطلق العلم معنى واحد
وحقيق واحد لا يمكن
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٥٨
أن يكون بعض أفرادها إضافة وبعضها صورة إذ كل مورد قسمة ليس انقسامه
إلى الأفراد إلا بقيود متخالفة تضم إليه ويحصل منه مع كل ضمنية قسم

واحد فالمورد مشترك بين الأقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لأمر بين
الإضافة وغيرها لأنها غير مستقلة المعنى وهذا مما يظهر بأدنى تأمل
و الثالث أن العلم كما بين في موضعه «١» إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم
أو الإحساس
و ليس من العلم شيء خارج عن هذه الأقسام ويلزم على مذهبه أما كون
الباري والمجردات العقلية في إدراكها للأجسام والصور الخارجية وكذا في
إدراكها للمثل الإدراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة «٢» وإما أن
يوجد قسم من العلم خارجا عن الأقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين
بأن العلم مطلقا هو
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٥٩

بالصور في إدراك الباري أو المفارق للخارجيات والجزئيات فإن هذا
التقسيم للعلم إنما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فإن هذا
القيود معتبر في التقسيمات كلها وإن لم يذكر «١» فإن إدراك هذه الأمور
المادية عن كل مدرك إنما هو بتبعية صورها الإدراكية مطلقا على ما ذهبنا
إليه «٢» وإدراك المفارق إياها بتبعية الصور المعقولة فإن لكل صورة مادية
كائنة فاسدة صورة إدراكية ذات حياة وتعقل ولتلك الصورة أيضا صورة عقلية
وهي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات وما دونها أيضا معقولة له
لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فإنه نافع جدا «٣».
و الرابع أن الإضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفين
«٤» فيلزم الحاجة له في أشرف صفاته إلى مخلوقاته.
الخامس أنا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان
أن شيئا من الأجسام الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن أن يكون
مـدركا بالذات «٥»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٠
و ليس لها أيضا حضور جمعي عند شيء إلا بأمثلتها الحسية أو العقلية

بذاته لا يكون فيه علم بها مع أن الحكماء قد أثبتوا للطبائع المحركة للمواد
غايات ذاتية في أفاعيلها والعلة الغائية متأخرة عن الفعل وجودا متقدمة عليه
قصدا فيلزمهم القول بضرب من الإدراك فيها لغايات أفاعيلها فما ظنك بمبدع
الكل هل جاز أن يوجد الأشياء جزافا فهذه وجوه من القدح في هذا الرأي.
و أما تحاشيه وتحاشي من تبعه من القول بالصور الإلهية لظنهم أنه يلزم
حلول الأشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت أن ذلك غير
لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها كانت غيره تعالى وكانت
أعراضا حالة فيه وأما إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من
حيث التعيين والتقيد - فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد
متفاوت الوجود بالكمال والنقص - والبطون والظهور ونفس الأمر «٣» عند
التحقيق عبارة عن هذا العلم الإلهي الحاوي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٢

لصور الأشياء كلها كليها وجزئها قديمها وحادثها فإنه يصدق عليه
أنه وجود الأشياء على ما هي عليها فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي
الحاوي لكل شيء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا
عقليا فكذاك لها وجود إلهي عند العرفاء وهذا الوجود أولى بأن يكون عبارة
عن نفس الأمر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذي
حكم عليه أنه محال عبارة عن انفكاك الشئئية عن الوجود مطلقا لا انفكاكها
عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة
أيضا ————— اح لها ————— هذا المطلب ————— ب.
فإن قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الإلهية
تابع ————— للأشياء ————— ياء.

قلنا هذا العلم الإلهي لكونه كالقدرة والإرادة ونظائرها من الصفات الإضافية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٣
أي من الحقائق المضافة إلى الأشياء فله اعتباران أحدهما اعتبار عدم

مغايرته « ١ » للذات الأحدية وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لشيء بل الأشياء تابعة له إذ به صدرت وجودات الأشياء في الخارج ولهذه الجهة قيل علمه تعالى فعلي وثانيهما اعتبار إضافته إلى الأشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للأشياء متكرر بتكررها وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه بالأشياء على طريقة أصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تابعا للمعلوم أو المعلوم تابعا له الأليق بذكره أن يكون هناك من هاهنا الفصل (١٢) في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ومخ القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه

و هذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب

المشار إليه بقوله تعالى وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ « ٢ » فالمفاتيح هي الصور التفصيلية « ٣ » والغيب هو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٤ مرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للأشياء كلها في هذه المرتبة الأحدية التي هي غيب كل غيب وأبسط من كل بسط. وهذا المطلوب يمكن بيانه بوجهين أحدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه بمدلولات الأسماء والصفات في مرتبة ذاته « ١ » وأنها ليست من قبيل اللوازم المتأخرة بل حالها كحال الماهية بالقياس إلى وجودها مع أن الواجب ليس ذا ماهية- وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه إلى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استنباطه واستفاضته من

الاشتقاقي إذ لا ماهية له والسر في ذلك أن كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجي «٢» والوجود لا حد له ولا ماهية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٦

فاتصاف ذلك النحو من الوجود أي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث إن للمعروض وجودا وللعارض وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقاقي وهو الصورة النوعية في الخارج مضمن فيه المعنى الجنسي بل إنما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل أي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود أن المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الأخير للإنسان وهو الناطق - بل النفس الإنسانية من حيث إن مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي - ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الإنساني - وبعض هذه المفاهيم موجودة بغير هذا الوجود في نوع آخر غير الإنسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد آخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر إلى الحساس وطائفة أخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد آخر في النبات وطائفة أخرى في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للأبعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الأبعاد يوجد في الجسم المقداري الجوهري وأما مفهوم الجوهر فقد فهو بإزاء وجود الهيولى فعلم من هذا أن الأشياء الكثيرة المتكثرة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٧
الوجود توجود بوجدود واحد.

الأصل الثاني أنه كلما كان الموجود أقوى وجوداً وأتم تحصلاً كان مع بساطته أكثر

حيطة بالمعاني «١» وأجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في سائر الأشياء غيره كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة إلى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة- إلى أن تبلغ مترقية إلى صورة أخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية- لاشتغالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الأفاعيل بأجمعها مع أحاديثها الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود و صدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجي عن ماهيته وحده- فوجود الإنسان مثلاً ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وإن اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وإن اشتمل على حده ومعناه وهكذا- ولا تظن أنه كما يوجد في الإنسان فصل «٢» كمالي زائد على الحيوانية المطلقة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٦٨

فكذلك يلزم أن يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك أن يكون الفصول فيما وراء الإنسان أمورا عدمية إذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسي وفعليته مانعاً من قبول الموضوع لكمال آخر وجودي إذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد أخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنساً وأخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعاً كما ذكرناه وإن كان المذكور صحيحاً من جهة مراعاة أحكام المعاني والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على أحكام الوجودات وأنحاءها من الشدة والضعف فقد يكون لأمر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوي وضعف

الوجود يستدعي الاستهلاك بوجوده في وجود آخر والانتقال من وجوده إلى وجود ما هو أكمل وأقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالأشجار - يكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر وقوة أخرى كمبدأ الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود اللطف والمواد الحيوانية- فإنه صالح لأن ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر أن الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الأشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة إلى الإنسان وكل جنس بالنسبة إلى نوع تحته من الأجناس والأنواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه أنه يجوز أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٩ يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر. الأصل الرابع أن كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات

فلا بد أن يوجد أصل ذلك الكمال في علته على وجه أعلى وأكمل- وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات- المسمى بأثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فإن الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة إلى علته الموجدة وهكذا إلى علة العلل- ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقائص والأعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها. فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفيض «١» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٠ لجميع الحقائق والماهيات فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحدثه كل

الأشياء « ١ » ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أن البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء وإن أردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك فإذا كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت أن علمه تعالى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧١ بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمال التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الإلهي والمجلي الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة. فإن قلت فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهية فلا يكون وجودا بحتا وقد تقرر بالبرهان أنه تعالى وجود بحت بلا ماهية لأن كل ذي ماهية معلول.

قلت قد سبقت منا الإشارة إلى دفع هذا الإيراد بأن المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيرة « ١ » وذلك لقصور وجودها عن الحیطة التامة والمراد من كون الشيء ذا ماهية أو كونه ذا وجود زائد على ماهيته - هو كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده إلى شيء آخر ولا يكون أيضا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق إمكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة انفكت الماهية عن وجودها الخاص بها وما من ممكن إلا وفي نفس الأمر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به في تلك المرتبة - فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته.

و أما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا له ماهية محدودة
بحد خاص فاقد لأشياء كثيرة ولا أيضا يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو
موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحثا صرفا أنه ليس يوجد له
ماهية أخرى غير الوجود وتأكدته فجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية
وجوب الوجود إذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة
والكمال كل مرتبة منها غير متناه في عدة الآثار والأفعال فلا يخلو عنه
أرض ولا سماء ولا بحر ولا عرش
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٢
و لا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بإزائها جهة وبإزاء الوجود جهة أخرى
فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا ماهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب أن
يكون غير متناهي الشدة ويجب أن يكون كل الأشياء ألا إلى الله تصير
الأُمُور

إيضاح تفريعي

فعلمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل
هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجب من غير أن
يصير وجودا لكل من تلك المعاني ولا لشيء منها «١» كما أشرنا إليه في
الأصول بل كان مظهرا لكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى
لماهية من الماهيات وبين كونه وجودا لها إذ وجود كل ماهية هو ما يخص
بها ويميزها عن غيرها- كما مر في مثال الإنسان أعني الصورة الإنسانية
النفسية واشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من ماهيات الأنواع من غير
أن يصير تلك الماهيات متصفة بهذا الوجود- على النحو الذي توجد في
الخارج بل بأن يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لأحكامها.
مثال آخر
أن مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات والحرارات أنواع
متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فإن يتحقق في الاشتداد الكيفي وهو

حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية بحسب إدراك الوهم أنواع غير متناهية لذلك كيف كالسواد وله في كل حد نوع آخر من جنسه والأنواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة مع أنه ليس هاهنا إلا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول أيضا ينتهي الحركة الاشتدادية فيه إلى مرتبة كاملة تشتمل على المراتب الضعيفة منه كما أن كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي أقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلاً - سواء حصل بالاشتداد أم حدث ابتداء يشتمل على ماهية السوداءات الضعيفة التي هي دونها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٣

مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما أشبهه أن الوجود المختص بشيء غير الوجود الذي يظهر فيه أو يصدق عليه ذلك فتلك الأنواع السوداء التي يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتغال الحقيقة الإنسانية على كثير من الماهيات وليس هذا من باب كون الشيء موجوداً بالقوة كما توهم فإن تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه أعلى وأتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشيء بالقوة هو أن لا يكون موجوداً بوجوده الخاص به - ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة لها إلى فاعله فكذلك حال المعلومات الإلهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الإلهي الأحدي.

فنقول التحقيق أن هذه الأنواع الممكنة إنما تباينت وتخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها ويترتب عليها آثارها وأما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود أرفع وأشرف من كل وجود عقلي أو مثالي أو خارجي وليس هناك أمر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة «١» في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الإمكانات والاستعدادات قريبة كانت أو بعيدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٤

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٥

القريب ومن تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله ومنه تعقل معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس إلى آخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي فإن ذاته لما كان علة للأشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد أن يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة «١» وأما وجوب كون المعلول الأول واحدا لا متعددا بسيطا لا مركبا مع كون المبدأ الأعلى مصداقا- ومظهرا لماهيات الممكنات كلها فذلك لأجل أن تكثر العنوانات لا يقدح في أحدية ذات الموضوع فإن الحثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحثيات التي اختلافها بحسب الوجود لا التي تعددها واختلافها بحسب الآثار فمثال

والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشأة أحكام ولوازم تناسب تلك النشأة ويعلم أيضا أن النشأة الوجودية كلما كانت أرفع وأقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحدة والجمعية أقرب وكلما كانت أنزل وأضعف كانت إلى التكثر والتفرقة والتضاد أميل - فأكثر الماهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو أنزل العوالم غير متضادة في العالم النفساني كالسواد والبياض والحرارة والبرودة فإن كل طرفين من هذه الأطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودان في خيال واحد وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة في أثولوجيا إن الإنسان الحسي صنم للإنسان العقلي والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد - ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد انتهى فإذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الإلهية في الجمعية والتأحد فجميع الأشياء هناك واحد وهو كل الأشياء بوحده من غير ما يوجب اختلاف حيث

و يؤيد هذا المطلب ما قاله فيه أيضا وأما العقل فإن الفضائل فيه جميعا دائما لا حيننا موجودة وحيننا غير موجودة بل فيه أبدا وهي وإن كانت دائمة فإنها فيه مستفادة من أجل أن العقل إنما يفيدنا من العلة الأولى وأما العلة الأولى فإن الفضائل فيها بنوع أعلى لا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها - غير أن الفضائل تتبع منها من غير أن تنقسم « ١ » ولا تتحرك ولا تسكن فـي مكان ما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٧٨

بل هي آنية تتبجس منها الآنيات والفضائل فإنها موجودة في كل الآنيات على نحو قوة الآنية « ١ » وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس والنفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية والأجرام السماوية تقبلها أكثر

بدء لجميع الأشياء ومنتهاها ومنه مبدؤها وإليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا. و قال إن الأشياء كلها من العقل والعقل هو الأشياء كلها فإذا كان العقل كانت الأشياء وإذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل «٢» وإنما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء وليس فيه صفة إلا وهي تفعل شيئا ممينا يليق بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٠ بها وذلك أنه ليس في العقل شي ء إلا وهو مطابق لكون شي ء آخر انتهى فهذه العبارات صريحة في أن الواجب جل ذكره فيه جميع الأشياء كلها- على وجه لا يقدح في أحديته وأما قوله ليس هو في شي ء من الأشياء فليس هو مما ينافي ما ادعيناه وصرح به في كلام هذا المعلم مرارا لأن المسلوب عنه هو الشي ء بحسب وجوده الذي به يمتاز عن سائر الأشياء وهو وجوده الخاص به دون غيره والمثبت له هو الشي ء بحسب هذا الوجود الجمعي الإلهي الذي هو تمام كل شي ء ومبدؤه ومنتهاه- والشي ء مع تمامه في شئنيته أولى به من نقصانه كما سبق ذكره كما أن ماهية الحيوان- كونها موجودة بالوجود الإنساني النطقي أولى في باب الحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الإنسان العقلي أولى بالإنسانية من الإنسان الحسي لكونه تمامه وكماله وكذلك الإنسان الإلهي أعني الإنسان المشهود في النشأة الإلهية وكذلك سائر الأشياء أولى بأنفسها هناك من أنفسها إذا لم يكن هناك لأن ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما أن مطلق الوجود تمام كل ماهية من حيث هي ماهية.

فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شي ء من الكتب إلى الآن إلا في هذا الكتاب فاعرف أيها المتأمل فيه قدره وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المنثورة فيه. و أما المنهج الثاني أعني منهج الصوفية الكاملين فهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه أن لوجوده

أسماء وصفات هي لوازم ذاته- وليس المراد من الأسماء هاهنا هي ألفاظ العالم والقادر وغيرهما وإنما هي أسماء الأسماء في اصطلاحهم «١» ولا أيضا المراد بالصفات ما هي أعراض زائدة على الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨١ الذات «١» بل المراد المفهومات الكلية كمعاني الماهيات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل الماهية أيضا «٢» كما يذكر في المنطق الوصف العنوانى ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الإنسان كذا أو عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكره في كتاب أثولوجيا من قوله في العقل يوجد صفات جميع الأشياء إنما المراد بها ما يشمل الماهيات ويقابل الوجودات فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالماهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتى والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كالفرق في تعاليم الحكماء «٣» بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار.

فنقول ما من موجود متأصل إلا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فإن المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الأمور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى أن المحمولات الذاتية متكررة والوجود واحد- وهي طبائع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى أيضا على من له بصيرة أن الوجود كلما كان أكمل وأشد كان فضائله الذاتية أكثر والمحمولات المحاكية عنها أوفر- إذ له بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هي مبدؤها لذاته فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٢

كان حكمه حكم الماهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستأنف فإذن لما كان ذاته مستجمع جميع الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدأ كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة- فله بحسب كل فضيلة أو مبدئية فضيلة توجد في شيء آخر من مجعولاته محمول عقلي فلا يبعد أن يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات- فالذات المأخوذة مع كل منها «١» يقال لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض كما أنها موجودة بوجود الذات بالعرض- وكذا حكم ما يلزم الأسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي الأعيان الثابتة التي قالوا إنها ما شمت رائحة الوجود أبدا ومعنى قولهم هذا أنها ليست موجودة من حيث أنفسها ولا الوجود صفة عارضة لها ولا قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به «٢» ولا أيضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الأزل باللاجعل الواقع للوجود الأحدي كما أن الماهية ثابتة في الممكن بالاجعل المتعلق بوجوده- لا بماهيته لأنها غير مجعولة بالذات ولا أيضا لا مجعولة أي قديمة بالذات وليست أيضا تابعة للوجود بالحقيقة لأن معنى التبعية أن يكون للتابع وجود آخر وليست لها في ذاتها وجود بل إنما هي في نفسها هي لا غير فإذن تلك الأسماء والصفات «٣» والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٨٣ متعلقتهما كلها أعيان ثابتة في الأزل بلا جعل وهي وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الأزل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الإشارة إليه.

فإذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الأعيان « ١ » موجودة بوجود ذاته فكانت هي أيضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد إذ العقل والوجود هناك واحد فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها - فعلمه بالأشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالأشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي أخيرة المراتب الوجودية فالحق بوجود واحد يعقلها أولا قبل إيجادها « ٢ » ويعقلها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٨٤ ثانيا بعد إيجادها فبعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا « ١ » وبعين واحدة كأن يراها في الأزل واحدة وبعد الأزل متكررة فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح - المطابق للقوانين الحكيمة البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة - على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإيرادات ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدات

ذكر وتصريح

قد مر في مباحث الصفات أن المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو وأن ذاته من حيث وجوده وهويته مما يفني الصفات والتعينات والمفاهيمات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا إشارة إليه ولا اسم ولا رسم - لأن هذه الأمور كلها طبائع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها ويقال لها مرتبة الأحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات

التي هي أيضا بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الإلهية والواحدية فجاءت الكثرة كم شئت إذ في هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات وتتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الإرادة فيتكثر الصفات ويتكثرها يتكثر الأسماء ويتكثر مظاهرها ويتميز الحقائق الإلهية الموجودة بوجود واحد إلهي بعضها عن بعض بالماهية كما يتميز الصور العقلية والحقائق الأفلاطونية التي هي بإزائها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود- فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الأحدية مقام جمع الجمع وهاهنا مقام الفرق وإذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلى مرتبة الصور النفسانية صارت إلى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال إلى أن يصل إلى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفساد وبقاؤها عين التجدد والانقضاء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٨٥
اتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد وعين قوة الكثرة كالمقدار.

و بالجملة الحقائق المتأصلة كالإنسان والفرس والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والأرض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الأنواع- لكل منها أنحاء من الكون «١» ودرجات ومقامات في الوجود ونشأت في الكمال- كلما هو أرفع وأشرف كان الوجود فيه أقدم ووحدته أقوى وإحاطته بما سواه أكثر وجمعيته أشد ونوريته أظهر وآثاره أوفر حتى يبلغ إلى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الإمكان ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات والتعائق بين المتضادات والتأحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي ص: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل

و إنما قال وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لأن

السماء والأرض والكواكب والعناصر والمواليد أعراض ولا شك أن وجود الأعراض أخس مراتب الوجود وأنزله والإنسان العرضي أخس الأناس وكذا الحيوان العرضي أنزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل أن يكون ذاته موضوعا ومحلا لهذه الأشياء على أخس أنحائها في الوجود وأنزل مراتبها في الكون ولا شك أن مجاور الشيء العالِي الشريف يجب أن يكون مناسبا له في العلو والشرف فما أبعد هؤلاء في هذه المسألة عن إصابة الحق ودرك الصـ

نقل كلام لتأييد د مرام
قال العارف المحقق محيي الدين العربي في الباب السابع والسبعين وثلاثمائة من الفتوحات المكية اعلم أيديك الله إنه من المحال أن يكون في المعلومات أمر لا يكون له حكم «١» ذلك الحكم ما هو عين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٨٧

ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الأمر في عينه لا يكون واحدا للكثرة- فما ثم إلا مركب أدنى نسبة التركيب إليه أن يكون عينه وما يحكم به على عينه- فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم أن التركيب الذاتي «١» الواجب للمركب- الواجب الوجود لذاته لا يقدر فيه القدر الذي يتوهمه النظائر فإن ذلك في التركيب الإمكانية في الممكنات بالنظر إلى اختلاف التركيبات الإمكانية «٢» فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا «٣» بخلاف الأمر الذي يستحقه الشيء لنفسه كما تقول في الشيء- الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الأشكال أن ذلك لا بد له من مخصص غير ذات القابل «٤» والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قط على أنه لا يحكم عليه بأمر غاية من غاص في النظر العقلي واشتهر من العلماء أنه عقل صرف لا حظ له في الإيمان أنه حكم عليه بأنه علة فما خلص توحيده له في ذاته حين حكم عليه بالعلية وأما غيرهم من النظائر فحكموا عليه بالنسب «٥» وإن ثم

أمرا يسمى بالعالمية والقادرية بهما حكم عليه بأنه عالم قادر وأما غير
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٨

هؤلاء من النظر فحكموا عليه بأن له صفات زائدة «١» تسمى حياة
وعلما وقدرة- وإرادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال إنه حي عالم قادر مريد
متكلم سميع بصير وجميع الأسماء من حيث معانيها أعني الأسماء الإلهية
تتدرج تحت هذه الصفات الأزلية انتهى كلامه والغرض من نقله أن هذا
الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة أن التركيب في المعاني والمحمولات
العقلية لا ينافي أحدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي
الأولي اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعي إذ رب مختلف بحسب
ذلك الحمل يكون متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في
الوحدة التامة وقوله فإن ذلك في التركيب الإمكانى إشارة إلى ما حققناه آنفا
من أن الأشياء الموجودة بالوجود الواجبى من غير تركيب في الوجود قد
يكون إذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الإمكانى اقتضت تركيبا خارجيا أو
عقليا كما في الجـنس والفصل
وقال في موضوع آخر
في معنى قوله تعالى وآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ إن الممكنات متميزة في
ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها ويراهها
ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجى فتكون عن أمره فما عند الله إجمال
كما أنه ليس في أعيان الممكنات إجمال «٢» بل الأمر كله في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٨٩
نفسه وفي علم الله مفصل وإنما وقع الإجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر فمن
كشف التفصيل في عين الإجمال علما أو عينا أو حقا فذلك الذي أعطاه
الحكمة وفصل الخطاب وليس إلا الأنبياء والرسل والورثة خاصة وأما
الفلاسفة فإن الحكمة عندهم عارية فإنهم لا يعلمون التفصيل في عين
الإجمال انتهت عبارته.

أقول يظهر من كلامه أن معرفة الإنسان أن الواجب بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقائق الممكنات أمر عظيم لا يعرفه إلا الكمل الراسخون في العلم - الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله ولا يبعد «١» أن يكون قوله تعالى كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ إشارة إلى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ فالحكمة للآيات يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتابا لاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها الإمكانى الافتراقى وإنما سمي الكتاب كتابا لضم حروفه وكلماته بعضها إلى بعض مأخوذا من كتيبة الجيش وهي الطائفة من الجيش مجتمعة ولأجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا وفرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط والعلم الإجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب - وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني المنتقل من صورة إلى أخرى. و اعلم أن سائر الكتب النازلة على الأنبياء ع ليست تسمى قرآنا الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٠ كما ليست تسمى كلام الله لأجل هذه الدقيقة فإن علومهم مأخوذة من صحائف الملكوت السماوية حسب مقاماتهم في تلك الطبقات وأما الرسول الخاتم ع فعلمه في بعض الأوقات كان مأخوذا من الله في مقام لي مع الله بلا واسطة جبرئيل ع- ولا غيره من ملك مقرب والله أعلم الفصل (١٣) فى مراتب علمه بالأشياء و هي العناية والقضاء «١» ويقال له أم الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩١

و الإثبات كما أشار إليه بقوله يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ومحلهاما اللوح والقلم أحدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ-

و أما العناية

فقد أنكرها أتباع الإشرافيين وأثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق أنها علمه بالأشياء «١» في مرتبه ذاته «٢» علما مقدسا عن شوب- الإمكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتم مؤديا إلى وجودها في الخارج مطابقا له أتم تأدية لا على وجه القصد والروية. وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته «٣» خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على أنها عنه لا على أنها

في

و اما القضاء

«٤» فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٢ الموجودات، فائضة عنه (تعالى) على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان، لكونها «١» عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبائنة ذواتها لذاته. وعندنا علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر، وليست من أجزاء العالم، اذ ليست لها حيثية عدمية ولا إمكانات واقعية فalcضاء الربانية (و هي صورة علم الله) قديمة بالذات ببقاء الله كما مر بيانه.

و أما القدر

«٢» فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٣ السماوي على الوجه الجزئي «١» مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستتدة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعينة وأمكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء.

و أما اللوح والقلم

فبيان القول فيهما أن الباري جلت كبرياؤه أول ما برز من ذاته ونشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء بعد الأول تعالى ونشأ بتوسطه جواهر أخرى قدسية مترتبة في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها في القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها في الوجود- وضعف نوريتها موجودات نفسانية وأخرى طبيعية وهي النفوس السماوية والأجرام الفلكية وما معها من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة وأما تلك الجواهر والأنوار القاهرة فهي مقدسة عن الزمان- منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كأنها موجودة واحدة والحق أنها واحدة كثيرة «٢» كما قررناه في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله تعالى- «٣» ن والقلم وما يسطرون وأتي بصيغة جمع العقلاء مع وحدته إشارة إلى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٩٤ وحدته الجمعي وقوله تعالى اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله تعالى قل الروح من أمر ربي وقوله تعالى وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وكالأمر في قوله تعالى وما أمروا إلا واحدةً وكالكلمة «١» كما مر وقد يعبر عنها بألفاظ متعددة كالكلمات في قوله ع: أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذراً

و كالمفاتيح في قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو وكالخزائن في قوله تعالى وإن من شيء إلا عندنا خزائنه فهي تسمى بأسامي مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات- ناقشة في قوالب النفوس والأجرام على وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم- كما أنها باعتبار تأثيرها في ما تحتها تأثير الكلام الأمري الإعلامي في المخاطب تسمى بالأمر وهي أنوار القاهرة مؤثرة فيما تحتها بتأثير الله تعالى- كما أن ذواتها موجودة بوجوده لفنائها في التوحيد وكذلك حكم تأثيراتها- فقاهريتها

معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور لجزئيتها وشخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض في التعينات والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فإنها مضبوطة مستمرة على نسق واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هي ألواح قدرية فيها المحو والإثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال وكل منهما كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين إلا أن الأول لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بأم الكتاب والثاني كتاب المحو والإثبات على ما قال تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ وأما وجود هذه الأكوان المادية في موادها الهيولانية الظلمانية المشار إليه بقوله- وما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أي بواسطة صورها القدرية المعلومة لأجل ارتسامها في القوى الإدراكية فهل هي

أيضا من مراتب العلم كما يظن أم لا فالحق أن ذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٦ ظن فاسد ووهم باطل فإن هذا الوجود ليس وجودا إدراكيا كما أقمنا البرهان عليه ومرت الإشارة إليه في مواضع من هذا الكتاب فما أسخف قول من حكم بأن وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية أخيرة مراتب علمه تعالى وسمي المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكأنه سهى ونسي ما قرأه في الكتب الحكمية أن كل علم وإدراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالأعدام والظلمات وهي متبدلة الذات في كل آن نعم لو قيل إنها معلومة بالعرض- بواسطة الصور الإدراكية المطابقة لها لكان موجهها فلا بد في إدراكها من وجود صور أخرى متعلقة بها ضربا من التعلق والاتحاد.ادى.

تكميل

فهذه العوالم العالية كتب إلهية وصحف ربانية كتبها أولا يد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ أرقاما عقلية لا يمسه ولا يدرك أسرارها إلا أهل

الطهارة والتقدس عن الحجب الظلمانية والكثائف الجسمانية كما قال تعالى في وصف القرآن - إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ثم كتبها كرام الكاتبين فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ وهذه الكتب المذكورة إنما هي أصول الكتب الإلهية وأما فروعها فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لأنه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة « ١ » كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية أعني القوة الخيالية - كتاب المحو والإثبات وقد أشار إلى ذلك أمير المؤمنين ع في قول

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٧
و أنت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المضممر
و اعلم أن النفس الإنسانية إذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت
بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشأتها إلى أن تصل بالعالم العلوي صارت كتابا
علويا إلهيا - كما أشير إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيَّينَ الآية وإذا
ضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات واحتترقت بنار الشهوات صارت
بقوته الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بأنواع الكذب والمغالطة والهذيان وكل
كتاب هذا شأنه من حقه أن يطرح في النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية
أن تقع في نار السعير - كما أشار إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ وكما أن القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات « ١ » وهي كتابها
وصحيفة أعمالها تحترق بنار الطبيعة في هذا العالم فإن الطبيعة المستولية
على الأجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للإحالة
والإذابة والهضم عند أهل البصيرة نار محرقة تذيب الأجسام وتحيلها
بالتلطيف والتصعيد إلى القوى والأرواح كفعل هذه النار المحسوسة في
المركبات بالإحالة والإذابة والتبديل فكذلك نار الآخرة توقد في القلوب القاسية

والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فإن هذه كلها عند أهل الكشف الأخروي ويقال له كشف الصور نيرانات وشعلات كامنة الآن تعلقت بنفوس الأشقياء والفجار محرقة لها معذبة إياها ماحية لما يرتسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والآراء المذمومة فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب أن يحمل كون

كت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٩٨

النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الأمثال قال الله تعالى وتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ فإياك يا أبا الحقيقة وسألك طريق الحق أن تفهم من قلم الله ولوحه ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذا من القصب أو الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب أو زمرد قياسا على قلم الآدمي ولوحه بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابه قلمهم ولوحهم وكتابتهم على أنك لو نظرت في مدلولات هذه الألفاظ وجردتها عن الزوائد غير الداخلة في أصل مفهومها وروح معناها وجدت أن هذه الخصوصيات ككونها قسبا أو خشبا أو مدادا خارجة عن أصل ماهيتها وروح حقيقتها فإن معنى الكتابة تصوير الحقائق على أية صورة كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كانت جسما محسوسا أو جسما غير محسوس كما إذا رأيت في المنام أنك تكتب على لوح أو كان غير جسم كروح أو نفس فإذا علمت هذا فحمل هذه الأمور على ما يناسب الإلهية أولى - من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع

الهـ دى ولا تتبـ ع الهـ وى.

تمثيل

أن الفطرة الإنسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن - مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب وذلك لأن للأفعال

الصادرة عن الإنسان من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهاداتها أربع مراتب لكونها أولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كأنها غير مشعور بها ثم تنزل إلى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر وإخطارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة تحصل للإنسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للأمر الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل ثم تنزل إلى مخزن خياله متشخصة جزئية وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها إلى تلك الكبريات رأي جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم تتحرك أعضاؤه عند إرادة إظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والأعراض فالمرتبة الأولى بمثابة العلم الإجمالي والثانية بمثابة صورة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٢٩٩

القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصور في السماء ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية- ولا شك أن نزول الأول لا يكون إلا بإرادة كلية وعلم كلي ونزول الثاني بإرادة جزئية وعلم جزئي ينضم إلى الإرادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمنافرة رأي جزئي يستلزم عزمًا داعيًا لإظهار الفعل فيتحرك الأعضاء والأدوات فيحدث الفعل- وحركة الأعضاء بواسطة أعصابها بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الإنساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش وظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري- كظهور النفس الكلية في فلك الشمس إذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الإنسان «١» كما أن العرش بمنزلة الدماغ والله بكل شيء محيط وهذه المراتب الأربع ثلاث منها علمية وهي الثلاث الأولى لأن وجودها وجود صوري وأما المرتبة الأخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما أن وجودها أيضا بتبعية ما هو معلوم بالذات وقد مرت الإشارة إليه فاحتفظ به. ختم فيه زيادته كشف وتوضيح-

عليها وجوداتها المختصة- وأن يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني والغاية والغرض في هذه الإرادة ليس أمرا غير نفسه إذ هي كلها راجعة إلى صفاته «١» وصفاته عين ذاته ولذلك

قال لبعض أنبيائه ع: وقد سأله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق لأعرف فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله وأسمائه وصفاته لم تحصل على الكمال إلا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله لا أن الله يكمل بهذا الوجود أو بهذا العلم فتجلى الحق سبحانه وتعالى بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجهية فظهرت الأرواح المهيمة «٢» في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لأحد وإنما يقال لهم المهيمون لأن كل واحد منهم لا يعرف أن ثمة موجودا غير الحق لفنائه بالحق في الحق عن نفسه إذ لا نفس له سوى الموجودة بالحق لاستيلاء سلطان الأحدية على وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له إلا للحق بالحق- فلا يعرفون سواه إذ المعرفة فرع الوجود ثم أوجد الحق تعالى دون هؤلاء الأرواح بتجل آخر ليس الأول وبالجملة أول ما أوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهر بسيط كلي ومع بساطته هو جميع العقول كما أن فلك الأفلاك عند بعض عبارة عن مجموع الأفلاك «٣» وهو الحق عندنا «٤» أثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثـر فـي ذاتـه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٢ بتعددتها وله افتقار ذاتي وجودي لموجده كما مر بيانه في أوائل الكتاب وسماه الله تعالى حقا وقلما وأمرا وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا أكثرها قال الله تعالى- وما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وما بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب بعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه فقد عرف ربه وهذا قوله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

و هو عرش الله الأعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كما مر النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الإدراكية أوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية وفي العالم وهي من الملائكة الكرام ورسّل الله إلى الخلق بخلاف الطبقة الأولى فإنها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل إلى عالم الإمكان لما علمت أن عالم الإمكان منحصر عندنا في عالم الخلق دون الأمر وهي المشار إليها بقوله تعالى وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وهي موضع تنزيل الكتب وهي أول كتاب سطره العقل أرقاما تفصيلية وحروفا زمانية فأمر الله القلم أن يجري على هذا اللوح- جريا إلى يوم القيامة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لإلقاء القلم وهو العقل إليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الإجمال لأن النفس محل التفصيل لأنهم زمانية.

و ذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الأمثلة أن لهذا القلم ثلاثمائة وستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلاثمائة وستون وجها من حيث ما هو روح وثلاثمائة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلاثمائة وستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحياة وعين الحيوان تستمد هذه الأنهار من ثلاثمائة وستين بحرا من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٠٣

بحار العلوم «١» وهي إجمال كلمات الله التي لا تتفد كما جاء المثل منها في القرآن وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه هو أيضا قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الإدراكية لوح وقلم باعتبارين فتولدت الأقلام والألواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين أحدهما وهو القلم بمنزلة آدم والآخر وهو اللوح بمنزلة حوا تولد الأولاد البنين والبنات منهما وكان القلم الأعلى واهب الأرواح فيها وهو فيض ذاتي له وإرادي لله كما أن صدور الفعل عنا بالإرادة إرادي لنا وذاتي لإرادتنا ولهذه النفس نسبتان

نسبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ونسبة ظلمانية وهي مما يلي الهيولى - فبتلك الرابطة تأخذ من العقل صورا عقلية ثابتة وبهذه الرابطة ترسم

في الهيد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٤

صورا طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها خضراء لامتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب الزمردة ثم أنشأ الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني واستوى عليه باسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستواءين السابقين اللاتقيين بذاته وصفاته وهو بحركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية إلى الله تعالى ووجدتها كل آن منه تعالى شيئا غير ما وجدته في آن آخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدبر وهو أفضل الأشكال وحركته أسرع الحركات - وبهذه الحركة يتحرك الأفلاك «١» كلها اقتداء بها ولكل منها حركة خاصة من محرك نفساني خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا إليه طاعة لله تعالى هو الذي أدار رحاها وبِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا وإليه منتهاها وهذا الفلك الكلي للطافته كأنه حد مشترك بين عالم الصور الإدراكية وهو عالم النفوس وعالم الآخرة وبين عالم الأجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا فهو أرض الآخرة وسماه الدنيا وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وأرض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكروسي «٢» كما ورد عن النبي ص: أرض الجنة الكروسي وسقفها عرش الرحمن و لعل المراد من الكروسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٠٥

الفلك الأقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال - وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجمله كلما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن أبواب السماوات وكل من دخل الجنة أو عرج إلى الله لا بد أن يلج ملكوت

السموات وينفذ من أقطارها حتى ينتهي إلى سدرة المنتهى ويخرج من بابها إلى ذلك العالم. واعلم أن الكلمات النازلة من الحق تنزل إلى هذا المنتهى أحدية غير منقسمة- فتقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية إلى الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسي موضع القدمين المتدليين أحدهما إلى عالم الجنان وهي المشار إليها بقوله تعالى أَنَّهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَالْأُخْرَى قَدَمُ الْجَبَّارِ الْمَشَارِ إِلَيْهَا بقوله ص: حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني يا رب فأحدى القدمين تعطي ثبوت أهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والأخرى تعطي ثبوت أهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت وإلى هذا المنتهى ينتهي صحائف أعمال بني آدم وأما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه وينتهي إلى الله كما قال تعالى - إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُ

ثم اعلم أن الله أنشأ الأفلاك الباقية بعضها فوق بعض إلى العناصر ورتبها ترتيب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهر واحد ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية فكل ما هو أعلى فهو أطف وأنور وكل ما هو أدنى فهو أكتف وأكدر - حتى ينتهي في أحد الجانبين إلى نور الأنوار وفي الجانب الآخر إلى أسفل السافلين - والكل منازل ومراحل إلى الله وبوجه آخر مراتب علمه وبوجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله وبوجه أنوار وجهه وأشعة كماله وظلال قهره.

دقيقة إشراقية

و اعلم أن عالم الشهادة كالقشر بالإضافة إلى عالم الملكوت وكال قالب بالقياس إلى الروح والظلمة بالنسبة إلى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الأعلى والأسفل بالنسبة إلى فوقها على هذا المثال وكما أن الأنوار المحسوسة السماوية التي تقتبس منها الأنوار الأرضية قد يكون لها ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع

الموقف الرابع في قدرته تعالى وفيه فصول
الفصل (١) في تفسير معنى القدرة
إن للقدرة تعريفاً «١» مشهورين
أحدهما صحة الفعل ومقابله أعني الترك - وثانيهما كون الفاعل في ذاته
بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والتفسير الأول للمتكلمين والثاني
للفلاسفة ومن أفاضل المتأخرين من ذهب إلى أن المعنيين - متلازمان
بحسب المفهوم والتحقق وأن من أثبت المعنى الثاني يلزمه إثبات المعنى
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٠٨
الأول قطعاً وذلك لأن الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل
وإن لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية
واللامشية يصح منه الفعل والترك وإن كان يجب منه الفعل إذا وجب المشية
والترك إذا وجب اللامشية - فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية
ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابلة في
الاعتبار

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٠٩

أقول في ما ذكره خلط وخبط فإن الصحة والجواز في الفعل ومقابله
مرجعهما الإمكان الذاتي «١» وقد استحال عند الحكماء أن يتحقق في
واجب الوجود ولا منه جهة إمكانية لأن هناك وجوداً بلا عدم ووجوباً بلا
إمكان وفعلية بلا قوة وإنما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة
على ذاته كالأشاعة أو يجعل الدواعي على صنعه وإيجاده أمراً مباحين فيكون
ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة كانت أو داعياً جائز المشية
واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية وأما عند من وحده وقده عن شوائب
الكثرة والإمكان فالمشية المتعلقة بالوجود والإفاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير
بين الذات والمشية لا في الواقع ولا في الذهن - فالذات هي المشية والمشية
هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية أو تعليلية فصدق القضية الشرطية

القائلة إن شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي له ضرورة أزلية دائمة وكذا الشرطية القائلة إن لم يشأ لم يفعل لا تنافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة أزلية فعلم أن التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الأول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين إلا في القادر الذي يكون إرادته زائدة على ذاته- وأما الواجب جل اسمه فلكونه في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقة يفعل ما يفعل لا بمشية زائدة ولا بهمة عارضة لازمة أو مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا أتم أنحاء القدرة «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣١٠

و أفضل ضروب الصنع والإفاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في إحراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في إضاءتها حيث لا يكون لمصدر هذه الأفاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لأنها مسخرات بأمره سبحانه وكذلك حال سائر المختارين غير الله في أفعالهم فإن كلا منهم في إرادته مقهور مجبور - من أجل الدواعي والمرجحات مضطر في الإرادات المنبعثة عن الأغراض مستكمل بها. ثم إنه زعم الفخر الرازي أنه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة إليه

بل النزاع بينهما لفظي إذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين - إنما يرجع إلى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر إنما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعلة أزلية «١» لكنهم نفوا القول بالعللة والمعلول الأزليين لا بهذا الدليل «٢» بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا «٣» وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فإن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليا ينافي افتقاره إلى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن لا خلاف في هذه

المسألة انتهت قول الرازي في شرحه للإشارات.
و نعم ما قال الشارح المحقق الطوسي العلامة إن هذا صلح من غير تراضي
الخصمين وذلك لأن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣١١

وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون
مختارا أولا ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى محدث وأن محدثه
يجب أن يكون مختارا- لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما
ذكروه أولا فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول
بالاختيار على الحدوث وأما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه
عندهم لأن مثبتي الأحوال من المعتزلة- قائلون بذلك «١» صريحا وأيضا
أصحاب هذا الفاضل أعني الأشاعرة يثبتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية
سموها صفات المبدأ الأول فهم بين أن يجعلوا الواجب تسعة وبين أن
يجعلوها معلولات لذات واجبية هي علتها وهذا شيء إن احترزوا عن
التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر أنهم غير متفقين
بنفي العلة والمعلول على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن
الأزلي يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلي
يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلي تام في الفاعلية وأن الفاعل الأزلي التام
في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلي ولما كان العالم عندهم فعلا
أزليا أسندوه إلى فاعل أزلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية «٢»
وأيضا لما كان المبدأ الأول عندهم أزليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم
الذي هو فعله أزليا وذلك في علومهم الإلهية ولم يذهبوا أيضا إلى أنه ليس
بقادر مختار «٣» بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣١٢
الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية انتهى كلامه

أَعْلَى اللهُ مَقَامَهُ

الفصل (٢) في أن القدرة فينا عين القوة والإمكان وفي الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب

اعلم أن النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في أفعالها وحركاتها- لأن أفعالها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة وحركاتها لأنها لا تتحقق ولا توجد- لا بحسب أغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الأفعال والحركات- لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالدواعي- والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة إلا في واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون إلا مضطرين في صورة المختارين فإن نفوس الأفلاك تفعل حركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم وحركات الأفلاك والكواكب تسخيرية إلا أنها ليست بطبيعية فإن الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير إرادة وشعور ورضى وما يلزم شيئاً كذلك ليس يلزم نقيضه أيضاً في حالة واحدة- «١» والمحرك الفلكي يحرك من وضع إلى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع تتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك في مقامه وكذا نفوس الحيوانات الأرضية إنما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا بمجرد القدرة بل لأجل الأغراض والدواعي فكل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره «٢» مجبور في أفعاله

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣١٣

فالقدرة في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له فلا فعل بالاختيار إلا من الحسب تعالى.

قال الشيخ الرئيس في التعليقات «١» عند المعتزلة أن الاختيار يكون بداع أو بسبب والاختيار بالداعي يكون اضطراراً واختيار الباري تعالى وفعله ليس بداع انتهى.

و قال في موضع آخر معنى واجب الوجود بالذات أنه نفس الواجبية-
وأن وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا إمكان ولا
استعداد- فإذا قلنا إنه مختار وإنه قادر فإنما نعني به أنه بالفعل كذلك لم يزل
ولا يزال- ولا نعني به ما يتعارفه الناس منهما فإن المختار في العرف هو ما
يكون بالقوة وإنه محتاج إلى مرجح يخرج اختياره من القوة إلى الفعل إما داع
يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج فيكون المختار منا مختارا في حكم
المضطر والأول تعالى في اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريته
لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل- بل لم يزل كان مختارا بالفعل
ومعناه أنه لم يجبر على ما فعله وإنما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع آخر
ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا تطاول إحداهما ثم صار اختياره إلى
الفعل بها وكذلك معنى قولنا إنه قادر أنه بالفعل كذلك لم يزل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣١٤

و لا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا فإن القدرة
فيها قوة فإنه لا يمكن أن يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يترجح بمرجح وأن لنا
قدرة على الضدين- فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور
فعلين متضادين معا عن إنسان واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والأول
بريء من القوة وإذا وصف بالقدرة فإنه يوصف بالفعل دائما ونحن إذا حققنا
معنى القدرة كان معناها أنا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا
ليس هو أيضا بالفعل فإننا أيضا قادرون على المشية «١» على الوجه الذي
ذكرنا فيكون المشية فينا أيضا بالقوة ويكون القدرة فينا أيضا تارة تكون في
النفس وتارة في الأعضاء والقدرة في النفس هي على المشية وفي الأعضاء
على التحريك فلو وصف الأول بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب أن يكون
فعله بالقوة ولكان بقي هناك شيء ما لم يخرج من القوة إلى الفعل فلم يكن تاما
وبالجملة فإن القوة والإمكان تكونان في الماديات والأول فعل على الإطلاق
فكيف يكون قوة والعقول الفعالة هي مثل الأول في الاختيار والقدرة لأنها

ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا يناع هذا الطلب فيها طلبا آخر
كما فينا- إذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما فعلو الأول
ومجده أنه بحيث يصدر عنه الأفعال ومجد هذه العقول أن يتوخى أن تكون
أفعالها مثل فعل الأول انتهى كلامه.
فإن قلت إذا حققت القدرة على هذا الوجه في الباري جل ذكره يلزم قدم العالم
ويستحيل زواله ودثوره قلنا من رجع إلى ما ذكرناه في كيفية وجود الطبائع
الكونية ونحو حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من
صور الأفلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وإمعان النظر
وتسرك الجحود والعصبيية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣١٥

يعلم علما يقينيا أن القدرة الحقة أزلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة
الحصول- ولا منافاة بين أن يكون الإيجاد قديما والوجود الذي أثره حادثا في
إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل
والتصرم وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيناه وأما الصور المفارقة التي
هي صور أسمائه تعالى وعالم قضائه الأزلي فليست هي من الأفعال
الخارجية بل من الصفات الإلهية والحجب النورية والسرادات الجلالية ولا
يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجيء لهذا المطلب بسط وتوضيح.
تسرك جيل وتكميل
إن الحق الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد
الطاغوت ورجع إلى درك الحكمة وانخرط في حزب الملكوت- وأولياء الحقيقة
أن يعلم أن الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل
ما كان لاجا عليه أكثر المحتجبين عن إدراك الحقائق بأغشية التقليد للآباء
والمشايع- لأن الله سبحانه إذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت إرادته واجبة
الوجود كذاته لأنها عين ذاته الأحدية وقد مر أن واجب الوجود بالذات واجب
الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الإرادة قصدا «١» إلى التكوين سيما

التكوين المطلق أو التكوين الأول لأقرب المجعولات إليه وأشرف الكوائن منه
لأن القصد إلى الشيء يمتنع بقاءه بعد حصول ذلك الشيء المقصود «٢»
فثبت أن إرادة الله سبحانه ليست عبارة عن القصد «٣» بل الحق في
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣١٦
معنى كونه مريداً أنه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود
في الكل من ذاته «١» وأنه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائناً
ومستقيضاً وهو غير مناف «٢» لذات المبدأ الأول جل اسمه لأن ذاته كل
الخيرات الوجودية كما مر مراراً أن البسيط الحق كل الأشياء الوجودية فالنظام
الأكمل ————— ل الكمل ————— وني الإمكاناني

تابع للنظام الأشرف الواجبي الحقي وهو عين العلم والإرادة فعلم المبدأ بفيضان الأشياء عنه وأنه غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه فهذه هي الإرادة «١» الخالية عن النقص والإمكان وهي تنافي «٢» تفسير القدرة بصحة الفعل والترك «٣» لا كما توهمه بعض من لا إمعان له في الحكمة والعرفان. ثم إنك إذا حققت حكمت بأن الفرق بين المرید وغير المرید سواء كان في حقنا أو في حق الباري هو ما أشرنا إليه فإن إرادتك ما دامت متساوية النسبة- إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لرجحان أحد ذينك الطرفين على الآخر- وإذا صارت إلى حد الوجوب لزم منه الوقوع فإذن الإرادة الجازمة حقا أنما يتحقق عند الله وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا أزليا وأما في غيره فلا يخلو عن شوب الإمكان والقصور والفتور ولا ضرورة فيه إلا ضرورة بالغير وما دام الذات أو الوصف لا الضرورة الأزلية فإذن ما يقال من أن الفرق بين الموجب والمختار أن المختار ما يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل والموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل كلام باطل- لأنك قد علمت أن الإرادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة وهناك يمتنع حدوث الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣١٨

المراد إلا عند من نفى العلية والمعلولية بين الأشياء كالأشاعة ومتى ترجح أحد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه أن المريد هو الذي يكون عالما بصدور الفعل غير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وإن كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائماً بل منافراً مثل الملجأ على الفعل فإن الفعل لا يكون مراداً له «١».

و مما يدل على ما ذكرناه من أنه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً إمكان أن لا يفعل أن الله إذا علم أنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً وذلك محال والمؤدي إلى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب «٢» لاستحالة خروجه من طرفي النقيض مع أن الله مريد له وقادر عليه فظهر وتبين أن إمكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطاً - لكون الفعل مقدوراً عليه أو مراداً وظهر أوضح الظهور أن مدار القادرية على كون المشية سبباً لصدور الفعل أو الترك وأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وإن وجبت المشية وجوباً ذاتياً أو غيرياً وامتنعت اللامشية امتناعاً الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣١٩ ذاتياً أو غيرياً ومن توهم أنه لا بد في كون الفاعل قادراً أن يقع منه اللامشية وقتاً ما - أو صح وقوعها «١» أخطأ وخطأ ولم يعلم بأن الفاعل إنما يكون فاعلاً بالفعل حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل أن يصدق عليه أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل فعلم أن صحة وصفه بالفاعلية «٢» ليست لأجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه أنه لو شاء أن لا يفعل فإنه لا يفعل - وإن كان ذلك المفروض محالاً وتلك الحملية كاذبة كما في قولك لو لم يكن الصانع موجوداً لم يكن العالم موجوداً لما بينا أن مشية الله عين ذاته فإذاً كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم إمكان وقوعه فليس لأحد أن

يقول إنا لا نعتبر في كون الفاعل قادرا مشية أن لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشية أن لا يفعل «٣» والفاعل حال كونه فاعلا وإن كذب عليه أنه شاء أن لا يفعل لكنه لا يكذب أنه من شأنه أن لا يفعل دائما وإنما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لأننا نقول قد سبق أن الجهات التي بها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٠
يصير الفاعل فاعلا بالفاعلية التامة يستحيل أن يحصل ولا يترتب عليه الفعل فإذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه أنه من شأنه أن لا يفعل بل يكذب عليه ذلك وأما سبيل التمييز بين المختار والموجب فليس كما توهموه بل كما مر من مدخلية العلم والمشية في الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم أن ما سوى الله من المختارين مضطر في اختياره مجبور في إرادته الفصل (٣) في دفع ما ذكره بعض الناس إن من القائلين بصحة تفسير قدرته بصحة الفعل والترك من تقصى من لزوم جهة إمكانية هي صحة الطرفين وإمكان الجانبين بأن هذه الصحة ترجع إلى ذات المعلول المقدور عليه لإمكانه الذاتي وهذا من سخيף القول «١» فإن ما ذكره لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار إذ ما من معلول إلا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا إلى مرتبة ماهيته من حيث هي هي وإن لم يرد بهذا الإمكان الإمكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي بل الإمكان الواقعي أو القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية. و أما جمهور المتكلمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري فمبنى ما ذهبوا إليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو إنكارهم للعلة والمعلول وعدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالإيجاب في شيء من مراتب الفاعلية والإيجاد بل مجرد الأولوية غير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من

المختار وأن نفس الإرادة من غير داع ومقتض يكفي لصدور الفعل ولا حاجة
ففي ذلك إلى مرجع غير
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢١

الإرادة لأن شأن الإرادة التعلق بأي واحد من الطرفين وإن ترجح إرادة
«١» على إرادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت أن الاعتقاد بهذا
المذهب القبيح المستنكر يخرج الإنسان عن الجزم بشي ء من الأحكام اليقينية
ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني ضروري المقدمات الاقتراني
على هيئة الشكل الأول- وقد مر فيما سبق أن إمكان الماهيات الجوازية هو
العلة المقتضية لافتقارها إلى العلة لأن انتفاءه هو العلة التامة لانتفائه لأن
الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة- فإذن لا ضرورة شي ء من
الطرفين في الماهية يوجب الاحتياج إلى المؤثر لا غير ذلك- كالحادث أو
سبق عدم أو نحوه. فقد ظهر أن صنع العلة في المعلول هو الإيجاب لا
غير وأن الشي ء من لم يجب لم يوجد فما دام الشي ء على حالة إمكانه
يستحيل فرض وقوعه أو لا وقوعه «٢» وإنما يتعين له أحد الطرفين بالوجوب
من تلقاء العلة المقتضية وأما الأولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت
ذاتية أو حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء فغير مجدية في قطع النسبة
الإمكانية «٣» ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب أن يجب المعلول بعلة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٢
المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول وسبب
رجحان الحصول على اللاحصول إلا بالانتهاء إلى السبب التام الموجب
والعلة التامة المقتضية- وأما إذا لم ينته إليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار
في الجانبين مشترك الورود بين الطرفين فيؤدي إلى لزوم التسلسل في سبب
الأولوية وأولوية الأولوية وهكذا إلى غير النهاية فذلك محال لترتيبها
واجتماعها.

فإرادة كل فعل كالعلم به أنما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٤
الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة
كفرض الإنسان غير الإنسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب.

و اعلم أن ما ذكرنا من أن الإرادة كالعلم ونظائره التي كلها ترجع إلى
الوجود- تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافي قولنا «١»
بصحة كون إرادته تعالى التي هي عين ذاته الحقّة الأحدية متعلقة بجميع
الممكنات الواقعة في الوجود كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكلية
والجزئية التي وقعت أو ستقع- وذلك للفرق بين الإرادة التفصيلية العددية التي
يقع تعلقها بجزئي من أعداد طبيعة واحدة أو بكل واحد من طرفي المقدور
كما في القادرين من الحيوانات وبين الإرادة البسيطة الحقّة الإلهية التي يكل
عن إدراكها عقول أكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام هاهنا مع هؤلاء
الزاعمين أن إرادة الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلق بشيء ومقابلته على
أن ما ادعيناه من كون كل إرادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق
على عمومته في باب الأول تعالى وغيره من أولى الإرادة الإمكانية وكذا كل
علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين ما يوجد
به- من الماهيات من حيث هي موجودة بل الإرادة هي المرادة بالذات كما أن
العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير إلا بالعرض
وتحت هذا سر عظيم لأهله «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٥
الفصل (٥) في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي لإرادة خلق
العالم

قال محقق مقاصد الإشارات إن المتكلمين من الذاهبين إلى حدوث
العالم- افترقوا إلى ثلاث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث
وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من

المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب- وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتعا لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول أبي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً عن التعليل بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل أو اعترفوا بالتخصيص وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل بل ذهبوا إلى أن للفاعل المختار أن يختار أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في إناءين متساوي النسبة إليه من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما لا محالة وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى كلامه. و أنت بما قدمنا عليك من الأصول القطعية الحقة متمكن من إبطال هذه الآراء- الخبيثة المؤدية إلى التعطيل في حقه بل التجسيم والتركيب في ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون في حقه علواً كبيراً. أما القول بالمخصص والداعي لفعله على سبيل الأولوية دون الوجوب سواء كان أمراً مباحين لذاته وصفاته كما قالت قدماء المعتزلة «١» أو غير مباحين له كما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٦

قالت الأشاعرة من كون نفس الإرادة مخصصة للفعل لا على سبيل البت والوجوب فقد علمت فساد من أن طبيعة الإمكان يقتضي الافتقار إلى المرجح الإيجابي «١» وأما القول بالمخصص الإيجابي المباحين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود إلى العالم أو شيئاً آخر كذات الوقت عند الكعبي فهو أيضاً بين الفساد- أما «٢» المصلحة العائدة إلى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته الإمكانية المتساوية النسبة إلى طرفي المقدور فلا تصلح أن

تكون مخصصة لأحد الجانبين وداعية للفاعل عليه وذلك لأننا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم أو إيصال هذه المنفعة للمستأهل لها أولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل أو الإيصال أو لم يكن فإن لم يكن شيء من الطرفين أولى له من الآخر ولا أرجح عنده - فكيف يريد أحدهما ويترك الآخر مع تساوي نسبتها إليه وإن كان تحصيل هذه المصلحة أولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل إنما يستفيد بفعله أولوية - ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه أجل وأعلى من أن يكتسب كمالات من غيره وأن يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي آخر الغايات وأفضل النهايات. و أما القول بعدم المخصص أو نفي التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ففي ذلك مغالطة «٣» يدق حلها على أكثر الباحثين بل الفاضل

و اعلم أن هناك فرقا بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٧

الفاعل فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله «١» وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور - وموجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقه جل اسمه إذ الذاتي للشيء لا يكون معللا بشيء ولا شك لأحد من الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين أن فاعلية الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته وكذا الداعي له في إيجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتم الذي هو عين ذاته - فذاته كما أنه فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقق أن اللمية ثابتة لأفاعيل الله سبحانه بمعنى المجعولات أو بمعنى صدوراتها وإن لم يثبت في جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك أي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته من غير إرادة زائدة أو

داع منتظر ومرجح مترقب- لا يلزم قدم العالم وتسرد ما سواه من عالم الطبيعة والأجرام فلكية كانت أو عنصرية صورة كانت أو مادة نفسا كانت أو جسما كما سبق ذكره في السفر الأول وسنعيد القول فيه إن شاء الله لأنه مسلك دقيق ومنهج أنيق لا يسبقنا أحد من حكماء الإسلام «٢» والمتكلمين ولا حصل أيضا للصوفية الإسلامية بطريق الكشف والذوق «٣» بل بمجرد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٨ متابعة الشرائع والتسليم لأحكام الصادقين سلام الله عليهم أجمعين الحمد لله الذي فضّلنا على كثير من خلقه تفضيلا

الفصل (٦) في دفع بعض الأوهام عن هذا المقام

و لعلك تقول إذا كانت الضرورة الإلهية ضرورة أزلية كان لا صدور العالم ممتعا بالذات « ١ » فيلزم أن يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافي إمكان وجوده بالذات فيقال لك حسب ما حققناه في مسألة الوجود من أن كلا من الآليات البسيطة « ٢ » والوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الإلهي والآنية الأشدية الواجبية وإن كانت ضرورية الوجود لأن وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الأزلية الإلهية لأن ضرورتها ما دام الجعل والإفاضة لا في أنفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الإلهي وقد ثبت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة الأزلية والضرورة الذاتية التي لا تدوم إلا ما دامَت الذات موجودة.

و أما ما ذكره بعض الأمجد دام مجده وبقاؤه في دفع هذا الإعضال من أن صدور شيء عن الغير أو حصوله عنه أو وجوده له غير تقرر وجوده في نفسه لأن الأول مضاف معقول بالقياس إلى غيره ولا يمكن لنا تعقله مع

ذهولنا عـن ذلـك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٢٩

بخلاف الثاني فإنّ إيمان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب «١» صدورّه عن الحق. فيردّ عليه أنّ التحقيق كما ذهب إليه كثير من الأفاضل

البارعين أن وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية أصلا فإذا كانت الضرورة ثابتة له بأحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار الآخر إذ لا فرق بينهما إلا بحسب العنوان دون المصداق وأما ما ذكره من الفرق بأن أحدهما معقول بالقياس إلى الغير دون الآخر فغير مسلم فيما هو المفعول - والصادر بالذات أعني الوجود لأن هويته هوية تعلقية لا كالماهية كما مر تحقيقه وأما الإشكال بأن الذي يكون ذاته معقولة بالقياس إلى الغير فهو من جنس المضاف - فيلزم أن يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله أنه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الإلهية بصحة الصدور أراد أن يذب عنه ويتقصى عن لزوم جهة إمكانية في الذات الأحدية الوجوبية - فقال إن قلت إذا كان صدور النظام الأكمل واجبا بالنظر إلى ذاته بحسب علمه وإراداته وعلمه وإرادته كسائر صفاته الكمالية راجعة إلى حيثية ذاته الحق الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن أن يتكثّر بحيثية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٠

و حيثية واعتبار واعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه «١» وإرادته في الوجوب الذاتي فكيف يصح الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر إلى نفس ذات القادر قلت وليكن من المعلوم عندك أن صحة الصدور واللاصدور - المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس إلى ذات القادر أعم من أن يكون بحسب الجهة الإمكانية في ذات القادر كما في قدرة الإنسان مثلا على مقدراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس إلى كمالاته أو يكون بحسب طباع الإمكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق الأول على جميع المقدورات - وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الإمكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بإمكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله القدير بالذات وإن

كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وإرادته في مرتبة ذاته وهذا أتم أنحاء القدرة ومراتبها انتهى ما أفاده تلخيصا.

أقول قد علمت ما فيه فإن الإمكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فإن معلول العلة غير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم إمكانه في نفسه كون فاعله مختارا وإلا لكان جميع العلل والأسباب للأشياء- مختارات في أفاعيلها ثم أقول غاية ما يمكن أن يقول من فسر قدرته سبحانه بصحة الصدور واللاصدور في دفع ذلك الإعضال وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والإرادة أن نسبة القدرة إلى الإرادة نسبة الضعف إلى الشدة ونسبة النقص إلى الكمال وقد يندرج وينطوي الأول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار أحدهما مع الآخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء كما أن الوجود الشديد إذا قيس إلى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل ولو بحسب تعمل الوهم أو بحسب كثرة الآثار المرتبة على الأول دون الثاني أن الأول كأنه أضعاف الثاني أو كأنه هو وما زاد عليه وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته هذا غاية ما يمكن أن يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعبرف جلال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣١
أحدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا إمكان وكمال بلا نقص.

قال العلامة الطوسي ره في شرح رسالة العلم مسألة إن تكثر العلم والقدرة أنما حصل في الموجودات الممكنة فقااست العقول مبدأها الأول عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيه أن يقال سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ثم قال بيانا لمذهب الحكماء في إرادة الله سبحانه أنها العلم بنظام الكل على الوجه الأتم وإذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الأكمل كانت القدرة والعلم والإرادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة- ثم قال في موضع آخر منه في بيان الجبر

والاختيار أنه لا شك عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر إلى الأسباب الأول ويعلم أنه ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومراده والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين «١» وأما في حق الله فإن أثبت له إرادة وقدر متباينتين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٢

لزم ما يلزم هاهنا «١» من غير إمكان نقص لكن صدور أفعاله ليس موقوفا على كثرة- إنما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا إيجاب انتهى كلامه يعني بالإيجاب الموجبية بفتح الجيم يعني به الجبر فعلم مما ذكره أن قدرته كعلمه وإرادته في أن بحسبها يجب صدور النظام الأتم لا أن بها يمكن ويصح صدوره لأن الإمكانيات من لوازم الماهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها.

فإذن قد تلخص وتمحض بما ذكره أنه إذا كان مبدأ التأثير في شيء علم الفاعل وإرادته سواء كان العلم والإرادة أمرا واحدا أو أمورا متعددة وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري أو غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بإرادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العلمي ولا الخاصي- أنه فاعل غير مختار وإن فعله صدر عنه بالجبر مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة والعلم وإذا قد ثبت وتقرر أن قيوم الكل وإله العالم إنما يفعل النظام الأتم والخير الأفضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو أشرف أنحاء العلوم بكل معقول أو محسوس فإذن هو فاعل بالعلم والإرادة على أكمل الوجوه وأتمها على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالإرادة لا ينافي الإرادة بل يؤكد لها لأن أتم الأسباب ما يجب به المسبب فأنتم الإرادات ما يجب به المراد فذاته بذاته فياض الخير

وفعال النظام الأتم على الإطلاق ولما كانت ذاته البسيطة علما بكيفية النظام الأتم- لما علمت في مباحث العلم الإلهي أن ذاته بذاته كل الأشياء الموجودة على الوجه الأشرف الأقدس لأنها موجودة بوجود إلهي واجبي ومتصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبيه فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على أن يتبعه كاتباع الضوء للمضي والإسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل حسب ما حققه صاحب الشفا من أنه عالم «٢» بكيفية نظام الخير في الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٣

و إنه واجب الفيضان «١» عنه وعالم بأن هذه العالمية «٢» يوجب أن يفيض عنها الوجود على الترتيب «٣» الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل إنه مناسب له «٤» وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم جوده التام الذي هو نفس ذاته فإذن مجعولاته مرادة له ونظامه الصادر عنه مرضي لذاته- لا على سبيل أن يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل أن نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره إياها. فإذن قد انصرح واتضح أن كونه عالما ومريدا أمر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فإذن إرادته بعينها هي علمه بالنظام الأتم وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا أمر آخر من العالم الإمكانى وقد مر في مباحث العلة الغائية أن العالي لا يفعل شيئا لأجل السافل ولا غرض للقوى العالية في ما دونها- حتى يفعل لأجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لأجل البدن- بل لغرض آخر فوق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب إلى المبدأ الفعال وكذا القوة الغذائية لا تورد الغذاء وتهضمها وتلصقها وتشبهها بالمغتذى لأجل صلاح حال الغذاء أو نفع المغتذى بل لأجل المحافظة على كمالها والاقتداء بما فوقها «٥» وكذا النار لا تحرق الحطب لأجل تحصيل الرماد أو الفحم أو الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٤

ما يجري مجراه بل لإدامة ذاتها ومحافظة صورتها فإذا كان فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية أو سافلة يمتنع إن يكون لها غرض أو باعث أو داع فيما دونها فكيف الأمر في القوة القاهرة الإلهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه تعالى شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا يخلو عن شوائب النقصانات إلا أن كلا منها ينجر نقصه بما فوقه إما بحسب الفطرة الأولى كالعقول القادسة أو بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها

الفصل (٧) في تفسير الإرادة والكراهة

و قد أشرنا في مواضع من كتابنا أنه قد يكون لماهية واحدة أنحاء من الكون «١» وأطوار من الحصول وأنه قد يكون الأمور المتغايرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للماهية الإنسانية من أجناسها القريبة والبعيدة وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في شخص واحد منها كزيد مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتذوتت ذاتا واحدة مشارا إليها بهذا وأنت ونظائرها بل كل هذه المعاني مجتمعة في نفسه البسيطة التي هي ذاته وهي مبدأ الجميع وصورة الكل وهي بحذاء الفصل الأخير لماهيته المحصلة لتلك المعاني تقوما وتجرها «٢» المفيدة لمــــا بإزائها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٥

من القوى والآلات وجودا وفعلية ولموادها استكمالا وتماما ولآثارها تعينا وتحصلا- وأيضا قد يكون أمور مختلفة المعاني والمفهومات موجودات بوجودات متباينة حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة من النشآت ثم تلك الأمور بأعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم آخر ونشأة أخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف فاضل من غير تضاد بينها ولا تزام ولا مباينة في تحصلها كما أشرنا إليه في إثبات الوجود الذهني وفي مواضع أخرى من هذا الكتاب إذا تقرر هذا فنقول إنه لما كان البارئ جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا- وله صفات كمالية

مباينة لصفات جميع ما سواه كما أن وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لأن وجوده واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب به لا بذاته - وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فاقرة إليه مستفيدة منه بل متقومة به متعلقة الذات بذاته فإن لا يماثله ولا يشابهه شيء من الأشياء لا في ذاته ولا في صفاته أي لا في وجوده ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فإن الوجود مشترك معنوي بينها وبينه وكذا العلم والقدرة وغيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما أن أصل الوجود حقيقة واحدة كما تحقق في أوائل هذا الكتاب وهي في الواجب واجب بالذات وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض فكذا قياس سائر الصفات الكمالية للموجود المطلق فإن العلم حقيقة واحدة وهي في الواجب واجب وفي الممكن ممكن على وزن حقيقة الوجود لأن مرجع العلم والإرادة وغيرهما إلى الوجود كما أشرنا إليه إلا أن عقول الجماهير من الأذكىاء - فضلا عن غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سرية العلم والقوة والإرادة فجميع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٣٦

الموجودات حتى الأحجار والجمادات كسرية الوجود فيها ولكننا بفضل الله والنور الذي أنزل إلينا من رحمته نهتدي إلى مشاهدة العلم والإرادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسب ووزانه وقدره. وإذا تمهت هذه الأصول والمقدمات فنقول الإرادة والكراهة في الحيوان وفيما بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية وهي من الأمور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والألم بحيث يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيتها الكلية «١» وذلك كالعلم فإن العلم بإنية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند النفس ويعسر العلم بماهيته الكلية لأنه كالوجود لا ماهية له «٢» بل هو عين الوجود هوية وغيره عنوانا ومفهوما

والوجود كما مر لا ماهية له ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها ولاقتزان إدراك «٣» جزئيات كل منها بإدراك جزئيات أموراً آخر من الكيفيات النفسانية بحيث يشتبه أحد الإدراكين بالآخر فيعسر على

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٣٧
النفس تجريد إدراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانية كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها ليتمكن أن يؤخذ عنها ما لها في حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحد إن كان لها حدا ولوازمها المساوية لها إن لم يكن لها حد ولأجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الإرادة والكرهية. فالأشاعرة فسروا الإرادة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين

و هي مغايرة للعلم والقدرة لأن خاصية القدرة صفة الإيجاد واللايجاد وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات وإلى طرفي الفعل والترك على السواء ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع «١» فلو كان الوقوع تبعاً للعلم لزم الدور وظاهر أنها مغايرة للحياة والكلام والسمع والبصر أقول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع لأنهم إن أرادوا به العموم والكلية «٢» فهو ممنوع فإن من المعلوم ما يتبعه الوقوع كما مر. و ذهب أكثر المعتزلة إلى أن كلا منهما من جنس الإدراك ففسروا الإرادة باعتقاد النفع «٣» والكرهية باعتقاد الضرر لأن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك بالسوية فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثراً مختاراً وأورد عليه أنا كثيراً ما نعتقد النفع في كثير من الأفعال ولا نفعلها ولا نريدها ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض آخر منهم إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس إلى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء أن كثيراً ما يوجد هذا الميل والشوق بدون

الإرادة كما في المحرمات وقيل هي شوق متأكد إلى حصول المراد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٨

و فيه أنه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما في الأفعال العادية
من تحريك الأعضاء وفرقة الأصابع «١» وكثير من الأفعال العبيثة
والجذافية وكما في تناول الأدوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتأكد ولا
يوجد الفعل لعدم الإرادة كما في المحرمات والمشتبهات للرجل المتقي الكثير
الشهوة ولأجل ذلك قيل إنها مغايرة للشوق فإن الإرادة هي الإجماع وتصميم
العزم وهو ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بإرادة
المعاصي لا باشتهاؤها ويرد على قوله وهو ميل اختياري إنه لو كان القصد
والإرادة من الأفعال الاختيارية لاحتاج إلى قصد وإرادة أخرى ولزم التسلسل
وأجيب بأنه أنما يلزم التسلسل لو أريد أن الإرادة فعل اختياري دائما وليس
كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار - وسيأتي تحقيق هذا المقام
قال بعض أهل التحصيل
إن الإرادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بإرادة سابقة منه كالمتردد في طلب
أصلح الوجوه فإنه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحد واحد منها
بفكره الذي هو باختياره لينكشف له الصلاح والفساد فيها - فيحصل له الإرادة
بما يراه أصلح وهي مكتسبة له أما أسباب كسبها فهي القدرة على الفكر
وإرادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل أيضا بقدرته وإرادته لكنها لا تتسلسل -
بل تقف عند أسباب لا تحصل بقدرته وإرادته انتهى.
و يرد عليه أنه كما أن الإرادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل
بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع والشهوة في أمر معين ويكرر
عرضها على النفس حتى يشتاق إليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل
الفرق بين الإرادة والشوق ولم يحصل بما ذكره.
و قال بعض الأذكياء في بيان الفرق بينهما

لعمل الإرادة فينا كـيفيـة نفسـانية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٩

موجبة للفعل مغايرة للشوق الذي هو توقان النفس إلى حصول المطلوب أما أولا فلأن الشوق إلى الفعل لا يوجد الفعل البتة وإن بلغ الشوق إلى كماله كما في الزاهد- المجتنب عن الشهوات المحرمة إذا غلبه الشوق إلى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف وأما ثانيا فلأن الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس إلى الحركة إلى جهتين مختلفتين إحداهما للقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه- ولا يتعلق الإرادة بضدين حتى قيل إن إرادة أحد الضدين عين كراهة الضد الآخر وأما ثالثا فلأننا نحكم بثبوت الإرادة بديهية في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما إذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فإننا نعلم ضرورة أنه مريد له ولا نعلم ضرورة أن له شوقا إليه «١» وإن أثبتنا له شوقا فإنما يكون بالتأمل والفكر فهما متغايران انتهـى مـى ذكـره.

أقول لعلك لو أخذت الفطنة بيدك وأحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الأذكياء الأعلام من وجوه الخلل والخبط ومبناها في الأكثر على أنهم زعموا أن الإرادة في كل ذي إرادة بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود أيضا هكذا وليس الأمر كما زعموه بل الإرادة في الأشياء تابعة لوجودها وكما أن حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والإمكان والغنى والحاجة والبساطة والتركيب- والصفة والكدورة والتجرد والتجرم والخلوص عن شوائب الأعدام والجهالات والامتزاج بها ويكون بعضها خيرا محضا «٢» لا يتصور فيـه شـرية أصـلا وبعضـها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٠

ملزومة للشرور الكامنة في خيриاتها وهي بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لا في أصل الواقع وبعضها مستلزمة للشرور الثابتة لها في متن الواقع وحق الأعيان كالإمكانات والاستعدادات المنفكة في الأعيان

الخارجة عن الفعليات والتحصلات- على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الأعدام للملكات والقوى للفعليات إلى أن يهوي الشيء في النزول إلى حاشية الوجود والسقوط إلى هاوية الكثرة والشرية- حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل والتحصيل والتعین تعین الإبهام على أن مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع- فكذا حكم الإرادة والمحبة فإنها رفيق الوجود والوجود في كل شيء محبوب لذية والزيادة عليه أيضا لذية ومطلوبة فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته- ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض وأما الناقص بوجه فهو أيضا محبوب لذاته لاشتغالها على ضرب من الوجود ومريد لما يكمل ذاته بالذات وأما لما يتبع ذاته فحالها كما مر من أنه مريد له بالعرض فنبت أن هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق- أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره أو لخباء معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك كما أن الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم والإدراك «١» ولكن لا تسمى بالعلم إلا صورة مجردة عن مازجة الأعدام- والظلمات المقتضية للجهالات الغفلات إذا تقرر هذا فنقول الإرادة والمحبة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٤١

معنى واحد كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره ربما تكون صفة زائدة عليه وتكون غير القدرة وغير الداعي كما في الإنسان- فإنها كثيرا ما تتفك عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما وتركه وهي أيضا غير الداعي الذي يدعوه إلى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة مثلا أو على تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه الثلاثة أعني القدرة والإرادة والداعي متعددة في الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله متحدة في حق الباري سبحانه- وكلها فيه عين الذات الأحدية

وفي الإنسان صفات زائدة عليه وإنما خصصنا تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس إلى بعض أفعاله لأنها قد تكون بالقياس إلى ضرب من أفعاله الباطنية شيئاً واحداً كالتدابير الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد «١» وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتأمل في حكمة الله في هذا العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام الشريف الذي روعي فيه وأودع فـهـي قـواه.

ثـم نرجـع ونقـول

إن الإنسان لكونه مخلوقاً على صورة الرحمن لا يصدر عنه فعل خارجي أو حركة خارجية بالقصد إلا وينشأ مبدؤه من ذاته ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر أفعالها وآلة تحريكاتها وتلك القوى ومواضعها - من الأرواح البخارية والأعضاء بمنزلة عالمي الملك والملكوت في الإنسان الكبير - وهذا الملكوت كنظيره في أن بعضه أعلى كالعلم والعمل «٢» والهـم والمتخيلة «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٢

و بعضها أسفل كالخيال والحس المشترك وقوتي الشهوة الغضب وما يتلوهما من القوى- المحركة المباشرة للتحريك المميلة للأعضاء وكذا هذا الملك كمنظيره في أن بعضه أحكم وألطف كالأرواح الدخانية «١» على طبقاتها في الشفيف والنورانية بمنزلة الأفلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور النورية الكوكبية كما أن هذه الأرواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وأن بعضه بخلاف ذلك كالأعضاء المفردة والمركبة التي هي بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض أن الإنسان إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركة منه- فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من إرادة وعزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل في أعضائه إلى تحصيله فبالحقيقة هذه الأمور الأربعة- أعنى العلم والإرادة والشوق والميل

معنى واحد يوجد في عوالم أربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة تتناسب ذلك الموطن فالمحبة إذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الإلهي وإذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق وإذا وجدت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٣

في عالم الطبيعة كانت عين الميل فإذا تبين وتحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه أو وجوه فمن فسر الإرادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر وبوجه دون وجه ومن فسرهما كالأشاعة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين - وهي غير العلم والقدرة صح ما ذكره من جهة دون أخرى وفي موضوع دون آخر - ومن قال إنها شوق متأكد إلى حصول المراد صح إن لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا في مرتبة دون أخرى وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الإنسان لا ينافي اتحادها في حق الله وكون القدرة في حقنا عين القوة الإمكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والإيجاب فالقدرة هاهنا إمكان وفي الباري وجوب بالذات لأنها عين العلم بالنظام الأتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم يا حبيبي واتبع الحق - ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق الفصل (٨) في دفع ما أورد على اتحاد هذه الأمور في حقه تعالى وفي كون الإرادة القديمة سببا لإيجاد الحوادث فمن الشكوك الموردة أن إرادة الله تعالى لا يصح أن تكون عين علمه لأنه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء إذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والآثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك إرادته فعلمه غير إرادته وعلمه عين ذاته - فإرادته صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشائخنا الإمامية رضي الله عنهم على إثبات أن

الإرادة زائـدة علـى ذاتـه تـعـالـى. و الجواب « ١ » أن فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٤

فليس في العالم الإمكانى شىء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا أمر غير مرضي به فذاته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود فهو أيضا إرادة ورضاء لكل خير إلا أن أصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مراده له تعالى مرضي بها له- فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية إلا بحسب إمكاناتها الاعتبارية- المختفية تحت سطوع النور الإلهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب مقهور وهذا القسم أيضا مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير لأن في تركه شرا كثيرا والحكيم لا يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل وأما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافى للخير فلا حصول لأحد من هذه الثلاثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم يأذن له في قول كن للدخول في حريم الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة أيضا أنما يريد بها هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الطفيفة النادرة داخلة في قضاء الله بالعرض « ١ » وهي مرضي بها كذلك.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٥

فقوله تعالى ولا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وما يجري مجراه من الآيات معناه أن الكفر وغيره من القبائح غير مرضي بها له في أنفسها « ١ » وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية والاستمرار أو نقول من سبيل آخر إن وزان الإرادة بالقياس إلى العلم وزان السمع والبصر بالقياس إليه وكوزان الكلام بالنسبة إلى القدرة- فالعلم المتعلق بالخيرات إرادة كما أن المتعلق منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما أن القدرة المتعلقة

و منها أن الله تعالى أوجد ما أوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٦
مغادرة لتبتك الصفتين.

و أما ما قيل في دفع الوجه الأول لعل شأن الإرادة تخصيص كل حادث-

بالوقت الذي حدث فيه وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغني عن مرجح آخر فهو مردود بأن مثل هذا يجري في القدرة أيضا وأيضا إذا وجب له أن يريد في هذا الوقت إيجاد الممكن وامتنع له التغير في الإرادة كان موجبا لا مختارا وأيضا إذا كان لهذا الوقت خاصية هي أن إرادة الله لا تصلح إلا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة وليجز أن يكون هذا الوقت مؤثرا في تخصيص الحوادث.

لا يقال إن الأوقات لما تساوت «٢» في الحقيقة لتشابهها في أجزائها لم يترجح بعضها لصلاحية التخصيص للإيجاد على بعض إلا لتضمنه حكمة ومصالحة مختصة والفعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٤٧

الذي يتبع الحكمة والمصلحة أنما يكون بالإرادة لأنا نقول الكلام عائد في كون بعض أجزاء الزمان متضمنا لحكمة الإيجاد دون غيره مع تساويها في الحقيقة وأيضا حكمة الله لا تتبع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه بل تخصيصه بأمر وكذا تخصيص سائر الأشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وإرادته التي هي عين علمه ولا استبعاد في كون العلم نفسه سببا لصدور الأشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق العرض إذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا إصابة العين التي علم تأثيرها بأخبار الوحي والسنة من قوله تعالى وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ

و من قولــــــــــــــــــــه ص:
العين تدخل الرجل القبر والجمال القمر
و إذا جاز أن يكون العلم الضعيف البشري مؤثرا في وجود المعلوم فالأولى
أن يجوز ذلك في العلم الأزلي الذي لمنشىء العالم من العدم الصرف.

قال بعض المتأخرين كما أن العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدأ لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا وتفصيل الصور الجزئية في خيالنا فإن الملكة الحاصلة في أنفسنا من مزولة العلوم وتكرر المسائل يصير سببا لحضور تلك المسائل - ووجودها بالتفصيل في نفوسنا وأذهاننا وإنما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس إليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانعدمت كما حقق في موضعه - فذلك العلم البسيط الأزلي الذي للباري تعالى بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة في الخارج حاضرة عنده غير غائبة فإن وجودها عنه في الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري تعالى متحققة بالروابط العلمية التي لها معه بحيث لو انقطعت هذه الروابط ولو طرفة عين لم يبق للمكنات عين ولا أثر وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للأشياء إليه تعالى هي بعينها الروابط العلمية إليه والعلم فيه سبحانه عين الإرادة - فتلك الأشياء كما أنها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٤٨ تعالى وكذلك إرادات ومرادات حاصلة من الوجود الواجبي والعلم الأزلي والإرادة السرمدية على ترتيب ونظام به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الأعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فإن الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة ومع ذلك تنشأ منها وتحصل عن تكررها فتأمل فيه وتدبر.

و منها أن الباري لو كان مريدا لخلق العالم

فإما أن يريد خلقه في جميع الأوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث وأهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه على أنه لو كان قديما امتنع القصد إلى إيجاده لأن قصد إيجاد الموجود ممتنع وإما أن يريد تخصص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الأزل وإلا عاد إلى

القسم الأول فهو حادث بعد أن لم يكن بإرادته فإما أنه أراد خلقه أزلا وأبدا «١» فيلزم قدمه أو في وقت معين وننقل الكلام إليه - فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل. و الجواب أنه تعالى أراد بإرادته القديمة إيجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا أنه أراد إيجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجمله أنه أراد بالإرادة القديمة إيجاد كل العالم وأجزائه وجزئيات أجزائه «٢» في أماكنها وأوقاتها المخصوصة وأراد إيجاد الأوقات بهوياتها المخصوصة لا في أوقات أخرى وكذا أراد إيجاد الأماكن بهوياتها المخصوصة لا في أماكن أخرى وذلك لأن تخصيص الحادث بوقت خاص يفترق إلى ذلك الوقت ولا يفترق ذلك الوقت في تخصصه إلى شيء آخر غير الإرادة القديمة لأن التخصص الحدوثي فيه عين ذاته وهويته والذاتي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٦، ص: ٣٤٩ للشيء غير معلل بأمر ولا يفترق إلا إلى الجاعل له جعلًا بسيطًا وهكذا حكم الأمكنة في تخصصاتها المكانية وأما قوله لو كان قديما امتنع القصد إلى إيجاده ففيه ما لا يخفى من المنع إلا أن يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الإرادة القديمة عند أهل التحقيق. و منها أنه تعالى لو كان مريدا لإيجاد العالم في وقت فأما بإرادة قديمة أو حادثه

فعلى الأول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده إلى إرادة قديمة ممتعة الزوال فيكون الباري موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وأيضا بعد وجود العالم إما أن يبقى الإرادة متعلقة بإيجاده أو لا وعلى الأول يلزم القصد إلى إيجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل أو الدور. و يجاب عنه بأن إرادته قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الإيجاب إذ الموجب ما لا يكون لإرادته مدخل في الفعل على ما مر غير مرة والحاصل

أن الموجب «١» المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل ولذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكد ونقول أيضا إن بقاء إرادة وجود العالم ليس بأن يريد الله تعالى إخراجهم من عدم مرة أخرى حتى يلزم إيجاد الموجود وإرادة المراد بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقائه إلى الموجد الحافظ فالممكن لما كان الإمكان والافتقار لازمين لذاته أبدا فهو في كل آن يفتقر إلى موجد قديم بل إلى محدث في كل آن على ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٥٠. الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على أن المحدث المقيم للعالم هو الباري القديم القديم العليم جـ لـ ذكـره. و منها أن لقائل أن يرجع ويقول إن إرادته بإحداث حادث إما أزلية أو حادثة

و على الأول فإما أن يبقى تلك الإرادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها أو لا- ومع البقاء فإما أن يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن إرادته وأن لا يكون انعدام ذلك الحادث بإرادته وإما أن يتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول إذ لا يعقل تعلق الإرادة في الحال بوجود المراد أمس ومع زوالها يلزم زوال القديم وهو محال على أن إرادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الإرادة إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل وأيضا يلزم كونه محلا للحوادث وموردا لتعاقب الصفات وأن يستحيل من صفة إلى صفة وما هذا شأنه فهو مادة جسمانية- فيكون إله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للإرادات المتعاقبة علوا كبيرا. فنقول إن هذه الشبهة ونظائرها إنما نشأت من قياس إرادته إلى إرادتنا- وتوهم كونها عزما وإجماعا على الإيجاد ومن توهم أن الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته وعلمه وإراداته وليس الأمر كذلك فإنه سبحانه لما علم ألا سلسلة الوجود وجملة النظام الأتم وروابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها ومن مقدمها إلى ساققتها

وعلم أن وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي أن يصدر عنه ويقع في الكون بعثة هذا العلم القديم- الذي هو عين ذاته المريدة إلى إيجاد كل ما وجد وإبداع كل ما أبدع وإفاضة نور الوجود على أعيانها وإخراجها جملة من حد العدم ومكمن الاختفاء إلى حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الإرادة شيء واحد سرمدى ثابت الوجود والوجوب له أزلا وأبداً من غير تغير وتعاقب لا في ذات العلم والإرادة ولا في تعلقهما كما توهمه المتكلمون لأنهما عين ذاته ومبدأ الصفة الإضافية إذا ثبتت كانت الإضافات والتعلقات أيضاً ثابتة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٥١
و منها أن إرادته مما يجب به الفعل

إذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم إنه بعد تعلق الإرادة لا يبقى في صرافة الإمكان لامتناع تخلف المراد عن إرادته وإرادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر إلى ذاته يجب أن يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم إليه نسبة الحرارة إلى النار ونسبة الضوء إلى الشمس على ما يرى ظاهراً بل كنسبة الزوجية إلى الأربعة وإذا كان كذلك كان الباري موجبا لا مختاراً إذ لا معنى للموجب إلا ما يجب الفعل والإيجاد نظراً إلى ذاته ويكون القول بكونه مريداً مجرد تسمية وإطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسـمى به.

و يدفع بما قد تكررت الإشارة إليه من أن ذاته تعالى عين الإرادة والرضا «١» فبالحقيقة يكون الإرادة مبدأ صدور الفعل وهذا أجل ضروب كون العقل حاصلًا بالإرادة ومن أنه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن أن ذاته وإن كان أمراً بسيطاً هو عين إرادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله بحسب معاني صفاته وأسمائه نسب وإضافات مع أعيان الماهيات الثابتة في الأزل في حد علمه الإجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه أما البساطة والإجمال فبالنظر إلى هويته

الوجودية التي لا تركيب فيها أصلا بوجه من الوجوه- لا عقلا وذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا وخارجا بحسب التعدد الخارجي- فالأول كالمركب العقلي من الجنس والفصل أو الماهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة أو ما يجري مجراها وبالنظر إلى معاني صفاته ومفهومات أسمائه كان العالم الربوبي والصقع الإلهي كثيرا جدا بحيث لا تتلئم بتلك الكثرة أحدية الحق وبساطته وهذا أمر عجيب جدا إلا أنا أوضحنا سبيله من الأصول التي قررنا بنيانها وأحكمنا برهانها فنقول إذا أخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط- والمخصصات التي يعبر عنها بالخرائن كما في قوله **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٢
وَمَا تُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وجب لها الإيجاد وكان مريدا لواحدة واحدة من حقائق الممكنات ولواحد واحد من أعدادها وأشخاصها الزمانية والمكانية- كل في وقته ومكانه وإذا أخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة- التي قد يعبر عنها بالإرادات «١» أو التعلقات أو التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق «٢» ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه فلم يلزم كونه موجبا إلا مع اعتبار تلك الروابط فصدق أن ذاته يفعل الأشياء بالإرادات المنضمة إليه فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل إرادة خاصة- ممكن معين ومخلوق خاص.

و منها أنه قد وقع في بعض أحاديث أئمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطأ والنقص سلام الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم أساطين الرواية والحديث كالشيخ الأجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي والصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد وعيون الرضا ضاعف الله قدرهما من حدوث الإرادة والمشية وأنهما من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي كون الإرادة منه تعالى عين ذاته

وأجاب عنه شيخنا وأستاذنا سيد أعظم الممجدين دام ظلّه العالي إن الإرادة قد يطلق «٣» ويراد به الأمر المصدري الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٣ النسبي «١» أعني الإحداث والإيجاد وقد يراد به الحاصل أعني الفعل الحادث المتجدد- وكما أن لعلمه بالأشياء مراتب وأخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة إليه علوم له بوجه ومعلومات له باعتبار فمعلوماتها له عين ذواتها لا عالميته إياها عين ذواتها وإنما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته وهو قديم وبمعنى المعلوماتية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٤ عين هذه الممكنات وهو حادث فكذلك لإرادته سبحانه مراتب وأخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل وإنما هي عين الإرادة بمعنى مراديتها له لا بمعنى مريدته إياها وما به فعالية الإرادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحق وهذا أقوى في الاختيار مما يكون انبعاث الإرادة والرضا بالفعل عن أمر زائد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما أفاده دام علوه ومجده.

و أقول وهاهنا سر عظيم من الأسرار الإلهية نشير إليه إشارة ما وهو أنه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأن وجود هذه الأشياء الخارجية من مراتب علمه وإرادته- بمعنى عالميته ومريدته لا بمعنى معلوماته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقف بالأصول السالفة ذكره الفصل (٩) في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين إرادة الله سبحانه وبين إرادتنا من طريق الرواية والنقل

و قد مضى أن شاكلتنا فيما أردنا فعله أو هممنا نحو تحصيله أنا نتصوره أولاً ونصدق بفائدته العائدة إلينا تصديقاً ظنياً أو جهلياً خيالياً أو علمياً بأن فيه منفعة ما أو خيراً ما من الخيرات الحقيقية أو الظنية عينا كان أو صيتاً أو

ثناء ومحمدة عائدة إلى جوهر ذاتنا أو إلى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق إليه فإذا قوي الشوق النفساني واشتد اهتزت القوة الإرادية وحصلت الإرادة المسماة بالإجماع وهذه الإرادة في الإنسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية- التي تنتشعب إلى الشهوة والغضب وهي العقل العملي « ١ » وفي غيره اشتداد حال تلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٥

القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل وبالجمله فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التي في العضلات فتحركها بسطا أو قبضا ويتحرك بحركتها الأعصاب والأعضاء فيحصل المراد فهذه المبادي فينا متعددة في أفعالنا الخارجية فأما القيوم جل ذكره فذاته أجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته لأنه نهاية المآرب والمطالب وليس له شوق « ١ » حاشاه عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد إلى تحصيل شيء عادم له كما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته لذاته ويلزم من هذا الابتهاج وبترشح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل- والإبداع والإفاضة لا على شاكله الانفعال والاتصاف والاستحصال- والآيات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتأملين في معانيها مثل قوله تعالى واللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ فهو الغني من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر إليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وأفعالها فلو كان له في فعله وجوده قصد زائد- أو غرض أو شوق أو طلب طاعة أو ثناء أو مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله تعالى وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ وقوله أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ وأشبه ذلك من الآيات الكثيرة جدا فهذه الآيات تدل على أنه غاية كل شيء فليس في فعله غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له إرادة زائدة أو داع ومرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته المقدسة غاية الموجودات ومصير كل الأشياء فعلم من هذه الآيات ونظائرها أن إرادته للأشياء عين علمه بها

حال إلى حال- لأن المخلوق أجوف معتمل «١» «٢» مركب للأشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد وأحدي الذات وأحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٧
غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال إلى حال لأن ذلك من صفة
المخلوقين العاجزين المحتاجين
و روي «١» مثلاً ذلك
: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد وفيه أن الرضا
والغضب دخال تدخل عليه- وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد أحدي
الذات وأحدي المعنى
. أقول نعت المخلوق بالأجوف تشبيهه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام-
وهو في مقابلة نعت الله بالصمد «٢» وذلك لأن كل ممكن مركب من ماهية
وجود- والماهية كالعدم في أنها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد
حصلها وعينها فكأنه أحاط بها كإحاطة الكرة المجوفة بالفضاء الذي لا تعين
له إلا بالمحدد وأيضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت أن كلا منها
مستصحب للأعدام والنقائص- فلها تجاويف «٣» بحسب تلك الأعدام
والنقائص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم
والنقصان فكأنه صار أكثر جوفاً وأقل سمكا وأرق قواماً ثم إن الموجودات
الطبيعية مركبة من مادة هي ما به الشيء بالقوة وصورة هي ما به الشيء
بالفعل والصورة كأنها محيطة بالمادة لأنها تحصل المادة وتعينها لأنها مبهمة
الذات عدمية الهوية فكل شيء طبيعي مادي كأنه أجوف.
و إذا تقرر هذا فاعلم أن سبب كون الشيء «٤» بحيث يلحقه الأمور
الخارجية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٨

و يدخل عليه اللواحق العارضية هو لاشتماله على ما بالقوة والإمكان وعلى الأعدام أو القصورات فيفتقر إلى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم إلى الوجود ومن القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال ولأجل ذلك أودع الله في كل مخلوق - توجهها إلى الكمال وطلبا للتمام الذي يناسبه تقربا إلى الله إما بعشق عقلي كما للمقربين وإما بشوق نفساني كما للنفوس العالية من المشتاقين وإما بشوق حيواني شهوي كما للنفوس السافلة أو بحركة وضعية أو كمية أو كيفية أو أينية كما للطبائع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق من قصور أو فقد محوج له إلى متمم ومكمل له ومحصل لوجوده فهو أجوف بهذا المعنى فإنّ الذي لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه أصلا من جهتي نقص وتمام هو الله الواحد الأحد الصمد.

[أقوال الفلاسفة في ذلك]

و اعلم أن الأحاديث المنقول من أئمتنا المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدي ذكرها جميعا إلى الإطناب ولتيسر الرجوع إلى كتب الحديث لمن أراد الوقوف عليها وأما المنقول من غيرهم من أهل العلم والتوحيد فلقـد قال الشيخ أبو علي في تعليقاته على الشفا

في بيان إرادته تعالى أن هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولأنه يعشق ذاته فهذه الأشياء كلها مراده لأجل ذاته فكونها مراده له ليس لأجل غرض وراء ذاته بل لأجل ذاته لأنها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات مراده لأنها هي بل لأجل ذاته ولأنها مقتضى ذاته «١» مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لأجل ذلك الشيء ونحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذة لا لأجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الأفعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها لأنها

صادرة من ذاتها والإرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته- ثم قال وقد بينا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح أن يكون فعله لغرض فلا يصح أن يعلم أن شيئاً هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فإذن إرادته من جهة العلم أن يعلم- أن ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب أن يكون على الوجه

الفلان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٥٩

حتى يكون وجودا فاضلا وكون ذلك الشيء خيرا لا من كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادة أخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الأشياء الممكنة- على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجمله فلوازم ذاته أعني المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فإذن لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكل ما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده لأنه مناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فإذن الأشياء كلها مراده لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لأن الغرض في رضاه بصدور تلك الأشياء أنه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الأشياء لأجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا أنك إذا أحببت شيئاً لأجل إنسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الإرادة فينا أنا نريد شيئاً ونشتاقه لأننا محتاجون إليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشترق إليه لأنه غني عنه فالغرض لا يكون إلا مع الشوق فإنه يقال لم طلب هذا فيقال لأنه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض

في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله إذ تحصيل الشيء غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض أيضا والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون نفعاً تابعا للفعل مثلاً كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية وكذلك البناء قد يكون غرضاً وقد يكون الاستئمان به غرضاً ولو أن إنساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الأمور التي بعده

على مثاله - حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود « ١ » بذاته
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٠
الذي هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية والغرض - وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت نبنيه ثم رتبنا أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فإذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحداً ومثال هذه الإرادة « ١ » فينا إذا أنا تصورنا شيئاً وعرفنا أنه نافع أو صواب حرك هذا الاعتقاد والتصور الشهوانية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية إرادة أخرى إلا نفس هذا الاعتقاد فكذلك إرادة واجب الوجود فإن نفس معقولية الأشياء له على الوجه الذي أومأنا إليه هي علة وجود الأشياء إذ ليس يحتاج إلى شوق إلى ما يفعله وطلب لحصوله ونحن إنما نحتاج إلى القوة الشوقية ونحتاج في الإرادة إلى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فإن فعل الآلات يتبع شوقاً يتقدمه وهناك ليس يحتاج إلى هذا الشوق واستعمال الآلات فليس هناك إلا العلم المطلق بنظام الموجودات - وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب أن يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها فإننا لو رتبنا أمراً موجوداً لكنا نعقل أولاً النظام الأفضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام الأفضل وبمقتضاه فإذا كان النظام والكمال نفس

الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك

وهـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٦١

نفس الإرادة والإرادة نفس العلم والسبب فى ذلك أن الفاعل والغاية شي
ء واحد- والعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف يجب أن
يكون أعضاؤه وأن السماء كيف يجب أن يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون
نظام الخير فيهما موجودا من دون أن يتبع هذا العلم شوق وطلب أو غرض
آخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقة معلوم لذاته المعشوقة له فإن الغرض
وبالجملة النظر إلى أسفل أعني لو خلق الخلق طلبا لغرض أعني أن يكون
الغرض الخلق أو الكمالات الموجودة فى الخلق أعني ما يتبع الخلق «١»
طلب كمال لم يكن لو لم يخلق- وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من
جميع جهاته ثم قال فقد عرفت إرادة الواجب الوجود بذاته وأنها بعينها علمه
وهي بعينها عنايته وأن هذه الإرادة غير حادثة- وبيننا أن لنا إرادة على هذا
الوجه وقال أيضا فى تعليق آخر كما أن البارى الأول إذا تمثل تبع ذلك
التمثل الوجود كذلك إذا تمثلنا «٢» تبعه الشوق وإذا اشتقنا يتبعه لتحصيل
الشيء حركة الأعضاء واعلم أن القدرة هي أن يكون الفعل متعلقا بمشيئة من
غير أن يعتبر معها شيء آخر والقدرة فيه عندنا علمه فإنه إذا علم وتمثل
فقد وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهو القوة المحركة لا
القوة العالمة والقدرة فيه خالية عن الإمكان وهو صدور الفعل عنه بإرادة
فحسب من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزئين لا أنه «٣» أراد
ولا أنه لم يرد وليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٦٢

هو مثل القدرة فينا فإن القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه الفعل فقط فإنه إن
لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه إمكان وواجب الوجود منزّه عن ذلك وكذلك
إن لم يعتبر أن قدرته بعينها إرادته وعلمه كان فى صفاته تكثر فيجب أن

يكون مرجعها إلى العلم كما كان مرجع إرادته إلى علمه والإرادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته.

ثم قال وصدور الأشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا أنها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل أن تكون بالإمكان فهو إذا فعل فقد شاء وإذا لم يفعل فإنه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة « ١ » وقال أيضا الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الأول ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الأول والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور أن يكون التصور بالحد وفي باب التصديق أن يعلم الشيء بأسبابه إن كان له سبب وأما ما لا سبب له « ٢ » فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود « ٣ » فإنه لا حد له والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٣ يتصور بذاته إذ لا يحتاج في تصويره إلى شيء إذ هو أولي التصور ويعرف بذاته إذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو أن يكون قد أعطي الشيء جميع ما يحتاج إليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الإمكان « ١ » إن كان ذلك الإمكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وإن لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الإمكانات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فإن كان تفاوت الإمكانات في النوع كان الاختلاف في النوع وإن كان ذلك في الأشخاص فاختلف الكمال والنقصان يكون في الأشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا إمكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فإنه يكون أنقص من الأول إذ كل ما سواه فإنه ممكن في ذاته ثم الاختلاف بين التوالي في الأشخاص والأنواع يكون بحسب الاستعداد والإمكان فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية ثم السماويات من جملة الماديات

أشرف من عالم الطبيعة العنصرية ونريد بالأشرف ما هو أقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجوده.

و هذا أعني الإمكانات أسباب الشر فلهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر إذ الشر هو العدم كما أن الخير هو الوجود وحيث يكون الإمكان أكثر كان الشر أكثر انتهى كلامه. و ممن أتقن هذه المسألة من علمائنا الإمامية وحققها غاية التحقيق العلامة الطوسي فـي نقـد المحـصل حيث قال صاحب المحصل وهو أشعري المذهب مسألة لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافا للمعتزلة ولأكثر الفقهاء لنا أن كل من كان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٤ كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادراً على إيجاد ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً «١» لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوسطة لأننا نقول الذي يصلح أن يكون غرضاً ما ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور لله من غير شيء من الوسائط احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز - قلنا إن أردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وإن أردت شيئاً آخر غيره فبينه.

فقال الناقد المحقق أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل وإلا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون - الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه - ثم إن المجتهدين يفرعون على ذلك الإذن والمنع «٢» فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض أو لا يوافق وبعض القائلين بالأغراض يقولون المراد سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق - كما أن الجسم لا يمكن إيصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض

الأغراض من غير توسيط الأفعال الخاصة محال - والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور من غير واسطة فليس بحكم كلي فإن لذة أخذ أجره الكسب - من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض «٣» الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٥ مطلقاً بل يجب أن يزداد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض وأما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فإنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكيمة من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها - وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار بل يقولون إضافة الموجودات عن مبدئها - يكون على أكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصاً ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقاً إلى كماله لا باستئناف تدبير ويعنون بالغرض استئناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثاني وأما أهل السنة فيقولون إنه فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن أو قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم «١» وكثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم ولا يسأل في أفعاله بلم وكيف انتهت كـلام ناقد المحصل.

تتميم وتحصيل

النزاع بين الحكماء والأشاعرة في إثبات العلل والغايات للأشياء وعدمه فكل فعل وحركة له غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لأنهم ينكرون

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٦ العلة والمعلول وينكرون الإيجاب والاستلزام في الفاعل مطلقاً سواء كان واجب الوجود أو غيره وذلك لإثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم أبعد خلق الله عن منهج الحكمة

والمعرفة إلا أن يكون مراد شيخهم ومتقدميهم شيئاً آخر وهو نفي اللمية الزائدة على ذاته عنه في فعله المطلق - وأما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فإنما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته في فعله المطلق وإثباتها فيه فإن الحكماء ذهبوا إلى أن فعله سبحانه مطلقاً لا يكون لغرض سواه من إيصال خير بممكن أو نفع أو ثواب أو غير ذلك لكن يترتب على أفعاله هذه الغايات والأغراض والمعتزلة أثبتوا لفعله الغرض العائد إلى العباد وأما الأفعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لاحقاً زمانياً كما في الفواعل التي تحت الكون أو لاحقاً غير زمني كما في ما فوق الكون.

و اعلم أن العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها وماهيتها لفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الأول أي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي أيضاً غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهناك شيء واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهي إليها الفعل متحدتان ذاتاً متغايرتان بالاعتبار - فالخيرية والتمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة « ١ » ومن حيث ينساق إليه الفعل غاية وأفعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعة ويترتب الأغراض والغايات مترتبة متسلسلة إلى الغرض الأخير الذي هو مبدؤها جميعاً ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفقيش وقد علمت في تلك المباحث أن هذه المعاني الأربعة أعني العلة الغائية والفائدة والغاية والغرض - كلها في فعل الله سبحانه شيء واحد هو ذاته الأحدية ومرجعها إلى العناية التي هي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٧

العلم التام بوجه الخير للنظام والإرادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقاً فإن العالم الأكبر وهو الإنسان الكامل الأعظم فاعله وغايته أولاً وآخراً ومبدأ

ومصيرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فأما كل جزء من أجزاء نظام الوجود فالغرض القريب- والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شي ء غير ذاته كما أن فاعله القريب بحسب الخصوصية شي ء غير الحق الأول كما أن الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الإنساني بجميع أجزائه وطبائعه وقواه هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه وأما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل مخصوص من أفاعيل الأعضاء ففوة مخصوصة من قوى نفسه- كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها إلى ألف ألف قوة وفعل « ١ » ومرجعها وأفاعيلها كلها إلى النفس أولا وآخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين أن الفاعل المختار إذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئا زائدا على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم وإذا كان واجب الوجود- فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الأنفس ذاته لا شي ء وراءه وليس معنى هذا الكلام أن فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل إن غايته وغرضه ذاته المقدسة وإلا رجع الأمر إلى مذهب الأشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا. فقد استبان وظهر أن الحكماء إنما ينفون عن فعل الله سبحانه المطلق- غرضا وغاية أخيرة غير ذاته ويقولون ذاته غرض الأغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والأشواق لكونه علة العلل وسبب الأسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون أغراضا وغايات وكمالات مترتبة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٦٨

منتهية إليه سبحانه بخلاف الأشاعرة فإنهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة أيضا فإنهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زيغ عن الصواب- وفيما ذهب إلى الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسب ما عرفه وأفاده العارفون- وقد أقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وهاهنا يقام عليه من سبيل الآخرة والغائية لأن كمال كل

شيء هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتتمام التمام إلى آخر الكمالات الذاتية وتتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شيء هالك إلا وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى «١» وسر قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذهب إليه فرغوريوس من اتحاد العاقل بالعقل بالفعال وما روي عن خير البشر ص من قوله: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وأنه ص من جملة الأنبياء المرسلين سلام الله عليهم أجمعين الفصل (١٠) في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت أن الحكمة هي أفضل علم بالمعلومات وأحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الأشياء بعلمه وأسبابه ويفعل النظام الأتم لغاية حقيقية يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه [عمله] محكم في صنعه وفعله- فهو الحكيم المطلق وقد علمت أن هذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء وإرادة إيجادها- من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شيء ساقط وغرض غير حاصل في ذات الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٦٩

عينا- أو ذكرنا حسنا أو فرحا أو دعاء أو حصول صفة كمالية أو إزالة رذيلة
نفس _____

و بالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة أو غرض لا يحصل إلا بذلك الإعطاء
فإنه المعاملة بالحقيقة وإن كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون
معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون أن الجود
بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وأن كل ما فيه غرض أو فائدة
فهو معاملة فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك إلا
لواجب الوجود فإن لا جواد إلا واجب الوجود على أن كل جود وكرم لا
يحصى لـ إلا مـ من جهة

الفصل (١١) في شمول إرادته لجميع الأفعال
هذه المسألة أيضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى إلى
مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت فيه الآراء وتشعبت فيه المذاهب
والأهواء - وتحيرت فيه الأفهام واضطربت فيه آراء الأئمة
فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحنو حنوهم
إلى أن الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوض إليهم
الاختيار - فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم
وقالوا إنه أراد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٠

منهم الإيمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر أمور «١» الأول فائدة التكليف بالأوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح «٢» والشرور من أنواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن إرادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من إثبات الشركاء لله «٣» بالحقيقة وقد علمت أن الوجود مجعول له على الإطلاق ولا شبهة في أن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل

الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله وأيضا يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه وأن ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد- في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا. و ذهب جماعة أخرى كالأشاعرة ومن يحذو حذوهم إلى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الأمور القائمة بذاتها أو من الصفات التابعة لغيرها من أفعال العباد وإراداتها وأشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون إن إرادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس أن كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله تعالى وقدره وما روي عن النبي ص: أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود و الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧١

الإيجاد إلا الله المتعال عن الشريك في الخلق والإيجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد- لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون ولا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنسبة إليه بل يحسن صدور كلها عنه والأسباب المشاهدة كالأفلاك والكواكب وأوضاعها لصدور الحوادث الأرضية وأشخاص الإنسان والحيوان لصدور أفاعيلها وحركاتها هي مما ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر- لا بحسب حقيقة الأمر في نفسه لأنها ليست أسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الأشياء لكنه أجرى عاداته بأنه يوجد تلك الأسباب أولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق أن المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شيء إلى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بأمور متعارضة حتى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فإنها متعارضة الظواهر في هذا الباب.

و ذهب طائفة أخرى وهم الحكماء وخواص أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم «١» إلى أن الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر - فقدرتة على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الإمكانيات فبعضها صادرة عنه بلا سبب وبعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلا بعد سبق أمور هي أسباب وجوده وهو مسبب الأسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٢

و كيف يتوهم النقصان والاحتياج مع أن السبب المتوسط أيضا صادرة عنه فالله سبحانه غير محتاج في إيجاد شيء من الأشياء إلى أحد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود - على أكمل وجه في الخير والجد ولا في أن صدور الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام فالصادر عنه إما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها وإما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والإنس فيكون الخيرات داخلية في قدرة الله بالأصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلية فيها بالتبع ومن ثم قيل إن الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها «١» على قياس من لسعت الحية إصبعه - وكانت سلامته موقوفة على قطع إصبعه فإنه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعية إرادة السلامة ولولاها لم يرد القطع أصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع - ولا يرضى به إشارة إلى الفرق الدقيق وأنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الأولين وأسلم من الآفات وأصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف فإنه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الأمور أوسطها.

و ذهب طائفة أخرى «٢» وهم الراسخون في العلم

و هـ م أ هـ ل الله خاصّة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٣

إلى أن الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والأفعال وترتيبها في القرب والبعد من الحق الأول والذات الأحدية يجمعها حقيقة واحدة إلهية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه - حاشا الجنب الإلهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى أن تلك الحقيقة الإلهية «١» مع أنها في غاية البساطة والأحدية ينفذ نوره في أقطار السماوات والأرضين ولا ذرة من ذرات الأكوان الوجودية إلا ونور الأنوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه - وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما أقمنا عليه البرهان - مطابقا للكشف والوجدان فإذن كما أنه ليس في الوجود شأن إلا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صـ ادرا عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٤
بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم إلا لله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها - كما أنه مع غاية تجرده وتقده لا يخلو منه أرض ولا سماء كما في قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شئون الحق

الأول فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب - فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته « ١ » بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالأجسام والأرجاس والأنجاس تعالى عمن ذلك علواً كبيراً. فالتنزيه والتقديس يرجع إلى مقام الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس أحد غيره في الدار والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الإحدى وله عواقب الاثنية والمدائح و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٥

التقاديس وذلك لأن شأنه إفاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض - كما علمت وهو المفعول والمفاض والشرور والأعدام غير مجعولة وكذا الماهيات ما شمت رائحة الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس والوجود الفاض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لأنه طاهر الأصل وإنما اختلطت الوجودات بالأعدام والظلمات - لبعدها عن منبع الجود والنور كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والأرجاس - والمواضع الكثيفة فإنه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها - من الرائحة الكريهة وغيرها إلا بالعرض فكذلك كل وجود من حيث كونه وجودا أو أثر وجود خير وحسن ليس فيه شربة « ١ » ولا قبح ولكن الشربة والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع إلى نحو عدم والعدم غير مجعول لأحد والحمد لله العلي الكبير. فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها أشد معين على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقة لا بمعنى

الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في أفعال الفاعلين الصناعيين أنه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في أن المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول إليه لأحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الأتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين علي ع: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين إذ ليس المراد منه- أن في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا أيضا معناه أن فيه خلوا عنهما ولا أنه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى ولا أنه مضطر في صورة الاختيار كما وقع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٦
في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا أن العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه أنه مختار من حيث إنه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وأن اختياره بعينه اضطراره وقول القائل خير الأمور أوسطها يتحقق في هذا المذهب فإن التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي يقال لا حار ولا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم أن التوسط بين الأضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع لها بوجه أعلى وأبسط من غير تضاد وتزاحم بينهما- وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فإنه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الأربع على وجه أعلى وأبسط مما يوجد في هذا العالم لأن التي توجد منها أنما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الأول فمثال المذهب الأول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فأنت أيها الراغب في معرفة الأشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه إلى نيل عالم التقديس لا تكن ممن اتصف بأنوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع

بينهما كمن هو ذو الوجهين بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة أنوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الأمرين المتضادين وإنما هم من أهل الوحدة الجمعية الإلهية فإنه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء « ١ » من الذوات ولا من فعله شيء من الأفعال ولا من شأنه شيء من الشؤون ولا من إرادته ومشيته شيء من الإرادات والمشيات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٧٧

فإن التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالأبصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لأنه إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لأنه إحضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع بها فلا يمكن شيء منهما إلا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لأنها السميعة البصيرة بالحققة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية- أن النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً أو نقاشاً إلا أن الاستخدام هاهنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور زيف وقصور فإن مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرد صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناء وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتباً فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٧٨ سميعة وبصيرة مع أننا نعلم إذا راجعنا إلى وجداننا أن نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر - في كل إدراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحرك بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة إلى قوانا سيما القريبة من أفق عالم النفس وسنحقق في مستأنف الكلام من مباحث النفس إن شاء الله العظيم في إيضاح القول بأن النفس بعينها في العين قوة باصرة- وفي الأذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء فيها تبصر العين وتسمع الأذن وتبسط اليد وتمشي الرجل شبه

مما ورد في الكلام القدسي

: كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي بها يبطش [و رجله التي بها يمشي]

فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه وأعضائه لا يخلو منها عضو من الأعضاء عالياً كان أو سافلاً لطيفاً أو كثيفاً- ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت أو محركة حيوانية كانت أو طبيعية بمعنى أن لا هويته للقوى غير هوية النفس لأن وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة «١» يعرفه

الكاشفون وهو يتهاطل للهوية الإلهية فلها هوية أحدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والأعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والأعضاء في هويتها ويضمحل إنياتها في إنيته عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة الآدمية الشخصية ثم ينشأ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٧٩ النشأة الآخرة بالنفخة الثانية فإذا هم قيام ينظرون وأشرق أرض البدن الأخرى حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة وذلك لأن النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتدؤها وإليها مرجعها ومنتهها كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات كما بين منه يبتدىء وإليه يصير ألا إلى الله تصير الأمور الفصل (١٢) في حل بقية الشبه الواردة على الإرادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الإرادة الحادثة فمنها أنه يلزم قدم العالم وتخلف المـراد إذا كانت إرادة الله «١» على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون من الإسلاميين من كونها عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الأتم والجواب حسبما أشرنا إليه في مباحث حدوث الأجسام والطبائع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الإلهية و منها أنه ورد في كلامه تعالى

لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ فَلَوْ كَانَ لِشَيْءٍ مِنْ أَفْعَالِهِ عِلَّةٌ غَائِيَةٌ أَوْ دَاعٍ لَكَانَ السُّؤَالُ بَلَمَ عَنْ فَعْلِهِ جَائِزًا مَعْقُولًا فَلَمَّا ذَا وَقَعَ النَّهْيُ عَنِ السُّؤَالِ وَالْمَنْعُ عَنِ طَلَبِ اللَّمِيَّةِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْجَوَابِ أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ بِمَا وَقَعَ فِيهِمَا نَفْيُ التَّعْلِيلِ وَسَلْبُ الْغَايَةِ عَنْ فَعْلِهِ مطلقًا كما حسبته الأشاعرة ومن يقتفي أثرهم بل المراد كما مرت الإشارة والتصريح عليه نفي مطلب لم في فعله المطلق وفي أفعاله الخاصة بحسب الغاية الأخيرة- لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة

ككون الطواحن من الأسنان عريضة لغاية هي جودة المضغ وهي أيضا لغاية هي جودة الهضم الأول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم إلى غاية هي تغذية بدن الإنسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٠ المزاج الكامل وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعال وغايته الباري المتعالي وفي العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته أن يكون آلة للعلوم النظرية غير الآلية- وتلك العلوم غير الآلية إذا أخذت على الإطلاق فغايتها نفسها لأنها الغاية الأخيرة لغيرها من العلوم الآلية وإذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فإن مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة.

ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والروبنيات مطلقا- وغايتها علم التوحيد وعلم الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول إلى جوار الله والقرب منه- وغايته الفناء في التوحيد وغايته البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فإن لا لمية لشيء من أفعاله من حيث كونه فعلا له على الإطلاق ومن حيث كونه آخر الأفعال ولكن لا فاعلية المخصوصة البعيدة منه أو المتوسطة أغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها إلى من هو غرض الأغراض وغاية الأشواق والحركات بنفس ذاته الأحدية الحققة من كل جهة. و منها أنه لو كان الكل بإرادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرا

و لـذلك قـد ورد في الحديث الإلهي : من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من أرضي وسماي وليطلب ربا سواي

على أن الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق و
قد ورد وصح عن الأئمة ع: أن الرضا بالكفر كفر
و قال تعالى ولا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وأجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالإمام
الرازي بأن الكفر مقضي لا قضاء لأنه متعلق بالقضاء فلا يكون نفس القضاء
فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي «١» واستصوبه جماعة من الصوفية
كصاحب العوارف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨١

و المولى الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم
منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس
نفس القضاء وإنما هو المقضي ليس بشي ء فإن قول القائل «١» رضيت
بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله إنما يريد به رضاه بما
يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من
حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال أستاذنا السيد الأكرم
دام عمره ومجده الفرق بين القضاء والمقضي هناك لا يرجع إلى طائل - أ
ليس اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا إلى اعتبار القضاء ولا من هذه
الحيثية ليس هو اعتبارا للمقضي فإن إنما الجواب الصحيح على ما هو
تحقيقه أن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالمقضي بما هو مقضي
بالذات واجب والكفر ليس هو بمقضي بالذات - ولم يتعلق به القضاء بالذات
بل إنما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات
الكثيرة لا من حيث هو كفر فإن إنما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا
من حيث هو كفر وإنما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم
خيرات كثيرة لنظام الوجود - انتهى كلامه زيد إكرامه أقول القضاء كالحكم قد
يراد به «٢» نفس النسبة الحكمية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٢

الإيجابية أو السلبية ولا شبهة أنها من باب الإضافات وقد يراد به صورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة والإرادة وأشباهها فعلى الأول كون القضاء مرضيا به يوجب كون المقضي مرضيا به من غير فرق لأن المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فإذا قيل هذا القاضي أو الحاكم قضى أو حكم قضاء شرا أو حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا وأما على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الأشياء الموجودة- في هذا العالم الأدنى جميعا في عالم علم الله على وجه مقدس عقلي شريف إلهي خال عن النقائص والشرور والأعدام والإمكانات ولا شبهة في أن لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بإزائه في ذلك العالم الإلهي من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدأ تكونه وهو لكونه في عالم الإلهية خير محض لا يشوبه شرية لأن عالم الأمر كله خير والشر لا يوجد إلا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالأعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ حيث جعل الشر في ناحية الخلق.

فإذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال إن الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي وأما ما ذكره ناقد المحصل أن قول القائل

رضيت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٣

بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات ففيه أن القضاء الإلهي ليس من قبيل النعوت «١» والأعراض بل هي أصول الذات والجواهر ولا نسلم أن معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق في علمه وأيضاً قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه أن علمه لما كان فعلياً «٢» فكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها هي حيثية معلوميته له فكما أن ذاته تعالى وعلمه بالأشياء شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا

و مما يدل أيضا على أن مبادئ الأشياء الشريفة «٣» والأمور الموثوقة والمصدق

التي توجد في عالم المواد والأجرام لا يلزم أن يكون فيها شرية أو نقص أو آفة- ما حققه العرفاء العالمون بعلم الأسماء من أن الأسماء الجلالية القهرية له كالمنتقم والجبار والقهار هي أسباب وجود هذه الأشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة- وطبقات الجحيم وأهلها كما أن الأسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرعوف اللطيف هي مبادئ وجود الأخيار والخيرات كالأنبياء والأولياء ع والمؤمنين وطبقات الجنان وأهلها حتى قالوا إن الشيطان اللعين مخلوق من اسمه المضل لقوله تعالى حكاية عنه فيما أضلني «١» وقوله فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي فالمتضادات والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها أن فعل العبد أن علم الله وجوده وتعلقت به إرادته وقضاؤه فهو واجب

و إن لم يعلم وجوده ولم تتعلق به إرادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له وأجيب عنه بالنقض والحل أما النقض - فلجريان مثله «٢» في حق الله في إرادته للأكوان الحادثة سيما عند من أثبت له إرادة متجددة وأما الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من أتباع الشيخ

الأشعري أن الجواب عن هذا الإشكال الوارد على الكل أن الله لا يسأل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي ره في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فإنه كان في الأزل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال إما واجب أو ممتنع والجواب عنه أن العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح «٣» لأن القول بتابعية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٥

العلم للمعلوم «١» لا يجري إلا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لأنه سبب وجود الأشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد إنما ذكر ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الأشياء بحسب شئبئتها في الأزل. فالحق في الجواب أن يقال إن علمه وإن كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه إنما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره «٢» لكونها من جملة أسباب الفعل وعلة والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فكما أن ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسط العلل والشرائط وربط الأسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد أو لازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٦

الكثيرة والعجب من إمام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن إصراره على نصرته مذهب الأشعري من إبطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم أنك متى حققت علمت أن النكتة في مسألة القدم والحدوث- والجبر والقدر شيء واحد وهو أن الشيء متى كانت فاعليته في درجة الإمكان والجواز استحال أن يصدر عنه الفعل إلا

بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسألتين ثم إن فاعلية البارئ لما استحال أن يكون وجوبها بسبب منفصل وجب أن يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل وأما فاعلية العبد فلما استحال أن يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها إلى ذات الله وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فإن قيل إذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الأمر والنهي والثواب والعقاب وأيضا إذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم أن القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكننا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الأفعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب أما الأمر والنهي « ١ » فوقوعهما أيضا من القضاء والقدر وأما الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء فإن الأغذية الردية كما أنها أسباب الأمراض الجسمية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة - أسباب الأمراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب وأما حديث القدرة - فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لا لأجل القدرة فحينئذ يستحيل أن يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن أصحاب هذا القول يقولون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٨٧

إنه يجب على الله إعطاء الثواب « ١ » والعوض للآلام في الآخرة والإخلال بالواجب يدل إما على الجهل وإما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي إلى المحال محال فيستحيل من الله أن لا يعطي الثواب والعوض وإذا استحال عدم الإعطاء لزم وجوب الإعطاء فإذا صدر هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بألفاظه وهو أقرب إلى نيل الحق من سائر ما أورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من

قوله مسألة الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف بإسناد الكل إلى قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق أقول قبل استناد الكل إلى قضاء الله إما أن يكون بلا توسط في الإيجاد للشيء أو يكون بتوسط والأول لا يقتضي انتهاء الإرادات إلى إرادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدرة والإرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شيء آخر فإذا من قضاء الله وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا إلا بإقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله انتهى. أقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود إلا والحق مؤثر فيه وعلّة قريبة لإيجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه إلا الله «٢» والأول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق أن حيثية نسبة الفعل إلى العبد هي بعينها حيثية نسبته إلى الرب وأن الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب. وبالجملة تحقيق هذه المسألة الشريفة وهي توحيد الأفعال من عظام المسائل الإلهية ولم يتيسر لأحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء أكثر الحكماء بل كلهم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٨٨

لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الإشارات من أن الكل متفقون على أن الوجود معلول له على الإطلاق إلا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسألة توحيد الذات وأنى ذلك لأحد من عرفناه ونظرنا إلى كتبه وكلامه - متصفحين مفتشين. و منها أن الإرادة الإنسانية إذا كانت واردة عليه من خارج بأسباب وعلل منتهية إلى الإرادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء أَرادها العبد أم لم يرد «١» فكان العبد ملجأ مضطرا في إرادته ألجأته إليها المشية الواجبية الإلهية - وما تشاؤون إلا أن يَشَاءَ اللَّهُ* فالإنسان كيف يكون فعله بإرادته حيث لا يكون إرادته بإرادته وإلا

ومتأخرات بالذات هي أجزاء تلك المسافة وأبعاضها بل إنما يصح تحليلها-
إلى أجزائها وأبعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان.

فأقول فيه أولا إن التحليل العقلي للشيء الموجب بحكم العقل بأن
الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء إنما يجري في أمور لها جهة تعدد
بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر وجهة وحدة في الواقع كأجزاء الحد من
الجنس والفصل- في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فإن للعقل أن
يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر
فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بها ثم
بتقدم فصله على جنسه مع أن الكل موجود بوجود واحد وأما في غيرها
فالحكم بتعده وتفصيله إلى ما يجري مجرى الأجزاء له ليس إلا مما يخترعه
العقل من غير حالة باعثة إياه بحسب الأمر في نفسه.
و أما ثانيا فيلزم عند التحليل والتفصيل لها وبحسبهما اجتماع المثليين بل
الأمثال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٠
في موضوع واحد وهو ممتنع إذ لا امتياز لها في الماهية ولا في اللوازم ولا
في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وأيضا قد تقرر أن أفراد ماهية واحدة
لا يكون بعضها علة لبعض «١» إذ لا أولوية لبعض في ذاتها.
و أما ثالثا فإن لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها
ونطلب أن علتها أي شيء هي فإن كانت إرادة أخرى لزم كون شيء واحد
خارجا وداخلا- بالنسبة إلى شيء واحد بعينه هو مجموع الإرادات وذلك
محال وإن كان شيئا آخر لزم الجبر في الإرادة وهذا هو الحق فليعمل عليه
في دفع الإشكال كما مر.

و مما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقا ويزيد تأكيدا ما قاله المعلم أبو نصر
الفارابي في الفصوص فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء
استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث فإن

كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ولزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بأن اختياره يفيض فيه من غيره وإن كان حادثا ولكل حادث محدث- فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه فإما أن يكون هو أو غيره فإن كان هو نفسه فإما أن يكون إيجاداه للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبورا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي إلى الأسباب الخارجية عنه التي ليست باختياره فينتهي إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه فإنه إن انتهى الكلام إلى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فبين من هذا أن كل كائن من خير وشر يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية انتهى بألفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء وجميع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٩١ الأحوال الأرضية منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات والإرادات فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث- وينتهي ذلك إلى الحركة ومن الحركات إلى الحركة المستديرة فقد فرغ من إيضاح هذا- فاختياراتنا أيضا تابعة للحركات السماوية والحركات والسكنات الأرضية المتوافقة- على أطراد متسق يكون دواعي إلى القصد وبواعث عليه ويكون هذا هو القدر الذي أوجبه القضاء والقضاء هو العقل الأول الإلهي»

الواحد المستعلي على الكل الذي منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في أول العاشرة من إلهيات الشفاء إن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل إرادة لنا فلها علة وعلة تلك الإرادة- ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية بل أمور تعرض من خارج أرضية وسماوية- والأرضية تنتهي إلى السماوية واجتماع

ذلك كله يوجب وجود الإرادة وأما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه «٢» فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ إيجابها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٢ منزل من عند الله والقضاء من الله هو الوضع «١» الأول البسيط والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج كأنه موجب «٢» اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي الأول انتهـى كلامـه.

و منها أن الكل إذا كان بعلم الله وإرادته وقضائه كان كل جزء من أجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس إلى الإرادة القديمة- حتمي الثبوت في علمه مجزوما به في قضائه فما معنى التردد المنسوب إليه في قوله- : ما ترددت في شيء أنا فاعله كتردد في قبض روح عبدي المؤمن

و هذا من غوامض المشكلات على من التزم من أهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والأحكام الشرعية- ولم يأت أحد من العلماء بشيء يشبع ويغني في هذا المقام إلا أن أستاذنا دام ظله العالي ذكر وجهها قريبا أن التردد في أمر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين- فأطلق المسبب هناك وأريد السبب ومغزى الكلام أن قبض روح المؤمن بالموت- خير بالقياس إلى نظام الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة أخرى وقوع الفعل- بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه للخيرات الكثيرة والشرية بالعرض وبالإضافة إلى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد إذ الخيرية يدعو إلى فعل الفعل والشرية إلى تركه ففي ذلك انسياق إلى تردد ما فإذا المعنى ما وجدت شرية في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة في أفاعيلي مثل شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة الموت وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة الإلهية انتهـى.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٣

أقول ما ذكره لم يدفع به الإشكال بل صار أقوى إذ لم يزد في بيانه إلا أن أثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه وجانبي إيجاده وتركه بحسب الداعي فها هنا إن لم يترجح أحد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وإن ترجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه فلا تردد إذ الحكم برجحانه وقع على القطع وكان صدوره حتما مقضيا والذي سنح لهذا الراقم المسكين أن وجود هذا الأشياء الطبيعية الكونية وجود تجددى لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل أمر تدريجي الوجود يكون كل جزء من أجزائه المفروضة مسبقا بإمكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الإمكان هو نفس الجزء السابق عليه إذ الإمكان ذاتيا كان أو استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوق لتساويهما إما بحسب نفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة الماهية كما في الإمكان الذاتي أو بواسطة وجود أمر في مادة الشيء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من أجزاء الأمر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا إمكان للجزء اللاحق به منها فأجزاؤه كلها إمكانات وقوى لأنه ضعيف الوجود يتشابه الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله إلا أن وجوبه وجوب الإمكان وفعليته فعلية القوة.

إذا تقرر هذا فنقول لما تقرر أن وجود الأشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه التفصيلي فهي علوم له بوجه ومعلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم إمكان للوجود ثم إن النفوس الإنسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الإمكانات والترددات أكثر أنواعا وأعدادا لكونها ذات أكوان وأنحاء كثيرة في الوجود بحسب الأكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والأطوار التي بعدها إلى أن يخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية إلى جانب القدس وعالم البقاء والثبات بقوة إلهية قابضة للأرواح والنفوس عن أبدانها جاذبة بخوادمها وأعوانها للطبائع والصور عن

موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورة شي ء
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٤

عن مادتها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا
شأن ملك الموت- وهو ملك مقرب إلهي في نزع الأرواح والنفوس وشأن
أعوانه وسدنته في جذب الطبائع والصور وهذه الاستحالات والتكونات «١»
كما أنها تقع في عالم المواد الكونية كذلك تقع في عالم النفوس المنطبعة
السماوية التي هي كتاب المحو والإثبات لأن كل ما يثبت من أرقام الصور
العلمية الجزئية في ألواح تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن
النسخ والتبديل كام الكتاب لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ عِندَهُ أُمَّ
الْكِتَابِ وهو الإمام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير وفيه جميع
الأشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه
عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال تعالى وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتٍ
الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ فظهر أن هذه التغيرات
والتجددات والعوارض والنقائص بحسب أنحاء الهويات الجزئية والطبائع
الكونية- لا تقدر في ارتباطها إلى الحق الأول وعالم الأحدية وفي إثبات
الإرادة القديمة الإلهية- المصونة عن الإمكان والعلم القديم الحق المنزه عن
وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتم الذي لا يبدل ولا يغير ولا يكثر
لأنها واقعة في مراتب تنزلات العلم والإرادة قال الشيخ أبو نصر في رسالة
الفصوص أنفذ إلى الأحدية تدهش إلى الأبدية وإذا سألت عنها فهي قريب
أظلت الأحدية فكان قلما أظلت الكلية- فكان لوحا جرى القلم على اللوح
بالخلق وقال أيضا علمه الأول لذاته لا ينقسم- وعلمه الثاني عن ذاته إذا
تكرر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا مَنْ
هناك يجري القلم في اللوح جريا متناهما إلى القيامة وقال أيضا لحظت
الأحدية «٢» نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٥
المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجري به القلم
على اللوح فيتكثر الوحدة «١» حيث يغشى السدرة ما يغشى وسنزيدك
أيضاً _____ احافاس_____تمع

الفصل (١٣) في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء وأشباههما إليه
كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل من أئمتنا
المعصومين ع وصحت الرواية فيه عنهم وما نيط بذلك من استجابة الدعوات
وإغاثة الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفة أسباب طبيعية
[الأصل الأول]

اعلم أن للإلهية مراتب «٢» وللأسماء الحسنى مظاهر ومجالي وكأنا قد بينا طرفا من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الأول فنقول إن لله في طبقات السماوات عبادا ملكوتين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين - وهم عالم الأمر المبرىء عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وإن كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الأولين إلا أن أفعالهم كلها طاعة له سبحانه وبأمره يفعلون ما يفعلون ولا يعصون الله في شيء من أفعالههم وإراداته هم وخطرات أوهامهم و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٦

شهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول الصدق إذ لا داعية في نفسه تخالف داعي الحق بل يستهلك إرادته في إرادة الحق ومشيته في مشية الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه ولأمره- مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس إلى أمر ونهي أو ترغيب وزجر بل كلما همت الناطقة بأمر محسوس- امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعه مع أن هذه الحواس واقعة في عالم آخر- غير عالم الجوهر العقلي منا لأنها نازلة عنه في الملكوت الأسفل فكذا طاعة الملائكة- الواقعة

في ملكوت السماوات لله سبحانه لأنهم المطيعون بذواتهم لأمره المستمعون بأسماعهم الباطنة لوحيه المستشعرون بقلوبهم النورية لعظمته الوالهون في ملاحظة جماله وجلاله وحيث إنهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا ولا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ يأتمرون بأمره وينتهون بنهيه بل يفعلون حسبما يفعلوه ويتركون حسبما يتركه فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم وتدبراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا أصل.

[الأصل الثاني]

و اعلم أيضا أن الشيء كما يحدث في القابل من جهة أسباب قابلية ومباد خارجية وأوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي كالنار مثلا كذلك قد تحدث فيه لا من استعداد مادي وجهات قابلية بل من سبب فاعلي وأمر علوي ومبدأ باطني كما تحدث السخونة في بدن الإنسان من جهة نفسه عند تصورهما لأمر هائل أو انبعاث إرادة غضب منها فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة- من غير حضور مسخن خارجي وكما يحدث برودة في أعضاء البدن ليس سببها أمرا طبيعيا ولا قاسرا خارجيا بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تخيل الأمر الشهواني يحرك الأعضاء ويحدث رطوبة وإن لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي وأسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة العالم وبدن الإنسان الكبير بالقياس إلى نفسه المدبرة له- في وقوع الأمور النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة سبق الأسباب الطبيعية المعدة إياها بل مع كون الأسباب السابقة مخالفة إياها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٧

مناسبة لأضدادها ولذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع فهذا أصل أيضا إذا تقرر هذان الأصلان

فنقول إن كل كتابة تكون في الألواح السماوية والصحائف القدرية فهو أيضا مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الأعلى في اللوح

المحفوظ عن المحو والإثبات وهذه الصحف السماوية والألواح القدرية- أعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والإثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورهم وقلوبها أي طبائعها «١» ونفوسها أن تزول وتتبدل- لأن مرتبتها لا تأبى ذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبائع والنفوس وسائر القوى المتعلقة بالأجرام والذي فيه يستحيل التغير والتبدل إنما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم أمره وقضائه السابق وعلمه الأزلي فمن هذه الألواح القدرية وأقلامها الكاتبة- والناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء أنا فاعله الحديث- وبالإبتلاء كما في قوله تعالى وَلَوْ نَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ وَقَوْلِهِ وَنَبِّئُوا أَخْبَارَكُمْ وقوله تعالى حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَالْمَلِكِ الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الأرقام الإلهية القدرية ملك كريم كما قال تعالى كِرَامًا كَاتِبِينَ والله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بعنايته المبراة عن التغير والحدوث ولو لم يكن الأمر كذلك من توسيط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الإرادية وتجدد الأرقام العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الأمور كلها حتما مقضيا «٢» وكان الفيض الإلهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز من حدود الإبداع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٣٩٨ فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين- من المنزل الأدنى إلى الأعلى ولا الاستتارة بنور القرب من الحق الأول بعد الانظلام بظلمة البعد منه.

و بالجملة قد كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسلة الرجوع إلى الله بأفرادها وآحادها والأصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الإلهية تأباه فظهر أن التجدد في العلوم والأحوال لضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع- ولا مستبعد فإذا اتصلت بها نفس النبي أو الولي ع وقرىء فيها من الوحي مما أوحى الله به إليهم وكتب في قلوبهم فله أن يخبر بما رآه بعين

قلبه وما سمع بإذن قلبه من صرير أقلام أولئك الكرام فإذا أخبر به للناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة أو ظن ونحو ذلك ثم إذا اتصلت نفسه بها تارة أخرى رأى في تلك الألواح غير ما رآه أولا وغير ما ناسبته الصور السابقة «١» والأسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٩٩ و السفلية بل مخالفا لسوابق الصور والأسباب السماوية والأرضية فيقال لمثل هذا الأمر النسخ والبداء وما أشبههما ولا يمكن العلم به لأحد من النفوس العلوية والسفلية- إلا من جهة الله المختصة به لأنه مما استأثره لأنه ليس في الأسباب الطبيعية ما يوجبها- ولا في الصور الإدراكية والنقوش اللوحية ما يتدربه من قبل ولأجل ذلك ورد في أحاديث أصحابنا الإماميين عن أبي عبد الله ع: أن الله علمين علم مكنون مخزون «١» لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البدا وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه و عن أبي جعفر ع أنه قال: العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه وعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله- فإنه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء .

قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدأ التدبير للكائنات الأرضية والأنواع غير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم أن العناية بها ليست عن الأول ولا عن العقول الصريحة فيجب أن يكون لمبدأ بعدها وهو إما نفس منبثة متعلقة بعالم الكون والفساد وإما نفس سماوية «٢» ويشأ به أن يكون ————— الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٠ رأي الأكثر «١» أنه نفس متولدة عن العقول والأنفس السماوية وخصوصا

نفس الشمس أو الفلك المائل وأنه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاوضة الأجسام السماوية وبسطوع نور العقل الفعال ويجب على كل حال أن يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب أظن أن الأ شبه أن يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بجرمها أن تتخيل وتحس الحوادث إحساسا يليق بها فإذا حدث حادث عقل الكمال - الذي يكون له والطريق الذي يؤدي إليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال إن النفس المغيثة للداعين وغير ذلك هذه ويشبه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠١

أن يكون ذلك حقا فإنه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لأنه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك - فيكون ما يعقل « ١ » وكذلك يجوز أن يشاهد به لتغيرات الأحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النقص والشرية ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فإن عناية مثل هذا الجوهر يجب أن تكون بكل نقص وشر يدخل في هذا العالم وأجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب أن يختص ذلك بشيء دون شيء فإن كان دعاء لا يستجاب أو شر لا يدفع فهناك شر لا نطلع عليه وعسى العناية لا توجهه ومعنى العناية ما أوضحناه. وقال في فصل آخر يليه معقود لبيان وجود أمورنا نادرة عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد أن يهلك به شرير أو يتعيش به خير أو يحدث نار أو زلزلة أو سبب من الأسباب غير المعتادة لأن المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر فيجوز أن يبرد حارها ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فحينئذ تحدث أمور لا عن أسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الطبيعي الحادث كما أن أصنافا من الحيوان أو النبات التي من شأنها أن تتكون بالتوالد تتكون لا على سبيل التوالد - عن أسباب طبيعية مشابهة

لها بل على سبيل التولد ويحدث فيها صور حادثة جديدة- لم تكن في مبادئها ويكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر ولا يجب أن ينكر من أحوال التدبير أمور غير معهودة فها هنا نوادر وعجائب أسبابها مثل هذا الذي وصفنا.

ثم قال في فصل آخر بعد كلام من هذا الباب وسمعت أن طبيباً حضر مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له أن أهله لمؤاكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وإنما يتولى الخدمة بعض الجواري- فبينما جارية تقدم الخوان وتضعه إذ قوستها ريح ومنعتها الانتصاب وكانت خطيبة عند الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٢ الملك فقال للطبيب عالجها في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي بلا مهلة ففرع إلى التدبير النفساني وأمر أن يكشف شعرها فما أغني ثم أمر أن يكشف بطنها فما أثر ثم أمر أن يكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة قوية أتت على الريح الحادثة تحليلاً فانزعجت مستقيمة سليمة- انتهت عباراته بألفاظه الفصل (١٤) في استئناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الإشكال المورد فيها

لما استبان لبصيرتك استناد الموجودات كلها إلى إرادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط أجزاء النظام بعضها ببعض وترتب المسببات على الأسباب فمن جملة أسباب الكون وعمله وجود الداعي ودعائه فكما أن من أسباب حصول الفعل وجود زيد مثلاً وعلمه وقدرته وإرادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والإلحاح والتضرع من جملة أسباب الإنجاح وحصول المراد والمقترح بإذن الله وملكوته وإن الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في إسماع الملكوتين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السماوات متأثر مؤثر في عالم

الأرض بتسخين بارد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر - بإمداد له من فوق وإعانة له من أشعة الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات لو لم ينجبر بما يؤدي إلى الخير والصلاح فيحدث في ذاته وعقله المنفعل معقول الأمر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعلا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا منفعا محضا حتى لا يؤثر في شيء ولو بإمداد وإعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه وبوجه ومنفعل أيضا مما دونه بوجه فلا يبعد أن يتأثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم بإذن الله ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد أشرنا سابقا إلى أن الـ_____ذي يمتنع_____ع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٣

عليه التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الأمر الكلي العقلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم أن العالي لا يلتفت إلى السافل إنما يراد به العالي من كل وجه أو العالي من جهة علوه وأما الجوهر النفساني وإن كان من السماويات فيمكن أن ينفع عن أحوال بعض الأرضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت إلى إنجاح طلبتها وإجابة دعواتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة أو جهات أخر - فما ورد في كلام الشيخ في التعليقات حيث قال وقد يتوهم أن السماويات تتفعل عن الأرضيات وذلك أنا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا - والمعلول لا يفعل في العلة البتة وإنما سبب الدعاء من هناك أيضا لأنها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة فمنظور فيه كما أشرنا إليه فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الـ_____الحق_____إلا بالرجـ_____ال.

و أما الإشكال بأن ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والإلحاح لإنجاح نيته وإعطاء فعله إن كان مما جرى قلم القضاء الأزلي بتقدير وجوده وارتسم لوح القدر الإلهي بتصوير ثبوته فما الحاجة إلى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٤

و بالجملة فكلما قضى وقدر حصول أمر من الأمور فقد قضى وقدر حصول أسبابه وشرائطه وإلا فلا إذا أراد الله شيئا هيا أسبابه ومن جملة الأسباب لحصول الشيء المدعو له دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبة الأدعية والتضرعات إلى حصول المطالب ونيل المآرب في الأعيان كنسبة الأفكار والتأملات إلى حصول النتائج والعلوم في العقول والأذهان فتثبت أن الأدعية والأذكار جدول من جداول بحار القضاء وساقية من سواقيأنهار القدر قال الشيخ في تعليقاته- سبب إجابة الدعاء توافي الأسباب معالحكمة الإلهية وهي أن يتوافق سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا عن الباري تعالى فإن قيل فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا لا - لأن علتها واحدة وهو الباري الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح فكذلك الحال فيالدعاء وموافاة ذلك الشيء له فلحكمة ما توفيا معا على حسب ما قدر وقضى فالدعاء واجب وتوقع الإجابة واجب فإن انبعاثا للدعاء يكون سببه من هناك- ويصير دعاؤنا سبيا للإجابة وموافاة الدعاء لحدوث الأمر المدعوالأجله وهما معلولا علة واحدة وربما يكون أحدهما بواسطة الآخر.

وقال أيضا إذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وإن كان يرى أن الغاية التي يدعوالأجلها نافعة فالسبب فيه أن الغاية النافعة إنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لايصح اســــــــــــــتحاجة دعائـــــه.

ربما تخيلنا شيئاً فيتغير أبداننا بحسب ما يقتضيه أحوال نفوسنا
وتخيلاتهم

و قوله من جانب آخر أي من أسباب ذلك المزاج وإن علم من أسبابه أنه لا يجب أن يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر - ولذلك يجب أن لا يدعو أحد على أحد فإنه لا محالة قد علم في سابق علمه أن هذا الداعي يدعو فإذا دعا دل على أنه كان معلوما له « ١ » وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده.

وقال أيضا الأول هو سبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبب فإنه مسبب الأسباب وهو سبب معلوماته - فيكون بعض الشيء مقدما علميته له على بعض فيكون بعض الشيء

مقدما علمه له على بعض فيكون بوجه ما علة لأن عرف الأول معلولها
وبالحقيقة _____ فإنه _____ علة _____ ل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٦

معلوم «١» وسبب لأن علم كل شيء ومثال ذلك أنه علة لأن عرف العقل الأول ثم إن العقل الأول هو علة لأن عرف لازم العقل الأول فهو وإن كان سببا لأن عرف العقل الأول ولوازمه فبوجه صار العقل الأول علة لأن عرف الأول لوازم ذلك العقل الأول والأمر في الدعاء كذلك فإنه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي ثم إن الداعي هو سبب لأن عرف دعاءه فإنه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لأن عرف الأول دعاءه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الأول بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي انتهى كلامه في التعليقات.

و ستعلم من ذي قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب إليه الحكماء أن نفوس الأفلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها وأغراضها وأشواقها ودواعيها وأن كل ما يوجد «٢» في هذا العالم من الجواهر والأعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الأجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ في سائر كتبه كالشفاء والإشارات أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وأن التصورات والإرادات المتجددة في هذا العالم لها أسباب سماوية وأرضية تتوافى فتتأدى إليها وتوجبها وكذلك الأمور الطبيعية غير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك القسريات وأن لازدحام هذه العلل «٣» وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية- فإذا علمت السماويات الأوائل منها بما هي أوائل وبهيئة انجرارها إلى الثواني علمت الثواني لا محالة وأن التصورات السماوية ما كان منها أولى وأخلق في نظام

الوجد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٧
و أخرى وأصلح يفيضه البارى الأول ويوجده.

قال قد اتضح لك أن لنفوس الأجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية «١» على سبيل إدراك غير عقلي محض وأن لمثلها أن يتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب إدراك تفاريق أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي أسباب وما تتأدى إليه وأنها دائما تنتهي إلى طبيعية أو إرادية موجبة- ليست إرادية فاترة «٢» غير حاتمة ولا جازمة ولا تنتهي إلى القسر فإن القسر إما قسر عن طبيعة وإما قسر عن إرادة وإليها ينتهي التحليل في القسريات أجمع ثم إن الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها أسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد إرادة بإرادة وإلا لذهب إلى غير النهاية ولا عن طبيعة للمريد وإلا للزمت الإرادة ما دامت الطبيعة- بل الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي يستند إلى أرضيات وسماويات وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادات وأما الطبيعة فإنها إن كانت راهنة فهي أصل وإن كانت قد حدثت فلا محالة أنها تستند إلى أمور سماوية وأرضية عرفت جميع هذا وأن لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فإذا علمت الأوائل وهيئة انجرارها إلى الثانوي علمت الثانوي ضرورة فمن هذه الأشياء علمت أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وأما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلي وأما هي فعلى نحى جزئى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٨

كالمباشر «١» أو كالمتأدي إلى المباشر أو المشاهد بالحواس فلا محالة أنها تعلم ما يكون ولا محالة أنها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو أصوب والذي هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين وقد بينا أن التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هاهنا إذا كانت ممكنة ولم تكن هناك أسباب سماوية تكون أقوى من تلك التصورات وإذا كان

الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لا عن سبب أرضي ولا عن سبب طبيعي «٢» في السماء- بل «٣» عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور في الأمور السماوية وليس هذا بالحقيقة تأثيرا بل التأثير لمبادئ وجود ذلك الأمر من الأمور السماوية فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر وإذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون وإذا عقلت ذلك كان إذ لا مانع فيه إلا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية وأما عدم العلة الطبيعية الأرضية مثلا أن يكون ذلك الشيء هو أن يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية أرضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي بوجه كون الخير فيه كما أنها تحدث في أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف وأما مثال الثاني فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر فيكون أصناف الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٠٩

هذا القسم إحالات لا أمورا طبيعية أو إلهامات تتصل بالمستدعي أو غيره أو اختلاطا من ذلك يؤدي واحد منها أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة ونسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير إلى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا هو منبع التصورات السماوية بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا إنه يليق به ومن عنده يبتدىء كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرايين وخصوصا في أمر الاستسقاء وفي أمور أخرى- ولهذا ما يجب أن يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فإن في ثبوت حقية ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقية ذلك يكون بظهور آياته وآياته هي وجود جزئياته وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب أن يكون لها وجود فإن لم يوجد فهناك شر لا ندركه أو سبب آخر يعاوقه وذلك أولى بالوجود من هذا

ووجود ذلك ووجود هذا معا من المحال.
ثم قال وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التي عقلت نافعة مؤدية إلى المصالح-
قد أوجدت في الطبيعة على النحو من الإيجاد الذي علمته وتحققته فتأمل
حال منافع الأعضاء في الحيوانات والنباتات وأن كل واحد كيف خلق وليس
هناك سبب طبيعي بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت
فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فإنها متعلقة بالعناية على الوجه الذي
علمت العناية تعلق تلك.

ثم قال واعلم أن السبب في الدعاء منا والصدقة وغير ذلك وكذلك
حدوث الظلم والإثم إنما يكون من هناك فإن مبادئ جميع هذه الأمور
تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والإرادات التي
لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل إرادة لنا فلها
علة وعلة تلك الإرادة- ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير نهاية بل أمور
تعرض من خارج أرضية وسماوية والأرضية تنتهي إلى السماوية واجتماع
ذلك كله يوجب وجود الإرادة- وأما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه
فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ إيجابها منزل من عند الله
والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الأول البسيط
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٠
و التقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجتماعات من
الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي
الأول انتهت عبارته.

أقول قد تتبعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط
الأشياء الكائنة والمتجددة بإرادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة التغير
والانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات إلى السوافل وإن كان المذكور من
كلماته- مما لا يغني عن المزيد عليه والمتمم له من وجهين الأول أن في

كلامه تحاشه يا « ١ » « ٢ »

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١١

عن أن يفعل كل ما فى السماويات عن شيء مما فى الأرضيات ونحن كثيرا ما حكى لنا وشاهدنا نزول الغيث وحدوث مثل الزلزلة والخسف ونظائرها من الرحمات الإلهية والعقوبات القهارية مقارنة لأدعية أهل الدعوات واقتراح أرباب الحاجات وأمثال ما يحكى عن الأنبياء والأولياء ع مما يجزم العقل بأن فى طبقة من المبادئ السماوية وضرب من ملائكة الله إرادة حادثة وانفعالا من بعض أحوال النازلين فى عالم الأرض « ١ » واستماعا لدعوتهم والتفاتا إلى إجابتهم كما دل عليه كثير من الآيات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتأويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع أن اصنع الفلک بأعیننا ووحینا « ٢ » ولموسى وهارون ع الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٢ لا تخافا إني معكما أسمع وأرى « ١ » وللخاتم ع فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إننا علینا بآياتنا

و الثاني أن الشيخ لم يذهب إلى أن موجودات هذا العالم بحقائقها وماهياتها موجودة فى عالم أعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد ونقائصها - وإمكاناتها وشرورها وأعدامها وظلماتها بل أنكر على الذاهبين إلى إثبات تلك الصور المفارقة كأفلاطن وسقراط ومن قبلهما من أساطين العلم والحكمة وقد سبق منا إثباتها « بالبيان الحكيم والحجة البرهانية فكان عليه أن يحقق الأمر « ٣ » فى هذا المقام ويعلم السر فى ارتباط هذه الأمور الكائنة بما فى عالم القدر ومطابقتها إياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذ بالقذ وكذا القياس فى ارتباط ما فى عالم القدر لما فى عالم القضاء البسيط ومحاذاته إياه واتحاده فيه ولم

يتيسر له ذلك أصلاً لإنكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٣

عن كون البسيط الحقيقي يجب أن يكون كل الأشياء لا يعزب عنه
شيء في الأرض ولا في السماء ولهذا كان عنده علم الباري بالأشياء عبارة
عن أعراض ورسوم متكررة قائمة بذاته وكان يعتذر عن ذلك بأن تلك العلوم
وإن كانت أعراضاً قائمة به لكن ذاته لا يفعل منها ولا يستكمل بها لأنها
لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات - بل كماله ومجده في أن يصدر هي
عنه لا في أن يوجد هي له وقد علمت بما في ذلك من القصور والخلل والله
ولـي الجـود والفضـل
الموقف الخامس في كونه تعالى حياً
الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتم بإدراك وفعل والإدراك في حق
أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس وكذا الفعل لا يكون إلا التحريك
المكاني «١» المنبعث عن الشوق وهذان الأثران منبعثان عن قوتين مختلفتين
إحدهما مدركة والأخرى محركة فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس
كالتعقل ونحوه - وكان فعله أرفع من مباشرة التحريك كالإبداع وشبهه لكان
أولى بإطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى ثم إذ كان نفس ما هو مبدأ
إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله من غير تغاير حتى يكون إدراكه بعينه
فعله وإبداعه لكان أيضاً أحق بهذا الاسم لبراءته عن التركيب إذ التركيب
مستلزم للإمكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده إلى غيره والإمكان
ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحياة والدثور المقابل للبقاء
فالحق الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوي - وقد صح أن واجب الوجود
بسيط الحقيقة أحدي الذات والصفة فرداني القوة والقدرة وأن نفس تعقله
للأشياء نفس صدورها عنه وأن معنى واحداً بسيطاً منه عقل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٤
للـكـل ومنشأ للـكـل فهو أحق وأليق باسم الحياة من جميع الأحياء كيف وهو

محبي الأشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة.

و اعلم أن الصورة الإدراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصورة الصناعية بأن يكون الصورة الإدراكية هي بالفعل مبدأ لما هي صورة له لكان الإدراك فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث إنا عالمون وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك أشياء ونشتاقها ولا قدرة لنا على تحصيلها- والذي يمكننا تحصيله أيضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا إياه في العين نفس إدراكنا له ولكن يفترق مع ذلك إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك وتتبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فتتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الأعصاب- والآلات العضوية ثم تحرك تلك الآلات الطبيعية الآلات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعية لصناعتنا كالقرطاس أو اللوح في هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصور العلمية قدرة ولا إرادة بل كان القدرة فينا عند المبدأ المحرك بل وليست الإرادة أيضا قدرة ولا القدرة أيضا فعلا بل إمكان فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والإرادة وهما محركان للقدرة وهي محركة للآلة المحركة للقابل المتحرك فتكون محركة لمحرك المحرك للشئ المتحرك وكل من هذه المحركات أيضا لا يحرك غيره إلا ويتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها تاما قويا في بابهِ لاكتفي عن غيره في باب الفعل والإيجاد فالتصور الإدراكي مثلا لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا لإفاضة في العين وكان بعينه إرادة وقدرة وقد سبق القول بأن علمه بالنظام الأتم هو بعينه الإرادة التي له وتحقق أيضا أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة لكل عقلا هو مبدأ الكل لا مأخوذا عن الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين إنيته لا أمر زائد على وجوده وهويته- وأن هذا العقل الأول هو بعينه

كما إذا قلنا إنه عقل وعقل ومعقول - لم نعن إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما هكذا في الشفاء.

و الحق عندنا أن هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل والإدراك وإن لزمه في الواقع بل الإدراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادة والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب ذلك الوجود فلأجل عينيتها وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما إلا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوري وكلما كان الوجود أقوى كان الإدراك أقوى فالوجود الأقوى هو الصور العقلية على درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية وإذا انتهى في الضعف إلى أن يكون صورة مادية فيغيب عن الإدراك ولا يقبل النيل والمثول وأما اللواتي تخالط الإضافة فمثل قول القائل الأول لا يعني به إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل - إضافة الفاعلية أو نحوها وكقوله الآخر لا يعني به إلا إضافة هذا الوجود إليها إضافة الغائية أو شبهها وكما إذا قيل إنه قادر لا يعني به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره يجب عنه ويتحقق به وإذا قيل إنه حي لم يعن به إلا هذا الوجود العقلي - مأخوذا مع الإضافة إلى صورة الكل المعقولة أيضا بالقصد الثاني كما سبق إذ الحي هو الدراك الفعال « ١ » وهكذا القياس في سائر الصفات الإلهية وقد سبق بيان اتحادها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص: ٤١٧ في الوجود في حقه وكيفية كون الحقيقات منها نفس الذات الأحدية. تبصره فيها إشاره

و اعلم أن حياة كل حي إنما هي نحو وجوده إذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة لكن من الأشياء الحية ما يجب فيه أن يسبق هذا الكون كون آخر ومنها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخر -

فالقسم الأول كالأجسام الحية

فإن كونها ذات حياة أنما يطرأ عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيواني لأن هذه الأجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل جسم حيا وإن لم يكن كذلك بل طرأ عليها هذا الوجود لا لأنها أجسام بل لأمر آخر تخصصت به فهو المطلوب وليس لك أن تقول إن هذا الكون أي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحياة هو الذي يقوم الجسم «١» لأننا نقول إن الذي ذكرت أنما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني أي في ماهية الجسم مجردة عن الزوائد فإن الوجود المختص بماهية الجسم - لا تعلق له بالكون الحيواني فهذا الكون أمر زائد على وجود الجسم بما هو جسم.

و أمّا القسم الثماني فهو فيما يخرج عن الأجسام فإن ما ليس بجسم لا يتمتع فيه أن يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في أكثر ما ليس بجسم «٢» أن يكون وجوده هذا الوجود فإن الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها أي كون وجودها بعينه هو حياتها وذلك لعدم تركيبها من مادة وصورة - لأن وجودها وجود صوري لا يتعلق بأمر بالقوة فالحياة فيها ليست ما به يكون الشيء حيا بل نفس حييته إذ من المحال أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٨

على نفسه أو بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة - القابلة لكون بعد كون وأيضا ننقل الكلام إلى ذلك الوجود ويتسلسل بل الأمر في الحياة ونظائرها كما علمت في باب أصل الوجود والمضاف والأين والمتصل ونظائرها وواجب الوجود أولى بأن يكون حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة.

و اعلم أن مفهوم الحياة غير مفهومي العلم والقدرة فهي كأنها مبدأ
لهما وأكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في أن
الحياة في حقه هل هي صفة زائدة على الإدراك والفعل أم لا ثم عولوا في
إثباتها في حقه على أن الشريعة الحقة قد وردت « ١ » في إطلاقها عليه فلا
بد من إثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية.
و الحق أن حكم الحياة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في أنها من
كمالات الموجود بما هو موجود وكلما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود
من حيث هو موجود من غير تخصص بأمر طبيعي أو مقداري أو عددي
فلا بد من ثبوته لمبدأ الوجود وفاعله إذ الفاعل المعطي للوجود وكماله أولى
بذلك الكمال - ثم لا شبهة في أن مفهوم الحياة غير مفهوم العلم والقدرة إذ
يمكن أن يتصور نو حياة - لا يعلم « ٢ » وقتا من الأوقات شيئا بالفعل ولا
يصدر أيضا حركة ولا صنع منه في بعض الأحيان فلا يخرج عن كونه حيا
فالحياة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الإدراك والفعل ففوة الإدراك
وقوة الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور وهو
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤١٩
مبدأ لهما إلا أن هذا لا يمكن في حقه لتعالیه عن اختلاف القوى والآلات
النفسانية فالحياة كسائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة كلها في درجة واحدة
من الوجود وللكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحياة غير
مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الإرادة كما مر مرارا
فالبرهان قائم على إثبات هذا المعنى الكمالي له على وجه أعلى وأشرف كما
أنه قائم على إثبات العلم والقدرة والإرادة على وجه أعلى وأشرف.
تنبيه

و أما الذي ذكره نصير المحققين قدس سره في رسالة مسألة العلم
بقوله المستند في إثبات الحياة هو أن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف
من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حياة له ممتنع

الاتصاف بهما وصفوه بها لا سيما وهي أشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل وقصور فإن المستند الذي ذكره في غاية الضعف إذ ليس كلما هو أشرف من طرفي النقيض «١» على مقابله مما يصح إثباته له فإن الصلابة أشرف من الرخاوة- والحركة أشرف من السكون والكروية أشرف الأشكال بل الشرط في اتصافه بالأمر الكمالي الذي هو أشرف من نقيضه أن يكون ذلك الأمر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود وإلا فيستحيل اتصافه به فالحكيم الإلهي الباحث عن صفاته- لا بد له في إثبات صفة الحياة له أن يحصل أولا معنى الحياة على وجه يصح أن يكون عارضا لمطلق الوجود كمالا له ولا يستدعي عروضها لشيء على ذلك الوجه أن يكون له استعداد خاص أو تخصص بنوع من أنواع الموجود المطلق ولا أيضا يـكـون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢٠

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا أو تغيرا أو افتقارا إلى شيء ثم إذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لأنه مبدأ سائر الموجودات وكمالاتها ومعطي الكمال المطلق أولى بذلك الكمال من غيره وأما الحديث

الذي نقله

عن عالم من أهل بيت النبوة ع: من أنه هل سمي عالما وقادرا إلا أنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار توهم أن الله زبانيين «١» كما لها فإنها تتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء في ما يصفون الله فيما أحسب وإلى الله المـفـزع

»

٢» فالحديث في غاية الشرف والحقية وفيه إشارة «٣» إلى المسلك الذي ذكرناه في باب إثبات الصفات الكمالية له سبحانه من أنه واهب العلم

والقدرة والحياة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للموجود إذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها للعلّة على وجه أعلى وأشرف وأما الذي أشار إليه من قصور أفهام العقلاء - فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ إلى معرفة حقائق الصفات فهو أيضا مما لا خصوصية له بشيء من الصفات كالحياة مثلا بل هو جار في سائر صفاته فإن الصفات الحقيقية كلها وزانها وزان صفة الوجود والوجوب فكما أن من الوجود ما هو واجب بالذات - مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب بالذات - مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢١ بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة ومن الإرادة ما هي إرادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن - لكن طائفة من العقلاء «١» وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيامة في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهد غيبرهم الموقف السادس في كونه تعالى سميعا بصيرا قد وردت في شريعتنا الحقّة بل من ضروريات هذا الدين المبين «٢»

المعلوم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢٢

بالقرآن والحديث المتواتر والإجماع من الأمة أن الباري سميع بصير واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما إلى العلم بالمسموعات والمبصرات أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كأشياخنا الإمامية ومنهم - المحقق الطوسي ره وكالشيخ الأشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات

على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما إلى مطلق العلم فأولوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات- والبصر إلى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما إدراكين حسيين إما بناء على اعتقاد التجسم أو مباشرة الأجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- أو اعتقاد أن الإحساس في حقه لبراءته عن القصور والافتقار إلى الإله يحصل بغير آلة- وإن لم يحصل فينا لقصورنا إلا بالآلة وهذا الكلام مجمل إن صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحتمل وجهها صحيحا إلا أن كثيرا من أرباب التكلم وأهل الجدل لم يتقنوا أن الإحساس بعينه نفس القصور في المدرك والمدرك جميعا والحاصل أن السمع والبصر له إما نفس الإحساس بالمعنى الذي عرفه الناس أو مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات. و التحقيق أن السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وأنهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم وهما أيضا إذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا في معروضهما فلا بد من إثباتهما له فإنك بعد ما علمت أن مناط الجزئية والشخصية ليس مجرد الإحساس حتى لا يتشخص شيء إلا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص- وأن الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وأنت قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الإشرافي المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢٣
على مطلق العلم بهما «١» «٢» ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر فقد علمت مما ذكرنا أن سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما «٣» لكان أولى وأقرب إلى الحق بأن قال كما قال

الأبصار يتحقق بدون الإله وانفعالها وبدون انفعال النفس أيضا لكونها فاعلة للصـور المبصـرة لا قابلية إياها. فإذا ثبت ذلك من أن النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فعلم أن مطلق الأبصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا وتغيرا وهو كمال وفقدانه نقص- فالواجب جل ذكره أولى بذلك الكمال كما علمت وكذا الكلام في السمع فإن الذي اشتهر بين الناس أن السمع أنما يحصل بقرع أو قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل إلى عضو غضروفي في باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج- فتتفعل منه النفس فتتنبه بالأصوات والحروف والكلمات وتدركها ليس كما قرروه و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٤٢٦

أثبتوه وخالفهم في ذلك طائفة من أكابر الحكماء القائلين بأن للأفلاك في حركاتها أصوات لذيذة ونغمات شريفة وأن فيثاغورث صاعد إليها بنفسه وسمع بلطف ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما ينبه أن مطلق السمع لا يفتقر فيه إلى آلة طبيعية أو حركة هوائية أن الإنسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا- كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ليس بأقل من تأثير الصوت الواقع في الخارج وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب إن شاء الله تعالى والحمد لله أولا وآخرا والصلاة على سيدنا محمد وآله الطـهـرين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢

[[جزء السـابع]

السفر الثالث

القسـم الثـاني

بسم الله الرحمن الرحيم

[تتمة الفن الأول في أحوال المبدأ وصفاته]
الموقف السابع من السفر الثالث في أنه تعالى متكلم والمعارف التي سنخ لنا
ففي تحقيق الكلام والكتابات
و الفرق بينهما حسبما أفاده الله بالإلهام وفيه فصول
الفصل (١) في تحصيل مفهوم التكلم
اعلم أن التكلم مصدر صفة «١» نفسية مؤثرة «٢» لأنه مشتق من الكلم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٣
و هو الجرح وفائدته الإعلام والإظهار «١» فمن قال إن الكلام صفة المتكلم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٤
أراد به المتكلمية «١» ومن قال إنه قائم بالمتكلم أراد به قيام الفعل بالفاعل-
«٢» لا قيام العرض بالموضوع ومن قال إن المتكلم من أوجد الكلام أراد من
الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم «٣» بحركة فاه لا بسكونه وهو
الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة
الكتاب للكاتب والنقش للنقاش وإلا فيكون كتابة وتصويرا لا تكلما وتقريراً.
قال بعض العارفين أول كلام شق أسمع الممكنات كلمة كن وهي كلمة
وجودية «٤»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٥
فما ظهر العالم إلا بالكلام بل العالم كله أقسام الكلام «١» بحسب مقاماته
ومنازله الثمانية والعشرين «٢» في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي
المنبعث عن منبع الإفاضة والرحمة والممكنات مراتب تعيينات ذلك الفيض
الوجودي والجواهر العقلية حروف «٣» عاليات وهي كلمات الله التامات التي
لا تبيد ولا تنقص والجواهر الجسمانية مركبات اسمية- وفعلية قابلة للتحليل
والفساد وصفاتها وأعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والإعراب- والجميع
قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق
به كما أن الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم من الإنسان المخلوق على

صورة الرحمن بحسب منازلـه ومخارجـه
الفصل (٢) في تحصيل الغرض من الكلام
اعلم أن الغرض الأول للمتكلم في إرادة الكلام إنشاء أعيان الحروف والكلمات
وإيجادها من الضمير في المخارج وهو عين الإعلام وأما ترتب الأثر على
الأمر والنهي والإخبار والتمني والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان
وغاية ثانية غير الإعلام وهذه المغايرة إنما يتحقق في بعض أقسام الكلام
لأن الكلام على ثلاثة أقسام أعلى وأوسط وأدنى فأعلى الأقسام ما يكون عين
الكلام مقصوداً أولاً بالذات ولا يكون بعده
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٦
مقصود أشرف وأهم منه لكونه غاية لما بعده وهذا مثل إبداعه تعالى عالم
أمره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والإنيات العقلية التي لا تبعد
ولا تنقص وسنقيم البرهان على وجودها في مستأنف القول إن شاء الله وليس
الغرض من إنشائها منه تعالى سوى أمر الله ولأجل ذلك قال الفيلسوف الأكرم
في كتاب أثولوجيا إن ما هو ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو
نفس حقيقتها فهو نفس كمالها وغايتها وفيه سر ما لوحناك إليه من قبل.

و أوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره إلا أنه يترتب عليه
على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كأمره تعالى
للملائكة السماوية والمدبرات العلوية الفلكية أو الكوكبية بما أوجب الله عليهم
أن يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والأشواق والعبادات والنسك الإلهية لغايات
أخرى عقلية فلا جرم- لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ فينالون
نصيبتهم من فائدة إنزال الكلام عليهم كما ستعلم وكذلك ملائكة الطبائع
الأرضية والأجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب
والرياح والأمطار فإن أمر الله إذا وصل إليهم إما بلا واسطة أو بواسطة أمر
آخر لا بواسطة خلق فإنهم يطيعون أمر الله ولا يتمردون وفي قوله تعالى
وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ* حيث لم يقل بما يؤمرون إشارة لطيفة إلى هذا القسم

فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم الحقة متكلمًا بالمعارف الحقيقية فليس لكلامه هذا مقصود ثانٍ إلا تصوير الحقائق الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية وإظهار الضمائر المكنونة على صحيفة النفس ولــــو حــــو الخيــــال.

و أوسطها كأمره ونهيه للقوى والأعضاء والأدوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الأرضية فيجري حكم النفس - وينفذ أمرها المطاع بإذن الله تعالى على القوى والآلات والخوادم في عــــالم البــــدن وقــــد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٨

خلقت سدنة هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها وأجسامها - لا تستطيع لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فإذا أمرت العين للانفتاح انفتحت وإذا أمرت اللسان للتكلم تكلم وإذا أمرت الرجل للحركة تحركت وإذا أمرت اليد للبطش بطشت فهكذا في سائر الآلات والأعضاء فتسخر الحواس والقوى والأعضاء للنفس الإنسانية - يشبه من وجه تسخر الملائكة والأجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة.

و أدناها طلبه لشيء أو استدعاؤه لفعل بواسطة لسان أو جارية فإن المقصود هاهنا من الكلام سواء كان بعبارة أو إشارة أو كناية أو نحو آخر من أنحاء الإعلام شيء آخر غير الكلام وغير لازمة ولهذا قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسائط العرضية ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في القسمين الأولين لا سبيل للمخاطب بالأمر إلا السمع والطاعة - وكذا ما لم يقع في الوجود عن أوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال حكمته وقدرته فإن الأمر التشريعي التدويني من الأوامر الإلهية التي أمر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه هذا شأنه فمنهم من أطاع ومنهم من عصى.

استشهاد تأييد هاد تأييد دي

و مما يؤيد ما ذكرنا أنه قال صاحب الفتوحات المكية إذا كان الحق هو
المكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين
الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه فإن تأخر عنه «١» فليس هو كلام
الله ومــــن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عبادته فإذا كلمه بالحجاب
الصوري بلسان نبي أو من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا
يصحبه ويتأخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه إشارة إلى ضروب حيث قيد
في القسم الأخير الواسط بالحجاب الصوري فالكلام الإلهي إما أمري بلا
واسطة أو بواسطة حجاب معنوي أو حجاب صوري فليدرك غوره وليذعن
حسن طوره أقول أيضا وللإشارة إلى هذه الضروب الثلاثة وقع من كلامه
سبحانه حيث قال وما كانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ
أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الأولي الضروري الذي
يكون عين الكلام مقصودا أصليا وغاية أولية والثاني إشارة إلى كلام يكون
واردا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئا آخر يكتفى في حصوله
نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم
غير منفك سواء كان عينا أو لازما والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس
الطاعة أو مستلزمها والثالث إشارة إلى أدنى الكلام وهو النازل إلى أسماع
الخلائق وآذان الأنام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك
عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والإباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا
فإنه ذوق أهل الله وإياك أن تظن أن تلقي النبي ص كلام الله بواسطة جبرئيل
وسماعه منه كاستماعك من النبي ص أو تقول إن النبي كان مقلدا لجبرئيل
«١» كالأمة للنبي ص هيهات- أين هذا من ذاك هما نوعان متباينان كما
مر والتقليد لا يكون علما أصيلا ولا سماعا حقيقيا أبدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠
الفصل (٣) في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة

قال بعض المحققين إن كلام الله غير كتابه «١» والفرق بينهما بأن أحدهما وهو الكلام بسيط والآخر وهو الكتاب مركب وبأن أحدهما من عالم الأمر والآخر من عالم الخلق والأول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لأن عالم الأمر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما أمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةٍ بِالبَصَرِ ... أَوْ هُوَ أَقْرَبُ وأما عالم الخلق فمشمتمل على التكثر والتغير ومعرض للأضداد لقوله تعالى وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ. أقول ولأحد أن يقول إن الكلام والكتاب أمر واحد بالذات متغاير بالاعتبار - وهذا إنما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الإنسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن المثل فالإنسان إذا تكلم بكلام أو كتب كتابا فإنه يصدق على كلامه أنه كتاب وعلى كتابه أنه كلام بيان ذلك أنه إذا تكلم وشرع في تصوير الألفاظ أنشأ في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني النفساني الذي هو بإزاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيأت الأصوات والحروف والكلمات حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الإنساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها كما ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات الصور الإمكانية لظهور الشئون الإلهية ومكونات الأسماء الحسنی والصفات العليا على مجالي الماهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات - والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق ودرجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الأحدية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١١
و غيب الغيوب وقد سبق في السفر الأول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وأنهما غير الوجود الحق الأول.

إذا تقرر هذا فنقول صورة هذه الألفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة إلى الفاعل والمصدر ونسبة إلى القابل والمظهر فالأولى بالوجوب والثانية بالإمكان فهي بأحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الآخر كتابة فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن إذا نسبت وأضيفت إليه فتلك النسبة إما على سبيل نسبة الصورة إلى القابل فيكون كتابة لأن نسبتها إليه بالإمكان وحينئذ يحتاج إلى فاعل مباين ومصور أو ناقش مغاير إذ القابل شأنه القوة والاستعداد والتصحيح لا الفعل والإيجاد والإيجاب - والشئ لا يمكن وجوده بمجرد الإمكان والقوة والقبول فلا بد له من مخرج إياه من القوة إلى الفعل والفاعل المباين لصور الألفاظ والكلمات يسمى كاتباً ومصوراً لا ناطقاً ومتكلماً وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والألفاظ كاتباً والنفس الهوائي بيده لوحاً بسيطاً وهذه الحروف والألفاظ أرقاماً كتابية وصوراً منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور وأما إذا أضيفت إليه « ١ » إضافة الفعل إلى الفاعل والوجود إلى الموجد وكانت النسبة إليه بالوجوب لا بالإمكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلاماً والموصوف به متكلماً وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببية تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصاً متكلماً لصدق حده عليه وهو الذي قام به الكلام - لاستقلاله بتصور المعاني وترتيب الحروف والمباني من غير حاجة إلى فاعل ناقش مباين الذات عنده.

فإذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاماً وكتاباً باعتبارين وكون الهواء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٢

النفسي أيضاً كاتباً ومتكلماً من وجهين « ١ » فقس الحال فيما وراء ذلك التشخص الهوائي - سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري أو تحته كالقرطاس والتخت والتراب فالنفس المرتسم فيهما الصور العقلية والعلوم

النفسانية لوح كتابي بأحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار الآخر لأن لها وجهها إلى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها أيضا وجه إلى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام وهكذا القياس في سائر المواضع فوضح أن كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم يا حبيبي ما ذكرته واعلم قدره فإنه حري بذاك لأنه من الواردات الكشفية المختصة بمدون هذه الأسفار وفيه فوائد كثيرة لا يسمع المجال عدها جميعا

منها أنه يليق بأن يتصالح فيه أهل المذاهب الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا إن المتكلم من أوجد الكلام والأشاعرة فقالوا إنه من قام به الكلام وقد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه تعالى إذ نسبة هذا العالم إلى الباري عند جماعة نسبة الكتاب إلى الكاتب وعند طائفة أخرى نسبة الكلام إلى المتكلم لكن طائفة أخرى رأوا أن النسبة إليه تعالى غير هاتين النسبتين «٢» ألا له الخلق والأمر ومنها سر فناء العالم الكوني وزواله ودثوره ومنها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٣ سر بعث الأرواح وحشر الأجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد إن شاء الله تعالى

الفصل (٤) في وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب

و لعلك قد تنبهت بما أشرنا إليك أن عالم الأمر بما فيه أحق بأن يكون عالما قوليا- وكلاما إلهيا ونظاما جمليا وأن عالم الخلق بما فيه أخرى بأن يكون عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا إياه فمن وجوه المناسبات أنه كما أن كلام الله مشتمل على الآيات كقوله تعالى تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ * فكذلك الكتاب يشتمل عليها أيضا تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * وأن الكلام إذا تشخص وتنزل صار كتابا كما أن الأمر إذا نزل صار فعلا إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فصحيفة وجود

العالم العقلي الفعلي الخلقي هي كتاب الله عز وجل وآياتها أعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله تعالى إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ وهذه الآيات البينات الخلقية إنما ثبتت ووجدت في عالم الآفاق في صحائف موادها الجسمانية ليتيسر لأولي الألباب من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومبايناتها أن يتفطنوا بالآيات الأمرية العقلية الثابتة في عالم الأنفس والعقول لينتقلوا من المحسوس إلى المعقول ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا إلى الآخرة ويحشروا إلى الله مسترجعين راجعين إليه كما قال تعالى سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.

قال بعض المحققين إن الإنسان ما دام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الآيات الآفاقية والأنفسية على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة إلا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلوا آية ويغيب عنه أخرى فيتوارد عليه الأوضاع ويتعاقب له الشئون والأحوال وهو على مثال من يقرأ طومارا وينظر إلى سطر عقيب سطر آخر وذلك لقصور الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٤ نظره وفتور إدراكه عن الإحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وَذَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ فإذا قويت بصيرته وتكحلت عينه بنور الهداية والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات إلى فسحة عالم الأمر والنور فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب «١» الجامع للآيات من صور الأكوان والأعيان كمن يطوى عنده السجل الجامع للسطور والكلمات وإليه الإشارة بقوله تعالى يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ وَقوله تعالى وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ وإنما قال بيمينه لأن أصحاب الشمال وأهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بالقياس إليهم وفي حقهم غير مطوية أبدا لتقيد نفوسهم بالأمكنة والغواشي كما

النفسانية ثم إلى العقل النظري وما بعده على وجه الأشرف فالأشرف والأعلى فالأعلى كالأول على وجه الأخس فالأخس والأدنى فالأدنى - فهذا الترتيب الصعودي على عكس النزولي فكأنهما قوسان بداية الأولى بعينها نهاية الثانية كما بدأنا أول خلق نعيده فإذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدأ كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة إلى هذا المقام لأن ذلك من عجائب سر الأدمي. «١»

و اعلم أن حقائق آيات الله وبدائع حكمته وجوده ورحمته ثابتة أولاً في علم الله- وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها إلا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي أيضاً مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول الملائكة المقربين ثم ترسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم تنتسخ منها في الكتب والألواح السماوية القابلة للمحو والإثبات وهكذا إلى سماء الدنيا ثم تنزل من السماء إلى الأرض نجوماً بحسب المصالح والأوقات وهذا كما أن المتكلم يتفكر أولاً ويخطر بباله ويحضر في خياله- صورة ما يريد أن يتكلم به ويظهره ثم يخرج من حد الضمير بل حدود الضمائر المتفاوتة- والغيوب المترتبة إلى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك صورة حكمة الله تعالى- وإظهار ما في مكان علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته إذا خرجت من عالم الغيب إلى عالم الشهادة حتى نزلت إلى غاية النزول ونهاية تدبير الأمر كما قال تعالى تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى وَقَالَ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فَعِنْدَ ذَلِكَ أَوَانَ الشَّرْعِ فِي الصُّعُودِ وَالْعُرُوجِ إِلَيْهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى - إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ «٢» وقوله إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ الْحِكْمَةِ الْمُتَعَالِيَةِ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ، ج ٧، ص: ١٧ وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا «١» لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا وهذا الإتيان إلى الرحمن لا يكون إلا في صورة الإنسان ومن سبيل أطواره بل نقول من سبيل النظر في حال الإنسان الكامل ودرجاته في

إن المتأمل منه في خلق السماوات والأرض إذا نظر إلى هذا العالم ورأى السماء والأرض - وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى أنه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده أتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ثم يتأدى من خياله صورة إلى نفسه ومنها إن كان ذا عقل بالفعل إلى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعال - فيحصل حقائق الموجودات التي دخلت أولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال - وهلم إلى عالم الأمر والعقل الفعال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم - وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الإلهي وهذه النسخ والكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الأشرف فالأشرف والأقرب من الحق فالأقرب فما في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والإثبات وهو سابق على ما في صحيفة الأكوام المكتوبة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الأعادي على عكس ترتيبها الابتدائي - فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبع وجودها المثالي القدي ثم يتبع وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الإجمالي - ويتبع ذلك كله العلم الأزلي فيرجع الأمر إلى ما كان وهو قوله **اللَّهُ يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**.

و هذا أيضا من لطائف صنع الله وحكمته في خلق الإنسان الكامل وصيرورته إنسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكأنه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله وابتدأ بالعقل واختتم بالعقل كما قال تعالى **أ وَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٠

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَلَمَّا
تَمَّتْ لَهُ كِتَابَةُ الْجَمِيعِ أَمَرْنَا بِمُطَالَعَةِ هَذَا الْكِتَابِ الْحَكَمِيِّ وَقِرَاءَةِ هَذِهِ الْآيَاتِ
الْكَلَامِيَةِ وَالْكِتَابِيَّةِ وَالتَّدْبِيرِ فِيهَا بِقَوْلِهِ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وَقَوْلِهِ تَعَالَى
اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ وَقَوْلِهِ أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَقَوْلِهِ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي
الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا وَحَيْثُ كُنَّا فِي الْإِبْتِدَاءِ ضَعْفَاءُ
الْعُقُولِ ضَعْفَاءُ الْأَبْصَارِ كَمَا قَالَ تَعَالَى خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا فَلَمْ يَكُنْ تَصِلُ
قُوَّةُ أَنْظَارِنَا إِلَى أَطْرَافِ هَذِهِ الْأَرْقَامِ وَأَكْنَافِ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ الْعِظَامِ لَتَعَاظِمِ
حُرُوفُهَا وَتَعَالَى كَلِمَاتُهَا وَتَبَاعَدَ أَطْرَافُهَا وَحَافَاتُهَا وَقَدْ وَرَدَ عَنْ بَعْضِ
الْمُكَاشِفِينَ أَنَّ كُلَّ حَرْفٍ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ فِي اللَّوحِ «١» أَعْظَمُ مِنْ جَبَلِ قَافٍ وَإِنْ
الْمَلَائِكَةُ لَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَنْقُلُوهُ لَمَا أَطَاقُوهُ فَتَضَرَّعْنَا إِلَيْهِ بِلِسَانِ احْتِيَاجِنَا

واستعدادنا إلهنا ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحماتك واهدنا سبيلا إلى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولاً إلى مرضاتك وجناتك فتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة فأعطى لنا نسخة مختصرة من أسرار كتبه وأنموذجا وجيزا من معاني كلماته التامات فقال تعالى **وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ** والمراد منها نفوس الكمل من الأنبياء والمرسلين لأن نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين - **كِتَابٌ مَرْفُوعٌ يَشْهَدُ الْمُقَرَّبُونَ** مشتمل على آيات الملك والملوك وأسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة أوتيت جوامع الكلم و

أرسل إلينا رسولا كريما ونورا مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم - فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين - والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس إبليس اللعين .
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢١
تبصرة

فافتح بصيرتك يا إنسان بنور معارف القرآن وانظر أولية الرحمن بآخية الرسول الهادي إلى عالم النور والرضوان واعلم أن الباري وحداني الذات في أول الأولين - وخليفة الله فرداني الذات في آخر الآخرين كما بدأكم تَعُوذُونَ فإله سبحانه رب الأرض والسماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الأشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الأسماء وينكشف بنور عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه « ١ » **النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ** فاعرفه أيها السالك إلى الله حتى تعرف ربك قال تعالى
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٢
مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ و
قال الرسول ص: **مَنْ رَأَىٰ فَقَدْ رَأَىٰ الْحَقَّ**

فصح يا مسكين نسبتيك إليه لأنه الأصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود والمؤمن من صحت له نسبة التبعية كمرآة وقعت في محاذاة مرآة حاذت الشمس فيتحد معه في النور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا.

و اعلم أن من صفى وجه قلبه عن نقوش الأغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل مرآة عين عقله عن غشاوة الوسائس والعادات وماتت نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر إلى مولاه باقيا ببقائه من كان الله له فإذا رجع إلى الصحو بعد المحو وخرج إلى التفصيل بعد الإجمال والتكميل وإلى الفصل بعد الوصل والتحصيل - لتمكنه في حضرة الأحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق بل بين الأمرية والخلقية نفذ حكمه وأمره واستجيب دعوته وتكرم بكرامة التكوين وتكلم بكلام رب العالمين ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

الفصل (٧) في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم إلى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب إلى الشهادة اعلم أن هذا القرآن الذي بين أظهرنا كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٣
السماوية «١» النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم أجمعين فإنها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون بأيديهم وإن كان كل كتاب كلاما بوجه كما مر لكن الغرض هاهنا كونه كلام الله خاصة «٢» وأيضا نقول «٣» إن هذا المنزل من الكلام على نبينا ص قرآن وفرقان جميعا وسائر الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني فالمنزل بما هو كلام الحق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٤

نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين - لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكنَّ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وقوله تعالى نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وقوله تعالى وبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ وهو بما هو كتاب إنما هو صور ونقوش وأرقام وفيها آيات أحكام نازلة من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين وألواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم وألواحهم - بحيث يقرؤها كل مسلم قار ويتكلم بها كل متكلم ويعمل بأحكامها كل عامل موفق - وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويتساوى في هدايتها الأنبياء والأمم كما في قوله تعالى وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وقوله تعالى وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ وأما القرآن العظيم الكريم ففيه عظام العلوم الإلهية كأن يتعلم بها رسول الله الخاتم وأهل بيته المكرم س لقوله تعالى وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا وفيه كرائم أخلاق الله تخلق بها رسول الله ص لقوله تعالى إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ إذ كان خلقه القرآن كما روي هذا.

فإذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسائل النبوات أن سبب إنزال الكلام وتنزيل الكتاب هو أن الروح الإنساني إذا تجرد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قلبه وموطن طبعه مهاجرا إلى ربه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات - لاح له نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهرًا قدسيا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلأل فيه أسرار ما في الأرض والسماء ويتراءى منه حقائق الأشياء كما يتراءى بالنور الحسي البصري الأشباح المثالية في قوة البصر إذا لم يمنعها حجاب والحجاب هاهنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الأدنى وذلك لأن القلوب والأرواح بحسب أصل فطرتها

صالحة لقبول نور الحكمة- والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله تعالى وطُبعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ وقوله تعالى بَلْ رَانَ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٥

عَلَى قُلُوبِهِمْ ما كَانُوا يَكْسِبُونَ فإذا أَعْرَضَتِ النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الأعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجائب آيات الله الكبرى كما قال سبحانه لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ثم إن هذه الروح إذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الإنارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شأن عن شأن ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فتضبط للطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالأرواح الضعيفة التي إذا مالت إلى جانب غاب عنها الجانب الآخر وإذا ركنت إلى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر. فإذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شأن عن شأن ولا يصرفها نشأة عن نشأة وتلقت المعارف الإلهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تأثيرها إلى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي وتبرز منها إلى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما أشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل بإذن الله الحامل للوحي الإلهي والكلام هو كلام الله تعالى وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الأمر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرد صورة خيالية «١» لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقول—هـ م—ن لا ح—ظ ل—ه م—ن علم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٦

الباطن ولا قدم له في أسرار الوحي والكتاب كـبعض أتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل بكيفية الإنزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطة اللائق- وتفسيره الموافق مما سيجي ء موعـد ذكره في باب النبـوات ولكـن نزيـدك لمعـة أخـرى إنـارة قلبـية وإشـارة نورـية عليك أن تعلم يا حبيبي أن للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات إضافية مضافة إلى ما دونها إضافة النفس إلى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن يضاف إليه شي ء من الذوات الملكية- فإنما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة أما ذواتها الحقيقية فإنما هي أمرية قضائية قولية وأما ذواتها الإضافية فإنما هي خلقية قدرية تنشأ منها الملائكة اللوحية « ١ » وأعظمهم إسرافيل صاحب الصور الشاخص وسيأتي الإشارة إلى حقيقة صورة في مباحث المعاد وحشر الأجساد فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الإلهي والعلوم اللدنية من الملائكة القلمية ويثبتونها في صحائف ألواحهم القدرية الكتابية وإنما كان يلاقي النبي ص في معراجـه الصف الأول من الملائكة ويشاهد روح القدس في اليقظة فإذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كأن يسمع كلام الله وهو إعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية وهي الإفاضة والاستفاضة في مقام قـاب قوسـين أو أدنى وهـو مقـام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٧

القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والإلهام وهو الكلام الحقيقي كما مر وكذلك إذا عاشر النبي ص الملائكة الأعلى يسمع صريف أقلامهم وإلقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي ص عن نفسه كما روى ليلة المعراج أنه بلغ إلى مقام كان يسمع فيه صريف أقلام الملائكة ثم إذا نزل إلى ساحة الملكوت السماوي يتمثل له صورة ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في

عالم الألواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الأثر إلى الظاهر - وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من أن الروح القدسية لضبطها الجانبين - تستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الأعراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه - فهي تشايعها في سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم إذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي - سواء كان الخطاب بلا واسطة أو بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان يتشبح له مثال من الوحي وحامله إلى الحس الباطن فينجذب قوة الحس الظاهر إلى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لا كصورة الأحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الأمر لأن الأمر إذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى على صورته الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا أو يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى إليه يتصل بالملك أولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف الإلهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الأعظم.

ثم إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسه - ثم ينحدر إلى حسه الظاهر ثم إلى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع أصواتا وحروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لأنها نزلت من الغيب إلى الشهادة - وبرزت من باطنه إلى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٨ يتأدى من غيبه وباطن سره إلى مشاعره وهذه التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة - للملك « ١ » الموحى من موطنه ومقامه إذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك إلى انبعاث نفس النبي ص من نشأة الغيب إلى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له ص شبه الدهش والغشي ثم يرى

ويسمع ثم يقع منه الإنباء والإخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وإنزال الكلام من رب العالمين.

و اعلم مما ذكر وجه ما قيل «٢» إن الروح القدسية تخاطب الملائكة في اليقظة- والروح النبوية تعاشرهم في النوم ولكن يجب أن يعلم الفرق بين نوم الأنبياء ع ونوم غيرهم كما أن الفرق ثابت بين يقظتهما فإن نومهم كيقظة الناس ولذا

قال ص: تنام عيني ولا ينام قلبي
وقال علي ع: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا
ولعلك بما ذكرناه تستطع أن تدعن بأن كل ما كان يراه ويشاهده الروح النبوية في عالم الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والتمكلم والكتابة والكتاب فهذا أمر مضبوط واجب الوقوع وليس باتفاقي فتدبر.
ولأجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعا- بذكر خلق السماوات والأرض وما فيهما كما في قوله تعالى في سورة آل عمران

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٩

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِيهَا تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ - وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِيهَا إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِي الْأَنْعَامِ - وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِي هُودٍ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ إِلَى قَوْلِهِ كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ

وقوله تعالى في الرعد تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ وقوله تعالى في سورة إبراهيم الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ - مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي

السَّمَاوَاتِ وما فِي الْأَرْضِ وقوله تعالى في يونس الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ إِلَى قوله إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ وقال إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ وفي سورة يوسف وكَايُنَ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ وقوله طه ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلَّا تَذَكُّرَةً لِمَنْ يَخْشَى تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى وقوله عسق كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وما فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ وقوله في الزخرف حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ إِلَى قوله وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ وقوله في الدخان حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ إِلَى قوله رَبَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وما بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ وقوله في الجاثية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٠

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ وفي خُلِقَكُمْ وما يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ واختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ إِلَى قوله فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ وقوله وَسَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّمَاوَاتِ وما فِي الْأَرْضِ

فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ وَفِي آخِرِ كَرِيمٍ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ وَفِي آخِرِ مَبِينٍ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ وَفِي آخِرِ حَكِيمٍ يَسِّ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ وَلَهُ أَلْفٌ مِنْ الْأَسْمَاءِ لَا يُمْكِنُ سَمَاعُهَا بِالْأُذَانِ الظَّاهِرَةِ وَلَوْ كُنْتَ ذَا سَمْعٍ بَاطِنِي فِي عَالَمِ الْعَشَقِ الْحَقِيقِيِّ وَالْجَذْبَةِ الْبَاطِنِيَّةِ وَالْمَحَبَّةِ الْإِلَهِيَّةِ لَكُنْتَ مِمَّنْ يَسْمَعُ أَسْمَاءَهُ وَيَشَاهِدُ أَطْرَافَهُ.

و اعلم أن اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد أحوالها شواهد عظيمة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢

لمعرفة بطون القرآن وأنوار جماله وأضواء آياته وأسرار كلماته ولتعلم أسماء الله الحسنى وصفاته العليا لما مرت الإشارة إليه من أن الكتاب الفعلي الكوني بإزاء الكلام القولي العقلي وهو بإزاء الأسماء والصفات الإلهية لكن هناك على وجه الوحدة والإجمال وهاهنا على وجه الكثرة والتفصيل كما قال كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ وقوله كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ وكما أن صور الكائنات من الأرض والسموات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في عالم العقل وهو عالم الأمر فكذلك جميع ما في العالمين الأمر والخلق كتاب تفصيلي لما في العالم الإلهي - من الأسماء والصفات قال الله تعالى وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ففِي هَذِهِ الْآيَةِ أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْإِنْسَانِ عِلْمَ الْحِكْمَةِ وَالتَّوْحِيدِ - ومعرفة الأمر والخلق ومعرفة الآفاق والأنفس لأن علم الأسماء وهي أرباب صور الأنواع والدعوة لا يحصل إلا بالتدبر في المصنوعات والتأمل في المربوبات من كل ما في الأرض والسموات ولأجل ذلك وقع الأمر بالتدبر والتفكير فيها وفي أحوالها في كثير من الآيات. و سبيل هذا الباب من المعرفة مما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الإلهيون - وهم القائلون بأن هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور أسماء الله

أن جميع القرآن في باء بسم الله وأنا نقطة تحت الباء

و لو اتفق لأحد أن يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي إلى أن
التحق بالوجود العقلي واتصل بدائرة الملكوت السبحاني حتى يشاهد معنى

«٢» والله بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه فحينئذ يشاهد وجوده تحت نقطة باء السببية لمسبب الأسباب ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله حيثما تجلت له عظمتها وجلالة قدرها ورفعته سر معناها هيهات نحن وأمثالنا لا نشاهد من القرآن إلا سوادا لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مد هذا المداد- أعني مادة الأبعاد والأجساد وهيولى الأضداد والأعداد والمدرّك لا يدرك شيئا إلا بما في قوة إدراكه وقوة إدراكه دائما يكون من جنس مدرّكاته بل هي عينها كما ذهبنا إليه فالحس لا ينال إلا المحسوس ولا الخيال إلا المتخيل ولا العقل إلا المعقول- فلا يدرك النور إلا بالنور وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٤ فنحن بسواد هذا العين لا نشاهد إلا سواد أرقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فإذا خرجنا من هذا الوجود المجازي والقرية الظالم أهلها مهاجرا إلى الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب وأدركنا الموت عن هذه النشئات والأطوار التي بعضها صور حسية أو خيالية أو وهمية أو عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم أحيانا الله بعد موتنا وأخرجنا من المحو إلى الصحو ومن الفناء إلى البقاء ومن الموت إلى الحياة حياة ثابتة باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن سوادا أصلا إلا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة واليقين المحض- الذي لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا بقوله وعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا.

و عند ذلك نقرأ الآيات من نسخة الأصل وهو الإمام المبين والذكر الحكيم- ومن عنده علم الكتاب وهو أمير المؤمنين علي ع لقوله تعالى وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ ولهذا نطق بما نطق من قوله : أَنَا نَقْطَةُ تَحْتِ الْبَاءِ و قولـه مشـيرا إلـى صـدره الشـريف

: إن هاهنا لعلومًا جمّة لو وجدت لها حملة
و لعل الكلام في الكلام قد خرج عن طور الأوهام وتعدى عن أسلوب
المباحثة والتعليم لكن المثل سائر أن الكلام يجز الكلام وليعذرني إخوان
الحقيقة إن عشق الحبيب يجزني على عد أوصاف كماله- ونعوت جماله
وعد شمائله في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وأمره ونهيه وسائر أفعاله
كما نحن بصدده إن شاء الله ولنرجع إلى ما كنا فيه
الفصل (١٠) في بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق
هذا أيضا علم ذوقي لا يذعنه إلا صاحب بصيرة قلبية يعرف الفرق بين
صورة محسوسة يكون مبدؤها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون
مبدؤها من داخل الحس مع أن كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة
والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة
بروزة إلى الظاهر كما قال تعالى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٥
وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى أَن يَرَى المحسوس بغير الحس محسوسا بعين
الخيال- فيرى الغيب شهادة في حقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما
اتفقت روايته من هذه الآية
أن رسول الله ص: خرج يوما وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب
فسأل أصحابه أ تدرون ما هذان الكتابان فأخبرهم بأن في الكتاب الذي بيده
اليمنى أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم وعشائريهم من أول من خلقه
الله إلى يوم القيامة وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى أسماء أهل النار
وأسماء آبائهم وقبائلهم وعشائريهم من أول من خلقه الله إلى يوم القيامة
الحديث

فمن هاهنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على الأنبياء ع
يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق إذ لو حاول المخلوق أن يكتب هذه

الأسماء على ما هي عليه في دينك الكتابين لم يقدر عليها ولا يمكن أيضا إذ ما قام بذلك ولم يف به كل ورق في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الأئمة الطاهرين من أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين قد ورثه خلف عن سلف إلى زمان ظهور المهدي ع وذلك لأن فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث إلى يوم القيامة وكلما يحتاج إليه الإنسان حتى الأرض فـ_____ي الخـ_____دش.

و مما حكي أيضا في هذا الباب عن بعض البله من أهل الحاج أنه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فأخذ ذلك الرجل يمازح هذا الأبله هل أخذت براءتك من النار - فقال الأبله وهل أخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى ذلك الأبله ودخل الحجر وتعلق بأستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله أن يعطيه كتابه عتقه من النار فجعل الناس وأصحابه يلومونه ويعرفونه أن فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان مستمرا على حاله فبينما هو كذلك إذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها وأوقف الناس عليها وكان من آية ذلك الكتاب أنه يقرأ في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس أنه آية من عند الله والحكايات والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي إلى الإطناب. فإن قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما أشرت إليه آنفا م_____ن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٦

أن الأولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب إلى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بين الخيال أولا ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانية فإن الأمر فيها على عكس ذلك من حيث إنها تدرك أولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب أن يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون غيره من أفراد الناس وأهل الحجاب. قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية من جهة تأثير نفسه فيهم وسراية حاله

منه إليهم لأسباب خفية لا يطلع على تفاصيلها ولا يبعد أن يكون اهتمام نفوس الحاضرين - من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك - يوجب تعطل حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس إياها في المحسوسات الخارجة ورجوعها إلى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب

الفصل (١١) في تحقيق قول النبي ص إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا

« ١ » اعلم أن القرآن كالإنسان ينقسم إلى سر وعلن ولكل منهما أيضا ظهر وبطن - ولبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله ولا يعلم تأويله إلا الله وقد ورد أيضا في الحادي عشر

: أن للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا إلى سبعة أبطن و هو كمراتب باطن الإنسان - من الطبع والنفس والصدر « ٢ » والقلب والعقل والروح والسر والخفي أما ظاهر علته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٧

فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش الممسوس وأما باطن علته فهو ما يدركه الحس الباطن ويستثبته القراء والمجودون في خزانة مدركاتهم ومخزوناتهم - كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا مع غواش جسمانية وعوارض مقدارية إلا أنه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل إنسان بشري وأما باطنه وسره فهما مرتبتان أخراويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات.

فالأولى منهما مما يدركه الإنسان المتمكن من تصور المعاني
بحدودها وحقائقها - منفوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية
مأخوذاً كل منهما من المبادي العقلية من حيث يشترك فيه الكثرة ويجتمع
عنده الأعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الآحاد بل
الأضداد لا كحالها في عالم المواد والأجساد ومثل هذا المعنى المشترك فيه
لا يدركه الروح الإنساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق إلى مقام الأمر - ولم

ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه إذ ليس من شأن المغمور في
المادة أن يكون عاقلا لشيء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس أن
يكون معقولا.

على أنك قد علمت أن كل مرتبة من الإدراك سواء كان إحساسا أو تخيلا أو
توهما أو تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد وأن مدار المدركة والمدركة
على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا وأن درجات التجرد
والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول إلى درك حقائق الأشياء والقرب
من عالم الإلهية والأخذ منه تعالى.
فالروح الإنسانية تارة تتلقى إدراك الأشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في
مرتبة بدنه وحواسه وتارة تتلقى من عالم التخيل والتمثل الجزئي وتارة تتلقى
المعارف العقلية بجوهرها العقلي الذي هو من حيز عالم الأمر وتارة تأخذ
المعارف

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٣٨
الإلهية من الله بلا حجاب من عقل أو حس فإن تصرف الحس وما يجري
مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما
هو من عالم الأمر والتدبير فالذي يكون فوق الخلق والأمر جميعا فهو
محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدرك نور الحق إلا بنور الحق ولا ينال
إلا بقوة من له الأمر والخلق كما ورد
عن أبي عبد الله ع- قال قال أمير المؤمنين ع: اعرفوا الله بالله
«١» والرسول بالرسالة
«٢» وأولي الأمير بالأمر بالمعروف
«٣» الحديث.

و للدلالة على تفاوت المقامات قال تعالى في صفة القرآن إِنَّهُ لَقُرْآنٌ
كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ فذكر له
أوصافا متعددة- بحسب درجاته ومقاماته أولها وأعلىها الكرامة عند الله

وأدناها التنزل إلى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك أن كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول إلى عالم الأمر وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله إلى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والإثبات- ونزوله إلى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ إلهي ومرتبة رفيعة لا يعلم إلا الله ولا يدركه أحد من الأنبياء ع إلا في مقام الأهمية عند انسلاخه عن القيود الإمكانية وتجرده عن الكونين وخروجه عن النشاطين وتجاوزه عن العالمين الخلق والأمر وبلوغه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٣٩ قباب قوسين أو أدنى كما أخبر خير الأنبياء وأفضل البشر ص عن حاله : لي مع الله وقت- لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل و للإشارة إلى هذا المقام قوله تعالى وما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ- إِلَّا اللَّهُ وَقَوْلُهُ أَمْ مَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ وفي الحديث : إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله

و للإشارة إلى مقام القلب المعنوي والحس الباطني وقع قوله إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ وللإشارة إلى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ وللإشارة إلى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ وقوله تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وقوله فِي حَقِّ الْمَلَائِكَةِ وَمَا مِنْهَا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ

تذكرة تمثيلية

و بالجملة إن للقرآن درجات ومنازل كما للإنسان وأدنى مراتب القرآن وهو ما في الجلد والغلاف كأدنى مراتب الإنسان وهو ما في الإهاب والبشرة- وللقرآن في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه إلا بشرط طهارتهم عن حدثهم أو عن حدوثهم ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم أو عن إمكانهم

«١» والقشر من الإنسان لا يدرك إلا القشور من القرآن والإنسان القشري من الظاهرية- لا يدرك إلا المفهومات القشرية والنكات البيانية والأحكام العملية والسياسات الشرية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٠

و أما روح القرآن وسره ولبه فلا يدركه إلا أولوا الأبواب وذو البصائر إذ حقيقة الحكمة لا تتال إلا بموهبة الله ولا يبلغ الإنسان إلى مرتبة يسمى حكيماً إلا بأن يفيض الله عليه من حكمته حكمة ومن لدنه علماً لأن العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من أسماء الله الحسنى ولا بد في من له نصيب منهما أن يكون ذلك بمجرد موهبة الله إياه له ولذلك قال سبحانه بعد قوله وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ الْآيَةَ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ وسمى الحكمة خيراً كثيراً وقال وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَبَابِ الفصل (١٢) في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما أجملناه من كون معرفة لب الكتاب مختصة بأهل الله من ذوي البصائر والأبواب اعلموا أيها الإخوان السالكون المعتنون بأمر الدين وفهم غرائب الكلام المبين- أن فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لأحد من الناس وإن كان من الأكياس إلا لمن دارس علم اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب أهل التقديس وأهل الذكر الحكيم- وقراءة الآيات من أرقام اللوح العظيم ونسخة الأصل الكريم الذي هو الإمام المبين وكان معلمه عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً

و مؤدبه

: أدبني ربي فأحسن تدبيري
و كان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكم هو رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ فالله سبحانه معلمه لا سبب آخر من الأسباب كفكر أو تقليد أو قياس أو رواية أو سماع بل بأن يتلقى

والمنفصلة متصلة والحرف الواحد بالمعنى حروفا متعددة فأول علامة من ارتفع من هذا المنزل أن ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة «٢» وكيفية نزولها «٣» في لوح الكتاب- ثم في صدور منشرة لأولي الألباب كما أشار إليه بقوله وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ هذا لقوم وأشار إلى مقام قوم آخرين بقوله تعالى قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ وقوله كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ. فقد اتضح لك أيها السالك المسكين أن أول ما يرتسم في لوح القاري المبتدي حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الآيات المكتوبة في الصحيفة القدسية ويطيع الله تعالى في أمره أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ وقوله فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القراءة وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ * وحيثُ ذ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٣

يتأتى له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته بحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ويكون قلبه عند ذلك فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب آيات الكتاب المبين التي بها رجوم أوهام المعطلين وأغاليط الموسوسين واستراق المنتحلين كما قال وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهِ هَابٌ مُبِينٌ

إشعار تنبيه

و جملة القول أن من لم يظهر عليه سلطان الآخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة- لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته ولم يحدث معه حروفه المقطعة ولم يتجل له وجه قائله ومبدئه وعظمة كاتبه ومنشيه فانتبه يا مغرور وقم من مرقدك يا محكور حتى تسافر في سبيل الله مهاجرا إلى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الأعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس مع أهل الغفلة والبطالة وذر الذين اتخذوا دينهم هزوا واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعبا وغرتهم الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم- وهم الذين ذمهم الله في

مواضع من كتابه ووبخهم بقوله فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا
وشكى إلى الله رسوله عنهم بقوله:- يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ
مَهْجُورًا رب رجل أديب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة
متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصام والإلزام في علم الكلام لم يسمع
حرفاً من حروف القرآن- ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده
ولم يرغب بعد إلى ما هو بالحقيقة علم- ونور وفقه وحكمة لإعراضه عن
ذلك بما أكب عليه الجمهور مما يعدونه علماً وإيماناً وفقها وإيقاناً.

اعلم أيها المتدبر المتأمل أن القرآن إذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع
جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل ويروي كل غليل
طلب الحياة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب بعلل الأخلاق الذميمة وأسقام
الجهل الآلات المهلكة - و

عن رسول الله ص: إن القرآن هو الدواء وإن القرآن غني لا فقر بعده ولا
غنى دونه

و القرآن هو حبل الله المتين النازل إلى هذا العالم النجاة المقيدين
بسلاسل التعلقات وأغلال الأتقال والأوزار من حب الأهل والولد والجاه والمال
وشهوة البطن والفرج والذهب والفضة والخيل وطول الآمال وهو مع عظمة
قدره ومأواه ورفع سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والأصوات واكتسى
بكسوة الألفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه وتأنيسا لهم
وتقريبا إلى أفهامهم ومدارة معهم ومنازلة إلى أذواقهم وإلا فما للتراب ورب
الأرباب ففي كل حرف من حروفه ألف رمز وإشارة وغنج ودلال وجلب لقلوب
العشاق المشتاقين إلى روح الوصال فوق النداء من عالم السماء لتخليص
الأسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله وَذَكَّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ.
فبسطت شبكة الحروف والأصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور
السموات- ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشئها
ومعيدها ومبدئها وإنما الغرض الأصلي اصطیاد نوع خاص من الطيور
السماوية برزق مخصص سماوي من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٥
اغتنى به يفهم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الأرض
دون غيره- سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* وكان بعضهم
لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الأمر الذي به قوت القلوب وغذاء الأرواح
فألجموا عما لا يطيقون خوض غمرته فألجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا
فما لهذا خلقت لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ما للعميان وملاحظة حقائق
الألوان.

و أما من امتلأت مشكاة قلبه نارا مقتبسا من نور القرآن فأدرك أسرار
الأمور- والكلمات والآيات كما هي فقليل لهم تأدبوا بآداب الله ورسوله واسكتوا
فسيروا بسير أضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لأبصار الخفافيش فيكون
ذلك سبب هلاكهم- وانزلوا إلى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليأنس بكم
ضعفاء الأبصار ويقتبسوا من بقايا أنواركم المشرقة المشرقية من وراء حجب

تنبيهه وإشعار

اعلم أن خطابات القرآن كقوله يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ * يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا * مما يختص بأحباء الله المتألهين وأوليائه المقربين لا المبعدين الممكورين والجاحدين المنكرين - إذ ليس لهم نصيب من رزق معاني هذا الكلام والكتاب إلا قشور الألفاظ والمباني إنَّهُمْ عَنِ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٦

السَّمْعِ لَمَعْرُؤُونَ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ لَأَن الْعَنَايَةَ الْإِلَهِيَّةَ مَا سَبَقَتْ لَهُمْ بِالْحَسَنَى فَهَكَذَا كَانَ أَوَّلُ هَذَا الْأَمْرِ وَآخِرُهُ وَأَنْتِ أَيْضًا يَا حَبِيبِي لَوْ لَمْ تَكُنْ مِمَّا قَضَى اللَّهُ فِيكَ خَيْرًا وَلَمْ تَكُنْ أَهْلًا لِذَلِكَ بِحَسَبِ مَا يَسِرُ لَكَ هَذَا الْأَمْرُ الْعَسِيرُ فِي التَّقْدِيرِ لَمَا وَقَعَ مِنْكَ إِلَّا التَّقْلِيدُ كَالْعَمِيَانِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلَمْ تَكُنْ مِنَ الْجَاهِدِينَ - وَإِذَا كُنْتَ أَهْلًا لَهُ وَقَدْ أَعْطَاكَ اللَّهُ عَيْنًا صَحِيحَةً غَيْرَ مَكْفُوفَةٍ بِحِجَابِ تَقْلِيدٍ وَلَا مَثُوفَةٍ بِآفَةِ عَصَبِيَّةٍ فَإِذَا فَتَحْتَ عَيْنَكَ أَبْصَرْتَ مَا هُوَ بَيْنَ يَدَيْكَ فَلَا تَحْتَاجُ إِلَى قَائِدٍ يَقُودُكَ وَأَمَّا الْمَقْلَدُ فَهُوَ كَالْأَعْمَى فِي الْمَشْيِ يَحْتَاجُ إِلَى قَائِدٍ وَلَكِنْ لَيْسَ كُلُّ مَا

يدرك قائدا ويفعله يمكن للمقلد أن يقلده فيه إنما التقليد يجري في الأمور الناقصة والأفعال الدنية فالأعمى يمكن أن يقاد ولكن إلى حد ما فإذا ضاق الطريق وصار أحد من السيف وأدق من الشعر قدر الطائر على أن يطير عليه ولم يقدر على أن يستجيز وراءه أعمى وكذا إذا دق المجال ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور إلا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصناعة السباحة أن يعبر بنفسه وربما لم يقدر على أن يستجيز وراءه آخر فلو فرض القائد كالطير في طيرانه - أوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت أو كالسباح الماهر في سباحة أبحر الحقائق والمعاني فلا يمكن للأعمى تقليد ذلك القائد في الطيران ولا للزمن المقعد عن أصل السير تقليد هذا في سير البحر. فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة التدبر فيها على الحقيقة إلى ما يدركه جماهير الناس وفيه مجال أفكارهم كنسبة المشي على المال إلى المشي على وجه الأرض فالمشي على الأرض يمكن أن يتعلم وأما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء - فلا يكتسب بالتقليد أو بالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك :

لما قيل للنبي ص إن عيسى ع يقال إنه يمشي على الماء فقال لو ازداد يقيناً لمشى على على الهواء
فلأهل القرآن وهم أهل الله خاصة بحمد الله أعين يبصرون بها آيات الله ولهم آذان يسمعون بها كلماته - وقلوب يعقلون بها أسرار حكمته وشريعته وأيد يبطشون بها موائد كرمه ورحمته وأرجل يمشون بها في دار كرامته ومنزل جوده ورأفته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٧
الفصل (١٤) في الإشارة إلى نسخ الكتب ومحوها وإثباتها
قد ذكر الشيخ المحقق محيي الدين الأعرابي في الباب السادس عشر ثلاثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية أنه قال ص حكاية عن نفسه

على طريق التمدح- إنه أسري به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الأقلام وهو قوله لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فالضمير في أنه هو يعود على محمد ص فإنه أسري به فرأى الآيات وسمع صريف الأقلام فكان يرى الآيات ويسمع منها ما حظه السماع وهو الصوت فإنه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت فدل أنه بقي له من الملكوت فوقه قوة ما لم يصل إليه بجسمه من حيث هو راء ولكن من حيث هو سميع «١» فوصل إلى استماع أصوات الأقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الأحكام وهذه الأقلام رتبها دون رتبة القلم الأعلى «٢» ودون اللوح المحفوظ فإن الذي كتب به القلم الأعلى لا يتبدل وسمي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٨ اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يمحي ما كتب فيه وهذه الأقلام تكتب في ألواح المحو والإثبات وهو قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَمِنْ هَذِهِ الْأَلْوَحِ تَنْزِلُ الشَّرَائِعِ وَالصُّحُفِ وَالْكِتَابِ عَلَى الرُّسُلِ وَلِهَذَا يَدْخُلُ فِي الشَّرَائِعِ النَّسْخُ وَفِي الشَّرْعِ الْوَاحِدِ النَّسْخُ «١» في الحكم وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا على البداء.

و قال أيضا ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى ومن هذه الألواح وصف نفسه بأنه يتردد في نفسه وفي قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الإلهية «٢» التي كني عنها بالتردد الإلهي يكون سريانها في التردد الكوني في الأمور. ثم قال وهذه الأقلام هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله- هو الذي يمحو على حسب ما يأمره به الحق تعالى والإملاء على ذلك الملك والأقلام من الصفة الإلهية التي كني عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد ولو لا هذه الحقيقة «٣» الإلهية ما اختلف أمران في العالم ولا حار أحد في أمر ولا تردد فيه وكانَت الأمور كلها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٤٩

حتما مقضيا كما أن هذا التردد «١» الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضي وجوده فيهم إذ كان العالم محفوظا بالحقائق.

ثم قال فقد أنبأتك بمكانه هذه الأقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله ص- من العلم الإلهي ومن يمدّها وإلى أي حقيقة إلهية مستندة وما أثرها في العالم العلوي من الأملاك والكواكب والأفلاك وما أثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على أسرار غريبة ومن أحكام هذه الأقلام تكون جميع التأثيرات في العالم دائما ولا بد لها أن تكتب وتثبت انتشار الكواكب وانحلال هذه الأجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنيوية وانتقال العمارة في حق السعداء إلى الجنان العلية التي أرضها سطح الفلك الثامن وجهنم من مقعره إلى أسفل السافلين وهي دار الأشقياء وأما القلم الأعلى فأثبت في اللوح المحفوظ كل شيء يجري من هذه الأقلام من محو وإثبات ففي اللوح المحفوظ إثبات المحو «٢» في هذه الألواح وإثبات الإثبات ومحو الإثبات عند وقوع الحكم وإنشاء أمر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذي يمدّه القلم الإلهي باختلاف الأمور «٣» وعواقبها مفصلة مسطرة كل ذلك على الوجه الثابت وذلك بتقدير العزيز الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٥٠ العليم ولقلوب الأولياء «١» من طريق الكشف الإلهي الحقيقي في التمثيل من هذه الأقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله ص في عرض الحائط انتهى كلامه.

و إنما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لأنه كلام محقق عند ذوي البصيرة ولم أتعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده على أسلوب البرهان لأن المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه تعالى بالأشياء إجمالا وتفصيلا الفصل (١٥) في ذكر ألقاب القرآن ونعوته

لما علمت الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الأمر والفعل فالفعل زماني متجدد وأمر الله بريء عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا - وكونه فرقانا وأن أحدهما بسيط والآخر مركب فقد حصل هاهنا أربعة ألقاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان. فاعلم أن من جملة أسماه ونعوتيه «النور» لأنه نور عقلي ينكشف به أحوال المبدأ والمعاد ويتراءى منه حقائق الأشياء ويهتدى به في ظلمات بر الأجسام وبحر النفوس - ويظهر به للسالكين إلى دار الأخرى طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥١ إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراطٍ مُسْتَقِيمٍ فقوله نور إشارة إلى مرتبة العقل القرآني - البسيط المسمى بالقلم الإلهي وقوله كتاب إشارة إلى مرتبة العلم التفصيلي المثبت - في اللوح المحفوظ وللإشارة إلى هاتين المرتبتين قوله تعالى وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابِ فالحكمة للقرآن والتفصيل للكتاب وقال «٢» أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا. و من أسماه الحكمية و هي أفضل علم بأفضل معلوم «٣» فلا حكيم بالحقيقة إلا الله «٤» ولهذا قيل إنها موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب ولا يوصف بها إلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥٢

المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخلقية كما قال ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ بعد قوله وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. و من أسماه الخيـر

قَالَ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.
 وَمِنْ أَسْمَاءِ الْمَاءِ الرُّوحُ
 قَوْلُهُ تَعَالَى يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ- لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ
 وَمِنْهُمَا الْحَقُّ
 لِأَنَّهُ ثَابِتٌ لَا يَتَغَيَّرُ أَبَدًا مِنْ حَقِّ الْأَمْرِ إِذَا ثَبِتَ وَلَأنَّهُ صَادِقٌ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ لَا
 يَعْتَرِيهِ شَكٌّ وَلَا رَيْبٌ قَوْلُهُ وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ
 الْحَقُّ وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَقَوْلُهُ أ
 فَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا
 الْأَلْبَابِ وَقَوْلُهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِيُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ
 وَمِنْهُمَا الْهُدَى
 لِأَنَّهُ لَا يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَهُوَ الْحَقُّ بِاعْتِبَارِ آخِرِ كَمَا مَرَّ قَوْلُهُ تَعَالَى ذَلِكَ
 هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ* وَقَوْلُهُ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ.
 وَمِنْهُمَا الذِّكْرُ
 لِأَنَّهُ مَا يَتَذَكَّرُ بِهِ أُمُورُ الْآخِرَةِ وَأَحْوَالُ الْمَبْدِ وَالْمَعَادِ قَوْلُهُ تَعَالَى - إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ
 وَلِقَوْمٍ ذِكْرٌ وَاسْتَوْفَ تَسْتَأْذِنُ
 وَمِنْهُمَا النَّبَأُ الْعَظِيمُ
 لِأَنَّهُ يَخْبِرُ عَنْ عَالَمِ الْغَيْبِ- وَالْمَغْيِبَاتِ وَعَنْ أَسْرَارِ النُّفُوسِ وَضُمَائِرِ الْقُلُوبِ
 قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مَعْرِضُونَ.
 وَمِنْهَا الشِّفَاءُ

لِأَنَّهُ يَقَعُ بِهِ الشِّفَاءُ عَنِ الْأَمْرَاضِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْأَسْقَامِ الْبَاطِنِيَّةِ الْآلَامِ
 الْآخِرِيَّةِ مِنْ عَذَابِ الْجَهْلِ وَالْحَسَدِ وَالْكِبَرِ وَالْعَجَبِ وَالرِّيَا وَالنِّفَاقِ وَالرَّعُونَةِ
 وَالشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَحُبِّ الْمَالِ وَالرِّئَاسَةِ وَسَائِرِ الْأَمْرَاضِ الْمَهْلَكَةِ الَّتِي إِذَا
 اسْتَحْكَمَتْ وَتَمَكَّنَتْ فِي الْقَلْبِ أَعْيَتْ أَطْبَاءَ النُّفُوسِ عَنْ عِلَاجِهَا قَوْلُهُ تَعَالَى
 قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ
 عَمٌّ أُولَئِكَ يَتْلَوْنَ مِنْ مَكَّانٍ بَعِيدٍ.

الْكِتَابِ وَقُـبَابِ وَفُـرْقَانِ مَبْدُوءِ
و منها الميزان

لأنه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مئاويل الأعمال وموازين العلوم والأفكار فيستعلم به صحيحها من فاسدها ورائجها في سوق القيامة من كاسدها وحقها من باطلها قوله تعالى لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وقوله وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ إلى غير ذلك من الألقاب والأسامي ولا شك أن كثرة الأسامي والأوصاف تدل على عظم شأن المسمى والموصوف والله أعلم بجلالة شأنه أن كلامه وكتابه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥٥
الموقف الثامن في العناية الإلهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر والضرر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الإلهي والتقدير الرباني وفيه فصل
الفصل (١) في القول في العناية
لا شبهة في أن واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام وكذا لضرب من ملائكته المقربين والعقول القادسين تامة الذات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لأجل غرض فيما دونهم من أحوال هذا العالم وبالجملـة العلـل العالـية «١» لا يجوز
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥٦
أن يكون صدور الأفعال منها لأغراض وغايات تعود إليها من فعلها ولم تكن حاصلة قبل الفعل وإلا لم تكن تامة كاملة الذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها- وهذا ممتنع جدا فثبت أنها لا يهـمها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا يتعرض على ذواتها إثـار طار ولا إرادة زائدة إلا الاقتداء بالخير الأقصى والنور الأتم الأعلى.

العائد إلى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيدا حيث جهلوا تنزيه الله تعالى وتوحيده
ومــــا قــــدروا الله حــــق قــــدره
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥٨
الفصل (٢) في مباحث الخير والشر
إن الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في
حقه- ويكون كل ذات مولية وجد القصد إلى شطره في ضروريات وجودها
وأوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها وامتومات صفاتها وأفعالها وثنائي
فضائلها ولواحقها فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الأشياء ويتم به أو بما
يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القیوم الواجب بالذات جل ذكره لأنه
وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام فيعشقه
ويتشوقه كل ممكن بطباع إمكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له
كل معلول بقوام معلوليته وفقره فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر
فلم يكن شيء مع المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية
بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريته إلى حد
ولا يكون فوقه غاية وللشر معنى آخر هو المصطلح عليه «١» وهو فقد ذات
الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء
بعينه- والشر على كلا المعنيين أمر عديم وإن كان له حصول في بعض
كحصول الأعدام والإمكانات للأشياء ضربا من الحصول في طرف
الاتصاف ولأجل ذلك قالت الحكماء إن الشر لا ذات له بل هو أمر عديم
إما عدم ذات أو عدم كمال ذات والدليل عليه «٢» أنه لو كان أمرا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٥٩

وجوديا لكان إما شرا لنفسه أو شرا لغيره لا جائز أن يكون شرا لنفسه
وإلا لم يوجد لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من
كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له- من الكمالات لكان الشر هو
ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور أن يكون الشيء مقتضيا لعدم

كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبة لكمالاتها اللاتقة بها والعناية الإلهية كما أشير إليها لا تقتضي إهمال شيء بل توجب إيصال كل شيء إلى كماله فيكون الأشياء بطبائعها وغرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها ولا جائز أيضا أن يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لأن كونه شرا لغيره إما أن يكون لأنه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته أو لأنه لا يعدم شيئا فإن كان كونه شرا لكونه معدما للشيء أو لبعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله لا نفس ذلك الأمر الوجودي المعدم وإن لم يكن معدما لشيء أصلا فليس بشر لما فرض أنه شر له - فإن العلم الضروري حاصل بأن كلما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فإنه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به وإذا لم يكن الشر الذي فرضناه أمرا وجوديا شرا لنفسه - ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشر وصورة هذا القياس على نظمه الطبيعي هكذا لو كان الشر أمرا وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي ما مر تقريره فعلم أن الشر أمر عديم لا ذات له إما عدم ذات أو عدم كمال ذات وأنت إذا تأملت واستقرت معاني الشرور وأحوالها ونسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من أمرين فإنه إما عدم محض أو مؤد إلى عدم فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط وأمثالها من عدميات محضة ويقال شر لما هو مثل الألم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الأمور التي فيها إدراك لمبدأ ما وسبب ما لا فقد لمبدأ ما وسبب

ما فقط فإن السبب المضر المنافي للخير والكمال الموجب للفقد
والزوال قدس_____مان.

عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقضا بل من حيث كونه ذا لمس وذا قوة لمسية والقوة اللمسية لا تدرك السحاب المعدم لكماله بل الذي تدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل إلى الشيء ولا كل عدم واصل إليه فإن عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس بشر لهما بل عدم واصل إليه- يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص لنوعه وطبيعته. و أما الوجودات فهي كلها خيرات إما مطلقا أي بالذات وبالقياص جميعا- أو بالذات ولكن قد يعرضها بالقياص إلى بعض الأشياء أن يؤدي إلى عدمه أو عدم حال من أحواله ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافي لكمال يقبله وخير يضاده.

و من هذا القسم الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والإسراف والكبر والعجب وكذا الأفعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقه والغيبة والنميمة والفحش وما أشبهها فإن كل واحد من هذه الأشياء في ذاته ليس بشر وإنما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لأشياء طبيعية بل لقوى حيوانية أو طبيعية موجودة في الإنسان وإنما شريتها بالقياص إلى قوة شريفة عالية شأنها في الكمال أن تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مدعنة إياها.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٦٢
فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولأغذية الإنسان وسائر الأنعام كقيمتان من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الأجسام الطبيعية العنصرية وإنما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من أمزجة النبات والحيوان وكذلك الأخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية- وإنما شرية هذه الأخلاق الرذيلة بالقياص إلى النفوس الضعيفة عاجزة عن ضبط قواها عن الإفراط والتفريط

تقريره أن الألم هو نوع من الإدراك فيكون وجوديا «١» معدودا من الخيرات بالذات وإن كان متعلقة عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمال ما لكنا نجد بالوجدان أنه يحصل هناك شران أحدهما ذلك الأمر العدمي كقطع العضو مثلا وزوال الصحة

والآخر الأمر الوجودي الذي هو نفس الألم وذلك الأمر الوجودي
المخصوص شر لذاته وإن كان متعلقة أيضا شر آخر فإنه لا شك أن تفرق
الاتصال شر سواء أدرك أو لم يدرك ثم الألم المترتب عليه شر آخر بين
الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلًا بدون الألم لم يتحقق هذا
الشر الآخر ولو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرق لكان الشر
بحاله فثبت أن نحوًا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية أن
كلما هو شر بالذات فهو أمر عديم فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية
التجريد ولم يتيسر له دفعه ولذا قال والتحقيق أنهم إن أرادوا أن منشأ الشرية
هو العدم فلا يرد هذا النقص عليهم- وإن أرادوا أن الشر بالذات هو العدم
وما عداه إنما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة- إلا شرية واحدة
هي صفة العدم بالذات وينسب إلى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف
بـالعرض- فهو وارد فافهم انتهى كلامه.
و أقول في دفعه إن مقصودهم هو الثاني والإيراد مدفوع عنهم بأن الألم «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٦٤
إدراك للمنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضورى وهو الذي
يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة أخرى حاصلة منه فليس في الألم
أمران «١» أحدهما مثلاً
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٦٥

التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتألم
يتألم لأجلها بل حضور ذلك المنافى العدمي هو الألم بعينه فهو وإن كان
نوعًا من الإدراك لكنه من أفراد العدم فيكون شرًا بالذات وهو وإن كان نحوًا
من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت أعدام
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٦٦
الملكات كالعنى والسكون والفقر والنقص والإمكان والقوة ونظائرها.
و قد علمت أن وجود كل شيء عين ماهيته فوجود العدم عين ذلك العدم

كما أن وجود الإنسان عين الإنسان ووجود الفلك عين الفلك وعلمت أيضا «١» أن العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فها هنا الوجود عين التفرق أو الانقطاع أو الفساد الذي هو عديم والإدراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الأمل العدمي. فقد ثبت أن الأمل الذي هو الشر بالذات من أفراد العدم ولا شك أن العدم الذي يقال إنه شر هو العدم الحاصل لشيء «٢» لا العدم مطلقا كما أشير إليه سابقا فإذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء أن كلما هو شر بالذات فهو من أفرد العدم البتة.

و الذي يزيدك إيضاحا لهذا المقام من أن الآلام والأوجاع من جملة الأعدام- أن النفس قد أشرنا إلى أن قواها سارية في البدن وأنها هي التي تشعر وتحس بأنواع المحسوسات- فهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية- وكل ما يرد على البدن من الأحوال وجوديا كان أو عديميا فالنفس تتفعل منه وتتأثر بالحقيقة وتتأثر منه لأجل قواها السارية في البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم- لا شك أنه شر للجسم لأنه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا يتفرق اتصاله كان له غاية الشرية التي لا تتصور فوقها شرية الشيء لأنني «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٦٧

يثبت عدمه له عند وجوده فإذا كان كذلك والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن- فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكأنما ورد على ذات النفس ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والأمراض وسوء المزاج البدني بقدر تعلقها به واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات أخرى ونشأت غير هذه النشأة التي وقع لها الأذى بسببها لم يكن أذاها من جراحة عظيمة أو سوء مزاج شديد أو فساد أو موت مثل أذى الحي «١» [الحس]

الذي حياته بعينه الحياة البدن.

فتأمل يا حبيبي لتدرك أن الشر غير لاحق إلا لما في طباعه ما بالقوة وذلك لأجل المادة الجسمية بسبب أن وجودها وجود ناقص متهيىء لقبول الفساد والانقسام والتكثر - وحصول الأضداد والاستحالة والتجدد في الأحوال والانقلاب في الصور فكلما هو أكثر براءة من المادة فهو أقل شراً ووبالاً. واعلم أن الشرور تلحق المواد على وجهين لأنها إما أن تلحقها لأول أمر يعرضها في أول الكون وإما لأمر يطرأ عليها بعد التدبير الأول

فالفصل الأول

كما تتمكن في أول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي هتيت المادة بشر يقابله ويوازيه كالمادة التي تتكون منها صورة إنسان أو فرس أو نبات إذا عرض لها من الهيئات ما جعلها أسوء مزاجاً وأقل اعتدالاً وأعصى جوهرها من قبول تلك الصورة على الوجه الأكمل فلم يقبل التقويم الأحسن والتشكيل الأتم والتخطيط الأليق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج إليه من كمال الاعتدال في المزاج وتتمام الشكل في البيئة لا لأن الفاعل المعطي قد قصر وما أجاد فيما أفاد بل لأن المنفعل لم يقبل.

و أمّا القسم الآخر

فهو أحد أمرين إما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمّله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٦٨

و إما مضاد واصل مبطل للكمال ممحق مثال الأول وقوع سحب كثيرة متراكمة أو أظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار لتبلغ إلى النضج وتنال الكمال ومثال الثاني حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية

الفصل (٣) في أقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر

قد جرت عادة الحكماء بأن يقسموا «١» الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية

في بادي الاحتمال «٢» إلى خمسة أقسام ما هو خير كله لا شر فيه أصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه أصلا والأقسام الثلاثة الأخيرة غير موجودة في العالم أصلا إنما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان—

فالقسم الأول الذي كله خير مطلق لا شر فيه أصلا هي أمور وقعت تامة الوجود- لا يفوتها شيء مما ينبغي أن يكون لها بالإمكان العام إلا وقد حصل لها في فطرتها الأصلية الأولية ولا يخالطها ما لا ينبغي لها لا في أول الوجود ولا بعده لأنها بالفعل من جميع الوجوه- وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تبديد ولا تنقص ويتلوها من حزبها النفوس السماوية فإنها وإن كان فيها ما بالقوة إلا أنها مستكفية بذاتها ومقوم ذاتها في خروجها من القوة إلى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص إلى الكمال الممكن—

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٦٩

و كذلك ضرب من النفوس الكاملة الإنسانية إذا لحقت بالسابقين المقربين فهي أيضا من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الأعلى لأجل كونه خيرا محضا يفعل الخير لا محالة وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلي ومن قاعدة إمكان الأشرف والأخس وجود الأشرف قبل وجود الأخس—

و القسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل

فيجب وجود هذا القسم أيضا منه لأن تركه لأجل شره القليل ترك الخير الكثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب إيجاداه عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها إلا وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمصادمات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها أو محق الكمالات عن غيرها

كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والإحراق وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها إحراق بيت ولي وثياب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الأرض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك. و هذا القسم من الموجودات الممكنة إنما يكون فيما يمكن فيه الإحالة والاستحالة- والكون والفساد لكن إذا تأملنا حال الشخص المستضر بشيء من هذه العناصر الأربعة- وتأملنا حال انتفائه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها إلى ذلك النفع الكثير وإذا كان الأمر كذلك في الشخص الواحد المستضر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير إلى انتفاع جميع الأشخاص الإنسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الأدوية والأغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في أنفسها خير إلا أنه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تآدى ضررها إلى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك- وكذلك الإنسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب أمور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة وأخلاق ذميمة وأعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور إنما تكون في أشخاص الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٧٠

قليلة أقل من أشخاص سالمين عن هذه الشرور والآفات وفي أوقات أقل من أوقات العافية والسلامة عنها
الفصل (٤) في أن جميع أنواع الشرور من القسم المذكور لا توجد إلا في عالم الكون والفساد «١» بسبب وقوع التضاد فيه و ذلك لأنك قد علمت أن الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات أو عدم كمال لها وأما كون نوع أدون منزلة من نوع آخر أو أخس درجة منه في حد نفسه- فليس ذلك شرا في حقه فكون العقل أدون من

الواجب وكون النفوس أخس منها والأفلاك أدون من الكواكب والطبيعة أدون من النفس لا يعد من الشرور فعلى هذا لا يوجد الشر في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٧١ عالم الأفلاك وما فيها وما فوقها أصلاً بل إنما توجد تحت السماء وفي عالم الكون والفساد- ومادة الكائنات العنصرية.

و التي يقع فيها من أنواع الشرور قليلة بالنسبة إلى الخيرات الواقعة فيها ومنشأ ذلك الوقوع «١» هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فإنه لو لا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فما صح وجود نفوس غير متناهية وأشخاص كذلك والنفوس لا تحصل إلا عند حصول الأبدان واستعدادات مادتها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل إلا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد الحاصل «٢» في هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون خيراً بالنسبة إلى النظام الكلي وشرّاً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية على أن التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لأن كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة واليبوسة وأشباهاها متضادة إنما هو من لوازم ماهياتها- بحسب وجودها الخارجي المادي وإن لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الإشارة إليه ولوازم الوجودات كلوازم الماهيات غير مجعولة بالذات فالمجعول بالذات في هذه الأنواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن أن يجعل الفاعل والأشكال الكرية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٧٢ متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات وما ينحل هي إليه كالمثلث المتساوي الأضلاع كذلك لا يمكن للفاعل أن يجعل أصول الكائنات غير متضادة

الفصل (٥) في كيفية دخول الشرور «١» في القضاء الإلهي

قد علمت أنه ليس للماهيات الممكنة في إمكانها وافتقار وجودها إلى موجد علة- ولا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب- ولا لكون المتضادين متقاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مغرقا سبب ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقا بنار الجحيم محجوبا عن الجنة والنعيم سبب- فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل إنما المفعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الأشياء مضرّة أو مفسدة لبعض الأشياء- كما أن غاية القوة الغضبية مضرّة بالقوة الناطقة. و قد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الضرورات التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالإمكانات اللازمة للهويات- والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود الأول متفاوتة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٧٣

فإن نقصان الجسم عن درجة الواجب أكثر من نقصان النفس ونقصان الحس عن درجة العقل الأول أكثر من نقصان الخيال فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابها كانت الأنواع كلها نوعا واحدا وماهياتها ماهية واحدة وكما أن ماهيات الأنواع بحقائقها متفاوتة فكذلك هويات الأشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة.

و بالجملة الإبداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع وإلا لم يكن أحدهما بكونه مبدعا والآخر مبدعا أولى من العكس فإذن من الضرورة أن لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص وقصور ومن الضرورة أن يكون النقص في عالم النفوس أكثر منه في عالم العقول- وفي عالم الطبائع أكثر وأوفر مما في عالم النفوس وفي عالم العناصر أكثر وأشد مما في عالم الأفلاك وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة مشتركة لا خيرية فيها إلا القوة والاستعداد لقبول الأشياء وستعلم أنها وإن بلغت إلى نهاية الخسة والشرية في ذاتها لكنها وسيلة

الإرادة الأزلية والعناية الأولى أن يترك المنافع الأكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية أقلية فالحكمة الإلهية اقتضت أن لا يترك الخيرات الفائضة الدائمة النوعية والمنافع الأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة ولا أكثرية فالخير مقضي بالذات والشر مقضي بالعرض. و اعلم أن هذا القسم من الشر الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الإلهي- الذي هو عبارة عن وجود جميع الأشياء بصورتها العقلية لخلوصها عن المادة ونفائسها- فالنار العقلية لا شر فيها « ١ » وكذا الماء العقلي والإنسان العقلي والفرس العقلي والأسد العقلي وكذا سائر الصور العقلية لسائر الأشياء لا شرية لها بل كلها خير محض- وإنما يوجد الشرور في عالم القدر الذي هو تفصيل الصور التي في عالم القضاء- وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد وتمانع- توجبان التفرقة والتكثير ويعدمان تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هي المادة- كما أن منبع وجود المادة هو الإمكان فإن صدور المواد الجرمانية من العقول الفعالة- إنما هو من جهة إمكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجوداتها وكما لاتها فالهيولى منبع الشرور والنقص ولا بد من وجودها كما علمت.

قال المحقق الطوسي ره في شرح الإشارات عند قول الشيخ لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل
قضاءه الأول تأدياً

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٧٥
واجبا إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة أقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة- في العالم العقلي بإبداع الأول الواجب إياها وكان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة- على سبيل الإبداع ممتعا إذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة- وكان الجود الإلهي مقتضيا لتكميل المادة بإبداع تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوة- من

قبول تلك الصور إلى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير «١» منقطع في الطرفين - يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها وإذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجملة على سبيل الإبداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها «٢» الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ والجواهر العقلية وما معها «٣» موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية ومما معها موصولة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٧٦

فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الإشراقي في التلويحات لو نظرت إلى آثار رحمة الله في هذا العالم لقضيت العجب من أن الرحمة الإلهية لما كان غير جائز أن تقف على حد يبقى وراءها الإمكان غير المتناهي وجدت هوى ذات قوة القبول إلى غير النهاية كما للمبادي قوة الفعل إلى غير النهاية وكان لا بد أيضا لتجدد الفيض من تجدد أمر ما فوجدت أشخاص فلكية دائرة الأغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم إلى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم فـ في الآزال والآبـاد ويحصل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٧٧ الفيض على كل قابل بحسب استعداده إذ المبدأ الواهب لا تغير فيه ولو كان للنمل استعداد قبول نفس أشرف كما للإنسان لحصل فيها من فيض العقل الفيض

ثم لما كان أشرف ما يتعلق بالهوى النفس الناطقة وكان غير جائز خروج الممكن فيها دفعة دون الأبدان ولا مع الأبدان فبحسب الأدوار والأكوار

والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعد قرن راجعة إلى ربها إذا كملت انتهى كلامه.

فقد تبين واتضح أن اللانهاية في الأشخاص والنفوس التي اقتضتها العناية الأزلية- من ضرورتها وقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ولو لا التضاد لما صح الكون والفساد ولو لا الكون والفساد ما أمكن وجود أشخاص غير متناهية ولا التي هي أشرف منها وهي النفوس غير المتناهية الحيوانية ولا التي هي أشرف من القبيلتين وهي النفوس غير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات مضادا بعضها لبعض قد علمت أنها ليست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدرى المادى ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل به كمال تضادها فصح أنه لو لا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد ولوقف الجود ولتعطل العالم العنصرى عن قبول الحياة التي بها يحصل نيل المقصود وبقي أكثر ما يمكن في مكن الإمكان وكنتم عدم البحث ولم يمكن للسالك السفر إلى الله تعالى والرجوع إليه وقد قال سبحانه كما بدأنا أول خلق نعيده. و من تأمل في أمر الموت الذي يعده الجمهور من أقوى أنحاء الشرور لعلم أن فيه خيرا كثيرا لا نسبة لشريته إليه يصل إلى الميت وإلى غيره أما الواصل إلى غيره فإنه لو ارتفع الموت لاشتد الأمر على الناس وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والأكل والشرب فالمفروض أنه حي عند ذلك أسوأ حالا من الميت وأما الخير الواصل إليه فخلاصة عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للآفات والمحن ومآله إلى الرحمة كما سنبينه إن شاء الله الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٧٨ الفصل (٦) في دفع أوهام وقعت للناس في مسألة الخير والشر منها أن القسم الثانى الذى الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجد عن البارى على وجه لا يعتريه شر أصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة.

و أجيب بأنه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه إذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق لإمكانه في النمط الأول من الوجود فإنه قد فاض عن المدبر الأول الفياض على الأشياء الصور العقلية المجردة- بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحو ما من التعلق والطبائع السماوية المتقدرة الذوات المرتفعة عن المفسد والمضار وبقي هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده إلا بمخالطة القوى والأعدام والأضداد. فإذا قلت لم لا توجد النار «١» التي هي أحد أنواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكأنك قلت لم لا يجعل النار غير النار ومن المستحيل أن يجعل النار غير النار ومن المستحيل أن يكون النار نارا وتمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا تحرقه.

و منها أنكم زعمتم أن الخير في العالم كثير والشر قليل و نحن إذا نظرنا في أنواع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٧٩ الكائنات وجدنا الإنسان أشرف الجميع وإذا نظرنا إلى أكثر أفراد وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود أفعال قبيحة وأعمال سيئة وأخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة- وبالجمله الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الأمران مضران في المعاد مولمان للنفس موجبان للشقاوة في العقبي مانعان عن السعادة الأخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع- الذي هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الأكوان وبناء عالم العناصر والأركان- وأما الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب الذي هو السعادة الدنيوية التي هي في التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبة إلى ما يحرّمونه من السعادة الحقيقية ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الأليم.

و أجيب عن هذا «١» بأن أحوال الناس في العقبي كأحوالهم في الدنيا وأحوالهم في النشأة الأولى على ثلاثة أقسام.

الأول هم البالغون في الحسن والصحة.

و الثاني المتوسطون فيهما وهم الأكثر على تفاوتهم في درجات التوس

و القسم الثالث البالغون في النقصان الممنونون بالقبح والسقم والعاهات - وهؤلاء أقل من المتوسطين وإذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة إليهم فكذلك أحوال النفوس في الآخرة على ثلاثي ثلاثة أقسام.

الأول الكاملون في القوتين البالغون في تحصيل الكمالات الحكيمة النظرية-
واقعة الملكات الكريمات العمايلة.

الثاني المتوسطون في تحصيل ذلك وهم الأكثر والأغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب إلى الطرف الأشرف والبعد عنه إلى الأزل.

و الثالث هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركبة الممعنون في رداء أخلاق- فهؤلاء أقل عددا من القسم الثاني بكثير وإذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٨٠
 فى غاية القلة والحقارة فلأهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة فى كلتا النشأتين.
 قال الشيخ الرئيس فى الإشارات لا يقعن عندك أن السعادة فى الآخرة نوع
 واحد ولا يقعن عندك بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة
 وإنما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى أقل أشخاص
 الناس ولا تضع إلى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن أهل
 الجهل والخطايا صرفا إلى الأبد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه أقول هذا
 الكلام والذي قبله وإن كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات»
 إلا أن الإمعان فى الأصول الإيمانية والقواعد العقلية يعطى الجزم بأن أكثر
 الناس فى الآخرة وجب أن يكون من أهل السلامة والنجاة ولأهل المعرفة
 والكشف نمط آخر من التحقيق فى هذا المقام سيجي ء ذكره من ذي قبل إن
 شاء الله.

على أن البرهان اللمي قائم على أن خلق كل نوع طبيعي من إفاضة الله- وترتيبه النظام يجب أن يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع أو أكثرها إلى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم إلا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام- لكن يجب أن يعلم أن الذي كلامنا فيه «٢» هو الكمال الأول والثاني لا الذي بعدهما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٨١ من الكمالات وأن يعلم أن أفراد الإنسان بما هم إناث ليس مقتضى كمالهم الأول ولا الثاني أن يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته وآياته واليوم الآخر فإن هذا ليس في جبلة أكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فإن الإنسان قد أشرنا إلى أنه من حيث النشأة الأولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من طينة سره وباطنه أنواع كثيرة ولكل نوع منهم كمال يخصه وسعادة لأجله وشقاوة تقابلها كما سيجيء وشرحه في بحث المعاد.

قال الشيخ في الشفا اعلم أن الشر الذي هو بمعنى العدم إما أنه يكون شرا بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب وإما أن لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأول ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضي له من طباع الممكن فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه هذه وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة أو بالهندسة أو غير ذلك فإن ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال لا صلاح في أن يعم وستعرف أنه إنما يكون شرا إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفسه وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق إليه واستعد لذلك الاستعدادات وأما قبل ذلك فليس مما ينبعث إليه شيء في بقاء طبيعة النوع انبعثته إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الأول فإذا لم يكن كان

عدما في أمر ما مقتضي له كان في الطباع انتهى عبارته.
و منها أنه إذا كان ما يستتر عن الإنسان من المعاصي أو يتصف به من
الرزائل واقعا - بقضاء الله
داخلا في قدره كما اعترفت به فيجب وقوع تلك المعاصي والآثام منه
بالضرورة- شاع الإنسان أو أبى وإذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق
بالواجب جل الذي هو منبع الجود والإحسان عن أن يعاقب بذلك أهل
العصيان ويعذب الإنسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على
سبيل الاضطرار فإن ذلك ينسب إلى خلاف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٨٢
مقتضى العدل والإحسان بل إلى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب
تعالى - كيف وإنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ.

و الجواب على مقتضى قواعد الحكماء « ١ » أن الله غني عن العالمين وبريء عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين وإنما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا إنما هو على تقصيرها وتلطix جوهرها بالكدورات المؤلمة والظلمات المؤذية الموحشة لا أن عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها في أفعالها كما يتوهم النفوس العامة - مما يرون من العقاب الحاصل في هذا العالم بالأسباب الخارجية وليست الأمور الأخروية كذلك فإن العقوبات هنالك من لوازم أعمال « ٢ » وأفعال قبيحة ونتائج هيئات ردية وملكات سيئة فهي حمالة لحطب نيرانها ومعها وقود جسيمها فإذا فارقت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٨٣
البدنة متلخة بالملكات المذمومة والهيئات المردولة وزال الحجاب البدني
وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنية والنيرانات الكامنة
اليوم فشاهدتها بعين اليقين وقد أحاطت بها سرادقها وأحدقت بقلبها عقاربها

«١» أن يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٨٧

لأجل أمر خسيس حيث فعل عالم العقل أولاً ثم فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا إلى أن انتهى فعله في الغاية إلى الهيولى التي هي أخس الأشياء - حسب ما هو مذهبهم في الترتيب فليجز عندهم أن يصدر عن الخير ما هو شر بالذات - والجواب أن هذا غلط نشأ إما من الاشتباه بين الغاية الحقيقية والأمر الضروري - وإما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متأخر بالذات عن الشيء ذي الغاية أن يكون كل متأخر بالذات عن الشيء ذي غاية له حتى يلزم أن يكون الهيولى المشتركة أشرف من السماويات والسماويات أشرف من العقول الفعالة والغاية بمعنى الذي لأجله الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل فإنه يصح أن يقال انتهت سلسلة الأمور الدائمة إلى الهيولى المشتركة أو نحوها ويصح أن يقال للأفعال انتهاء ولا يصح بوجه آخر فإن الجود الإلهي لا غاية له ومتى قال الحكماء - إنه تعالى أبدع الأشياء على الترتيب من العقل منتهية إلى الهيولى شبه ما وقع في الكلام الإلهي يدبر الأمر من السماء إلى الأرض فليس المراد أن الهيولى وما يجري مجراها - غاية الفيض والجود ولو كان الأمر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفاً من هذا المنزل الأدنى والأرض السفلى إلى غاية الشرف الأقصى على عكس الترتيب الأول كما قال تعالى ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ وقوله كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ.

و أكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الأمر من يظن أن الأمور العظيمة الإلهية من الأفلاك وما فيها إنما خلقت لأجل الإنسان وأن الأفعال الإلهية منشؤها إرادة - قصدت بها أشياء وأغراض على نحو إرادتنا وأغراضنا في الأفعال الصادرة عنا بالاختيار - ولو تأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين أدنى تأمل لدرى أن الأمر لو كان كما توهمه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٨٨

و من الإشكالات القوية في هذا المقام

أن الله تعالى لما ثبت أنه خير محض - جواد كريم غني عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار - يوم الآخرة في النار أبد الأبدين كما قال تعالى أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* وغير ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد أشرنا إلى أن البرهان ناهض في أن مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن أفرادهِ على الدوام وأن كل واحدة من طبائع الأشياء - ما دام كونها على تلك الطبيعة يجب أن تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي دائما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٨٩

و لا ممنوعة عن وصولها إلى ما خلق لأجله منعا مستمرا بل لا بد وأن تعود إليه عند زوال القاسر كما قال أشرف الخلق ع والكل ميسر لما خلق له - إذ القسر كما علمت لا يكون دائما ولا أكثريا فكل طبيعة لا تتعطل عن كمالها أبدا - فنقول لا يخلو الكفر أو ما يجري مجراه إما أن يخرج الإنسان عن الفطرة الأولى - ويدخله في فطرة أخرى من نوع آخر أو لا وعلى أي التقديرين يلزم أن لا يكون العذاب أبديا.

أما على تقدير الخروج فظاهر لأنه صار نوعا آخر بسبب تكرار أفاعيله الشهوية أو الغضبية فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته وجوهر طبعه فيكون تلك الأفعال عند ذلك من كمالات ذاته كالبهيمة كمالها في قضاء الشهوة والسبع كماله في الغلبة والتهجم فلم يكن الشيء معذبا بما يلائم نفسه وطبعه بل مبتهجا به كما نرى من أحوال أكثر الخلق.

و أما على تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها فإنه وقع الاحتجاب عنها - بعوارض غير لازمة ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع إلى الفطرة الأصلية - فينالهم الرحمة الواسعة والجود الأعم من غير دافع ولا حجاب فإذا لا وجهه للخلود في العذاب «١».

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩٠

و الجواب عنه ما سينكشف « ١ » لك في موعده إن شاء الله تعالى
عند شرح أحوال النفوس بحسب أقسامها في الآخرة وسنذكر في بعض
الفصول الآتية كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم فضله تعالى وشمول
رحمته لكافة خلقه في الآخرة والأولى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩١
الفصل (٧) في أن وقوع ما يعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به
الإرادة الأزلية صـلاحا لحال الكائنات
إذ لا شبهة لأحد من أهل التحقيق حسبما يجيء شرحه في أن نظام العالم
على هذا الوجه أشرف النظمات الممكنة وأكملها وأفضلها بحيث لا يتصور
فوقه نظام آخر - وهذا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه
سواء في ذلك القائل بالقضاء الأزلي أو القائل بالاختيار التجديدي والقصد
الزائد فإن لمن يقول بالاختيار أن يقول لا يمكن أن يوجد العالم أحسن مما
هو عليه لأنه لو أمكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار أنه يمكن إيجاد ما هو
أحسن منه فينتهي علمه المحيط بالكلية والجزئيات وإن علم ولم يفعل مع
القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل « ١ » لجميع الموجودات.
و هذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محي الدين
العربي في الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فإن الباري جل شأنه
غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له مادة ولا يحتاج إلى
استعداد خاص ولا أيضا له مضاد ممانع فهو بمجرد إمكانه الذاتي فائض منه
تعالى على وجه الإبداع ومجموع النظام « ٢ » له ماهية واحدة كلية وصورة
نوعية وحدانية بلا مادة « ٣ » وكل ما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه
فلا محالة ليس ذاته مرهونة - باستعداد محدود أو زمان موقوت فلا محالة
مبدع فلم يمكن أفضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩٢

فإذا كان الأمر على هذا السبيل فأصول الممكنات في هذا النظام أفلاك دائرة وكواكب سائرة لأشواق عالية وعناصر مرتبة على الترتيب وهي متأتية لأن يخلق منها ضروب أخرى من المخلوقات وهذا لا يمكن إلا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن أن يكون الكائن موقوفا مبنيا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب أن يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الأخرى فإذا كان مقتضى الأولى موافقا لطبعه كان مقتضى الثانية مخالفا له وأيضا لا يمكن أن يكون مقتضى الحركة الواحدة إذا كان موافقا لطبيعة واحدة- موافقا لطبائع سائر الأشياء نعم يجب أن يراعى حال الأفضل فالأفضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة إضاءة الشمس على موضع من الأرض لتحيلها بالتلطيف والتسخير إلى طبيعة أخرى يتكون منها نوع أشرف من الأرض ليس موافقا لطبيعة الأرض بما هي أرض لكن الرحمة الإلهية مقتضية له على أن الأرض لو كانت ذات شعور لعلم أن خروجها عن هذا الكون وإن كان مكروها لها بحسب ما هي عليه الآن لكن تحت هذا الكره والقسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور إلى صورة أشرف وأقرب إلى قبول الحيـاة والرحمة الإلهية.

و قد أشير إلى هذا المعنى في الكلام الإلهي اثْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طائِعِينَ فالإتيان إليه سبحانه كما في الموت ونحوه وإن كان مكروها أولا لتعلق الشيء ببنشأته الجزئية لكنه إذا انقلب عنها إلى نشأة أخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فإذن الموت والفساد ونحوهما من الأمور الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب أن يكون مثل هذه الأمور المنسوبة إلى الشر موجودة في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة أن لا يخلق هذا الخلق الذي يلزمه شر.

على أن التعمق في أسرار الكائنات يعطي الحكم بأن كله خير ونظام وهذا الموت الذي يتوحش منه الناس إذا حقق أمره يعلم أنه ليس معناه وغايته

إلا تحويل النفس من نشأة سافلة إلى نشأة عالية وهو يرجع إلى أحد الاسـمات الطبيعية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩٣

و كما أن كل استكمال يقع في الطبيعة يلزمه حصول أمر وزوال أمر دونه كما أن استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذا استكمال الصور الحيوانية الحسية- بصورة أخروية مثالية أو عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للأرواح الناقلة إياها من نشأة إلى نشأة ليست شأنها بالذات نفس الإذابة والتحليل وإفناء الرطوبات إلى أن يقع الموت وإلا لم يكن أفاضها سبحانه ولم يسلطها على البدن ولا يرضى سبحانه بموت أحد سيما الإنسان إلا لأجل حياة أخرى مستأنفة في عالم المعاد وستعلم أن نفوس الحيوان بل النبات أيضا منتقلة إلى ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة «١» بالذات- تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك مواده بالتسخين إلى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لأن يبدل مركب النفس ويسوى له مركبا ذلولا برزخيا مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركبه من الأضداد فيميل تارة إلى جانب وأخرى إلى جانب آخر فهذا التبديل في المراكب يهيئ النفس للخروج والهجرة إلى الله من هذه الدار فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قالته الأطباء وغيرهم من الطبيعيين إن ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره.

فإن جميع أقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر أو الاتفاق سببه ما ذكرناه فإن لا شر ولا ضير في أن يصير صورة أدون فداء للصورة الأشرف ولا أن يكون نوع أنزل وأنقص غذاء للنوع الأكمل الأعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع أغذية للإنسان وبذلك يتم له الشرف والفضل وله الاستعداد والتهيؤ للركوب والسفر إلى المحل الأنور ولنرجع إلى نمط آخر من الكلام

في شرح أنواع من الخيرات والشرور النسبية المؤدية إلى الخير الأعظم -
على محاذاة ما في بعض كتب السابقين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩٤
الفصل (٨) في بيان كمية أنواع الخيرات والشرور الإضافية
اعلم أن الخير والشر يقالان على أربعة أوجه -
فمنها ما ينسب إلى السموات
من سـعود الكواكب ونحوسها «١» .
و منها ما ينسب إلى الأمور الطبيعية
من الكون والفساد وما يلحق الأمزجة الحيوانية من الآلام والأوجاع -
و منها ما ينسب إلى ما في طباع الأحياء العنصرية
من التالف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة على ما في جبلتها
من التنـازع والتغالـب -
و منها ما ينسب إلى النفوس التي تحت الأوامر والنواهي
في أحكام الناموس الإلهي وما يلحقها من السعادة والشقاوة الآجلتين
والعـاجلتين جميعاً .
فنقول الخيرات التي تنسب إلى سـعود الفلك
فهي بعناية من الحق الأول وإرادة منه بلا شك وأما الشرور التي تنسب إلى
نحس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الأول مثال ذلك إشراق الشمس وطلوعها
على بعض البقاع تارة وتسخينها لها مدة وتغييبها عنها تارة أخرى كيما يبرد
تلك البقاع مدة ما لنشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الأول - وواجب
حكمته لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكره الله تعالى قُلْ أَرَأَيْتُمْ
إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَداً «٢» الآية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩٥
و أما الذي يعرض لبعض الحيوانات أو لبعض النبات
من الحر المفرط أو البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض

الأوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الأول. و أما الخيرات التي تنسب إلى الأمور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات والمعادن والأسباب المعينة لها على النشوء المبلغ لها إلى أتم حالاتها وأكمل غاياتها فهي كلها برضاء الله وإرادة من البارئ القويم وعناية منه وأما الشرور التي هي الفساد والبلاء التي يلحقها بعد الكون فهي عارضة لا بالقصد الأول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية- وذلك لأن الكائنات لما لم يمكن أن يبقى أشخاصها في الهيولى دائما في هذا العالم تلطفت الحكمة الإلهية والعناية الربانية إلى بقائها بصورها ومبدأ نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لديمومة طبيعتها بتعاقب الأفراد وتوارد الأمثال على الاتصال وإن كانت الأشخاص في الذوبان والسيلان دائما وإنما كان ذلك بواجب في الحكمة والعناية لأن في القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة ————— لا نهائية.

و لا يمكن خروجها من القوة والخفاء إلى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت واحد لأن الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الأنواع الطبيعية المندمجة في عقله المدبر له وملكوته الفياض على عينه الثابتة وأفراده إلا شيئا بعد شيء على سبيل التدرج وممر الأوقات والدهور دائما فكيف فضائل جميع الأنوار الطبيعية وحالاتها وكيفياتها ولوازمها وآثارها المفصلة المتقنة مثلا لو خلق الله تعالى بني آدم كلهم من مضي منهم ومن هو موجود الآن ويجيء من بعد إلى يوم القيامة- في وقت واحد لم تكن تسعهم الأرض برحبها فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وأمتعتهم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩٦

و ما يحتاجون إليه في أيام حياتهم فمن أجل هذا خلقهم الله قرنا بعد قرن وأمة بعد أمة- لأن الأرض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا أن النقص من جهة الهيولى وقابليتها لا من الصانع فإن القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته أو لقلّة معرفته فقد

يكون أيضا من عدم الأدوات وفتور الآلات التي لا بد وجودها للصانع في أحكام صنعه وإتقان فعله أو من عدم المكان أو الزمان والحركات وما شاكلهما وقد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للقتل وتصويره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور الحديد وعسر قبوله القتل ومثل الهواء لا يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره ومثل النجار لا يمكن أن يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم لا يمكن أن يعلم الطفل لعجز في الطفل لا في الحكيم - وكذا عدم اعتداء بعض أشقياء الأمم بدعوة نبيهم إياهم وإنذاره لهم كما في قوله تعالى إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ليس لقصور الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولا لعجزهم عن الهداية والإنذار بل لعسر قبول الأنفس الخبيثة ما يقربها إلى الله وملكوته الأعلى - فعلى هذا يؤخذ القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا لعجز في الصانع الحكيم والمدير العليم.

و السبب الآخر في ذلك أن هذا الكائنات لما كانت يبتدي كونها من أنقص الوجود - وأضعف القوة مترقيا شيئا فشيئا إلى أتم الحالات وأكمل الغايات بأسباب معينة لها على النشو والنمو ومبلغه بها إلى أكمل غاياتها بعناية من البارئ جل شأنه سميت تلك الأسباب خيرات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شرا وهي عارضة لا بالقصد الأول فإنه وإن كان بالقياس إلى هذا الشيء الذي عاقه عن الوصول إلى كماله وغايته شرا لكنه بالقياس إلى شيء آخر يكون من الأسباب المعينة له على البلوغ إلى كماله وتمامه خيرا ولأجل هذا خلق الأول وبالذات لا لأجل ذاك فيكون خيريته بالذات وشـ ريته بـ العرض.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩٧

و لما تحققت ما ذكرناه من أن عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى أو عدم المكان أو الزمان أو الحركات أو ما شاكلها علمت فساد ظن كثير من

العوام وأهل الكلام الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فينسبون العجز كله إلى الفاعل الحكيم القادر العليم وذلك لأنهم ربما يتوهمون ذلك على الله تعالى فيقولون إنه لا يقدر على كثير من الأشياء ويعجز عنها مثل قولهم إنه لا يقدر أن يخرج إبليس عن مملكته ولا يتقنون مع قطع النظر عن المصالح التي روعيت في خلقه أن العجز في عدم الإخراج إنما هو من عدم المملكة التي غير مملكة الله تعالى حتى يتصور إخراجها إليها وليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون إنه لا يقدر أن يدخل السماوات في جوف إبرة ولا يدرون أن العجز من الإبرة «١» وخرمها ويقولون إن الله لا يقدر أن يجمع بين النقيضين ولا يدرون أن العجز منهما فإذا سئلوا عن معنى قوله تعالى واللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * قالوا هذه الآية مخصصة خلاف ما قال الله تعالى لأنه ذكر على العموم وصرح بإيراد لفظ الكل ولم يعلموا أن هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست بأشياء خارجة عن أوهامهم وتصوراتهم- بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها بأحكام غير بتية بل على سبيل الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية غير البتية على ما هو مفصل- في بعض مواضع هذا الكتاب. و أما الخيرات التي توجد في أنفس الحيوانات العنصرية من المحبة واللذة والألفة والأكل والشرب والوقاع فلا شك أنها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله تعالى ورضاه بالذات وبالقصد الأول وأما ما يلحقها من التنافر والوحشة والمبغضة والجوع والألم والعطش والجرح والأمراض والأوجاع «٢» والموت وأشباهاها فهي واردة عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله تعالى بالعرض وبالقصد الثاني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩٨
فإنه لما جعل البارى بمقتضى مصلحته وحكمته في جبلة الحيوانات للجوع والعطش واللذة من الملائم والأذى من المنافر صارت هي أسبابا لانتهاؤها ودواعي عطب أبدانها- وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٩٩
و إنما لم يقفوا عليها لأن نظرهم كان جزئيا وبحثهم عن علل الأشياء
مخصوصا- ويمتنع أن يعلم أسباب الأشياء الكلية بالأنظار الجزئية لأن
أفعال الباري تعالى إنما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم
وإن كان يعرض من ذلك ضرر جزئي- ومكاهه مخصوصة أحيانا والمثال
أحكامه فى الشريعة الحقة وحدوده فيها وذلك أنه حكم بالقصاص فى القتل
وقال وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ وإن كان موتا وألما لمن يقتص
منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وإن كان ألما
للسارق وضررا له.

و هكذا خلق الله الشمس والقمر والأمطار لأجل النفع والمصلحة
العامة وإن كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر
وكذلك أيضا قد ينال لاتباع الأنبياء والأئمة ع شداىء وآلام فى إظهار الدين
 وإقامة سنن الشريعة فى أوائل الأمر لكن لما كان حكمة الباري وغرضه فى
إظهار الدين وإعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين
يجيئون من بعدهم إلى يوم القيامة ولا يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من
السعادات والخيرات سهل فى جنب ذلك ما نال النبي وأئمة وأولاده
المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين من أذىة المشركين وجهاد الأعداء
المخالفين- وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الأسفار ثم ما نال المؤمن
من قيام الليل وصيام النهار وأداء الفرائض وما فيها من الجهد على النفوس
والتعب على الأبدان نزر قليل فى جنب ما أعد الله لهم من نعيم الجنان
والحور العين ورضوان الله الأكبر ولما كان الأمر يؤول إلى الصلاح الكلي
كانت تلك الشداىء من جهته صغيرا جزئيا.
فعلى هذا المثال نقول فى وجه الحكمة فى أكل بعض الحيوانات بعضا إن
قصد الباري جل ثناؤه وغرضه فى ألم الحيوانات وما جبل عليه طباعها من
الأوجاع والآلام التى يلحق نفوسها عند الآفات العارضة ليس عقوبة لها

وعذابا كما ظن أهل التناسخ بل حثا لنفوسها «١» على حفظ أجسادها وصيانة لهياكلها من الآفات العارضة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠٠

لها إذ كانت الأجساد لا تقدر على جر منفعة ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالأجساد وخذلتها وأسلمتها إلى المهالك قبل فناء أعمارها وتقارب آجالها- ولهكت كلها دفعة واحدة في أسرع مدة فلهذه العلة جعلت الآلام والأوجاع للحيوان- دون النبات وجعل فيها جبلة الدفع إما بالحرب والقتال وإما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ أنفسها من الآلام العارضة إلى وقت معلوم فإذا جاء أجلها فلا ينفعها الهرب والقتال ولا التحرز بل لا بد من التسليم والانقياد وإن كان ينالها بعض الآلام والأوجاع وإذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول الآن إن البارى تعالى لما خلق أجناسا من الحيوانات الأرضية وعلم بأنه لا يدوم بقاؤها أبد الأبدین جعل لكل منها عمرا طبيعيا أكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعي إن شاء أو أبى وقد علم الله تعالى بأنه يموت كل يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل عدد لا يحصيه إلا هو سبحانه فجعل بواجب حكمته «١» جثث جيف موتاهها غذاء لأحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفائدة- وكان هذا منفعة للأحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠١

حكمة أخرى

لو لم يكن الأحياء تأكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على ممر الأيام والدهور حتى كان يمتلي بها وجه الأرض وقعر البحار ويفسد الهواء من ريحها فيصير تلك سببا للوباء وهلاكا للأحياء فأى حكمة أكثر من هذه إذ جعل البارى سبحانه في أكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الأحياء ودفع المضرة عنها كلها وإن كان ينال بعضها الآلام والأوجاع عند الذبح والقتل والقبض وليس قصد القاتل والقاطض إدخال الألم والوجع

عليها بل جلب المنفعة منها أو دفع المضرة بها- واعلم أن الباري الحكيم جل ثناؤه لما أبدع الموجودات ورتب المخلوقات- قسمها قسمين أحدهما إبداعي والآخر خلقي ورتب الجميع ونظمها كان بترتيبه للكلية الإبداعية بأن جعل الأشرف علة لوجود الأدون وسببا لبقائه ومتمما له ومبلغا إلى أقصى غاياته وأكمل نهاياته وجعل حكم الجزئيات الخلقية بالعكس منها «١» وذلك أنه رتبها في الوجود من أدون حالاته إلى أشرفها وأكملها وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا لبقاء الكامل والأدون خادما للأشرف ومعينا له ومسخر له. و بيان ذلك أن النبات الجزئي لما كان أدون رتبة من الحيوان الجزئي وأخس حالة منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية في ذلك خادمة «٢» للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا أيضا لما كانت رتبة نفوس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠٢

الحيوانات أنقص وأدون من رتبة النفس الإنسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقية وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو أتم خلقة وأكمل صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت أجسادها مادة وغذاء الأجساد التامة منها وسببا لبقائها لتبلغ إلى أتم غاياتها وأكمل نهاياتها إذ كان هيولى الأشخاص دائما في السيلان والذوبان.

فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة في أكل الحيوانات بعضها بعضا وأما الحكمة الغائبة فيه فهي أن الباري الحكيم جل ثناؤه لما خلق الأشياء الكونية إما لجر منفعة أو لدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع ولا فائدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الأجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة ولا عائدة وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلي كما ذكر قبل ذلك وأما الآلام والأوجاع التي تعرض عند الذبح والقتل - والقبض فقد مر أن الحكيم عز شأنه لم يجعل ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب- سلفت منها كما

ظنه التناسخية بل حثا لنفوسها على حفظ أجسادها من الآفات وعدم تهاونها بالأجساد وتسليمها إلى المهالك إلى أجل معلوم. فإن قلت ما العلة في محبة الحيوانات الحياة وكراهيتها للممات. قلنا لعل شتى إحداها أن الحياة تشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب- والفناء مكروه في طباع الموجودات إذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم- والوجود والعدم متقابلان والباري عز شأنه لما كان علة الموجودات وهو باق أبدا صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق إليه لأنه صفة لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها ويشتاق إليها ويتشبه بها فمن أجل هذا قال الحكماء بأن الواجب بالذات هو المعشوق الأول «١» المشتاق إليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه إن شاء الله. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠٣

و ثانيتهما ما يلحقها من الآلام والأوجاع والفرز والجزع عند مفارقة نفوسها الأبدان- وثالثتها أن نفوسها لا تدري بأن لها وجودا خلوا من الأجسام ولك أن تقول لم لا تلهم نفوسها بأن لها وجودا خلوا من الأجساد فنقول في الجواب لأن هذه المعاني لا تصح لها معرفتها لأنها لو علمت بها لفارقت أجسادها قبل أن تتم وتكمل فإذا فارقت أجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود إذ كل وجود له أثر خاص وليس من الحكمة إبقاء النفوس فارغة بلا تدبير إذ كان مبدأ الجميع لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الأشياء بل كل يوم هو في شأن ولو أمسك طرفة عين عن تدبير العالم وإبقائه وحفظه لتهافت السماوات وتساقطت الكواكب وانطمست الأكوان وانعدمت النفوس والأبدان. و اعلم أن النفوس التامة الكاملة إذا فارقت الأجساد «١» أما أن تكون مستغرقة في شهود جمال الأزل مستضيئة بأضواء كبرياء الأول منخرطة في سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة في عظمة جلال أول الأولين وأما أن تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المتجسدة ليتخلص تلك من حال النقص وتبلغ

إلى حال الكمال ويرتقي هذه المؤيدة أيضا إلى حاله هي أكمل وأشرف حتى
تصل إلى الطائفة الأولى السابقين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠٤

المقربين وأنَّ إلى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى والمثال لذلك في هذه الدنيا الأب الشفيق والأستاذ الرفيق في تعليم التلامذة والأولاد وإخراجهم إياهم من ظلمات الجهالات إلى فسحة العلوم والمعارف ليتمرن التلامذة والأولاد ويكمل الآباء والأستاذون بإخراج ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنائع والحكم إلى الفعل والظهور اقتداءً بالباري جلّت عظمته وكبرياؤه وتشبهاً به في حكمته إذ هو العلة والسبب في إخراج الموجودات - من القوة إلى الفعل ومن الخفاء إلى الظهور فكل نفس علومها أكثر وصنائها أحكم - وأعمالها أجود وإفاضتها على غيرها أكثر فنسبتها إلى الله أقرب وتشبهها به أشد وهذه هي رتبة الملائكة الذين لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ فيبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ولهذا المعنى قال الحكماء في حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية ومفاده أن من يكون علومه حقيقية وصنائعه محكمة وأعماله صالحة وأخلاقه جميلة وآرائه صحيحة وفيضه على غيره متصلاً يكون قربه إلى الله وتشبهه به أكثر لأن الله سبحانه كذلك وأما الخيرات والشرور المنسوبة إلى النفوس الإنسانية من جهة دخولها تحت الأوامر والنواهي الدينية والأحكام والأفعال الناموسية فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم - وعيادة المريض وتشجيع الجنائز وزيارة القبور لأولياء الله وغير ذلك من الطاعات - أو عد من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقه والنميمة والقتل وأكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان وأشباهاها من المعاصي أمور وجودية « ١ » والوجود لا ينفك عن خيريه مائة مائة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠٥

منها كمال وخير للإنسان لا بما هو إنسان أي باعتبار الجزء النطقي له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وأن الذم العقلي أو الشرعي لا يترتب عليها إلا باعتبار تعيينها ونسبتها إلى الجوهر النطقي الذي يكون كمالها في كسر قوتها الشهوية والغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية فإن انفعال النفس عن الأداني والأسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها إلى ملكوته الأعلى فلو قطع النظر عما يؤدي إليه هذه الأفاعيل المذمومة بحسب العقل والشرع بالقياس إلى الجزء الأشرف من الإنسان لانقلاب الذم مدحا والتقييح حمدا بحسب الحقيقة وبحسب نسب آخر أكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومة والزاني والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك أن حقيقة الشهوة وماهيتها هي قوة جبلية سارية في وجود النفس ولا شك أنها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمنين كما أن الغضب في الإنسان ظل لقاهرة القواهر العلوية فيكون لا محالة محمود في ذاته أ لا ترى أن العنة كيف ذمت في نفسها وكذا الزاني باعتبار أنه إنسان - والزنا باعتبار أنه وقاع فعل كماله لو لم يقدر الإنسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التي هي الحب وباعتبار تعيينها في الصورة الذكورية والأنثوية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار أن قطع النظر عن العارض المذكور كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق توجه الذم والتقييح إلا إلى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة إنما هو بالإعراض عن حكم العقل والشرع حتى أدى فعلها إلى انقطاع النسب والإرث والتربية للأولاد واختلال النظام لأجل التنازع - ووقوع الهرج والمرج والفتنة وكلها أمور عدمية راجعة إلى اعتبار التعيين

الخلقي - والنقائص الإمكانية وأوصاف الممكنات باعتبار إمكانها وعدميتها وقصورها في الموجودية - وإلا فالوجود والوجوب وأحكامهما من

الذي يخلق القابل والمقبول- والمادة والصورة جميعا وإذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من أصل حقيقته- يجب أن يكون أشرف الممكنات المفروضة وأجل المجعولات المتصورة بحيث لا أفضل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠٧ منه إلا الجاعل القيوم له.

و إذ قد علمت أنه ذاته تعالى علم بما سواه على أحسن الوجوه لكون الصورة العلمية للأشياء هي عين ذاته تعالى للأشياء قبل وجودها الكوني صور علمية إلهية لها وجود إلهي قدوسي وكل وجود إلهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء فإذا تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب أن يكون أبهى وأشرف ما يمكن في عالم الكون وإذا رتبت الأشياء كان ترتيبها أجود الترتيب وأشرف النظام فيبتدي من أشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرجا إلى أن ينتهي إلى أنقص الموجودات وأدونها فيقطع سلسلة الأبداع في النزول عنده ولا يتخطى إلى ما دونه لعدم إمكان ذلك فهو نهاية تدبير الأمر المشار إليها بقوله تعالى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثم تفيض عنه بالامتزاج- بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات وإعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود في الصعود إلى قرب المعبود من الأرذل إلى الأفضل حتى ينتهي الأفضل الذي لا أفضل منه في هذه السلسلة الصعودية كما قال سبحانه إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ فعنده يقف ترتيب الخير والجود وبه يتصل دائرة الوجود فهذا أحسن وجوه الصنع والإيجاد حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ إلى غاية ما أراد به الصانع- من الخير المترتب عليه ولا خير في صنعة صانع أفضل من أن يكون الغاية المؤدية إليها ذلك الصنع هي ذات الباري جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد أوله الحق وآخره الحق وصورته صورة الحق بل تمامه الحق

كدائرة واحدة أولها النقطة وآخرها النقطة بل كلها النقطة « ١ » السائلة من ذاتها في ذاتها إلى ذاتها فسبحان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠٨

ذاته الأعظم مما يضرب له الأمثال ولا يبلغ إلى وصفه المقال الفصل (١٠) في بيان أن كل مرتبة من مراتب مجعولاته أفضل ما يمكن وأشرف ما يتصور على الوجه التفصيلي وفيه منهج ان لم ي و اني أما المنهج اللمي ففيه ثلاثة مباحث- المبحث الأول في بيان أن كل ما وقع في مراتب البدء على أفضل أنحاء الوجود و ذلك أن كلما وقع في مرتبة من هذه السلسلة لا يتصور ما هو أشرف من شخصه ولا من نوعه من الجهة التي بها يصدر من فاعله. أما الأول فلجوب انحصار نوع كل منها في شخصه لأن تكثر الأشخاص « ١ » لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والاتفاقات التي يقع بها تحصل المميزات المكثرة- من العوارض غير اللازمة للنوع فإن اختصاص بعض الأفراد بعارض للماهية مشخص له مميز عن غيره إن كان لأجل وقوعه تحت تلك الماهية أو لازم من لوازمها فالجميع متساوي الاستحقاق له فوقع اختصاصه ببعض دون آخر ترجيح من غير مرجح- وإن كان لأمر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد من مادة قابلة للتأثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها وذلك لم يتصور في عالم الإبداع- فحق كل نوع أن ينحصر في شخصه. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٠٩ و أما الثاني فلمما دللت عليه قاعدة إمكان الأشرف»

التي مر ذكر البرهان عليها من أن الفياض المطلق والجواد الحق لا يقتضي الأخس حيثما يمكن الأشرف بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الأشرف فالأشرف فلا جرم أبدع جل شأنه أولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهمة والأنوار القاهرة إذ هي أشرف ما في الإمكان في الواقع وبحسب طبقتهم وأفضل تلك الذوات المقدسة وأنورها وأضوأها هو أقدمها وأقربها من نور الأنوار جلت آلاؤه ثم سائرهما وما سواه على الترتيب إلى أواخر تلك الطبقة وهي أرباب الأصنام ومثل الأنواع الطبيعية التي أثبتتها أفلاطون والأفلاطونيون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١١٠
و نحن قد أحيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب وتقويمه وذببنا عنه بقمع الشبه ورفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق وآخر هذه العقول الزواهر هو رب طلسم الأرض وبه يقع كدبانوئية الأرض على مصطلح حكماء الفرس في كل ما وردت في هذا العالم من صور الأنواع المركبة وعند انتهاء سلسلة العقول في النزول - يبتدي سلسلة النفوس من نفس أقصى الأفلاك وهو الفلك المحيط بعالم السماوات ثم نفس أشرف الكواكب وبعدها نفس كل كوكب كوكب وفلك فلك إلى نفس أدون الأفلاك وهو السماء الدنيا وبعد طبقتها طبقة الصور الفلكية والنجومية على أفضل ما يمكن في وجود كل منها وأفضل ترتيب يقع بينها لأن ترتيبها ظل ترتيب العقول كما أن صورة كل منها مثال العقل الذي بحذائها على وجه لا يعترئها فتور ولا قصور ولا إعياء ولا لغوب وأجرامها أفضل الأجرام وأشكالها أفضل الأشكال وحركاتها أفضل الحركات.

أما الأولى فلبساطتها وبساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فإن فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه ألطف وأصفى وألذ ففي تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والألوان الحسنة والنغمات المبهجة. و أما الثانية فلأنها كرية الأشكال وقد بين في موضعه أفضلية الشكل

في غاية التمام والكمال ولما تبين وتحقق مرارا أن هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب إلى ديمقراطيس - ولا على طريقة الإرادة الجزافية كما توهمه الأشاعرة ولا عن إرادة ناقصة وقصد زائد كإرادتنا المحوجة إلى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعور بما يصدر عنها كما ذهبت إليه أوساخ الدهرية والطباعية بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم أن لا يكون في هذا العالم بالنظر إلى الأسباب والعلل أمر جزافي أو اتفاقي بل كله ضروري فطري بالقياس إلى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر إلى أسفل أو قسريا كحركته إلى فوق أو إراديا كحركة الحيوان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١١٢

على وجه الأرض إذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد ويرتقي سلسلة الأسباب إلى مبدأ واحد يتسبب عنه الأشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة الله وأسبابه المرتقية إلى الواحد الحق إذا المعلول يناسب علته بل فيض منها فالحركات المتتافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس إلى جملة النظام ووجود الإصبع الزائد على جملة هذا الإنسان طبيعي في جملة العالم وكذا كل عمر فهو عمر طبيعي «١» بالقياس إلى الكل وإن لم يكن طبيعيا على الإطلاق ولو تيسر لك أن تعلم كل شيء بأسبابه وعمله بأن تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا إلى الله وملكوته وتشاهد عالم الأفلاك وعجائب الترتيب فيها ثم تعرج إلى الملكوت الأعلى لترى عجائب القدرة فيه وتعرف المبدأ الأول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق إلى الخلق فتعرف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١١٣

بنوره «١» نور ما يتلوه من الملائكة العلامة ثم ما يتلونها من الملائكة العمالة

بإذن الله ثم ما يباشر تحريكها وتدويرها بالتسخير وما بيدها أمرها بالتدبير مع لوازم حركاتها وأشواقها وهيئات عباداتها وأنوار طاعاتها وقرباتها من انفعال العنصريات وتركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور الكائنات ونفوس أبدانها المستحيلات لرأيت جميع الأشياء حسنا شريفا عندك موافقا لرضاك ولكنك عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان كما عرفت الآن بالبرهان ومثلثك يكون بالحقيقة من أهل الرضوان الفائز بروح الجنان المبحث الثالث في أن مجموع العالم من حيث المجموع على أفضل نظام وأكمل تمام

نوعا وشخصا ماهية وحقيقة فنقول أولا إن مجموع العالم من حيث هو - مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة أشياء متغايرة اتفق أن صار بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات أو اجتماع العسكر من الأفراد وذلك لأن بين أجزاء العالم علاقة ذاتية لأنها حاصلة على الترتيب العلي والمعلولي وهي مترتبة بالأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس ومن الأعلى فالأعلى إلى الأدنى فالأدنى فكل جميعة تقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية- وذلك لما علمت أن العلة تمام المعلول والأشرف تمام الذي دونه في الشرف والشيء أن يكون مع تمامه هو أولى به أن يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته. و بالجملة كون العالم شخصا واحدا برهاني عندنا وقد صرح الحكيم أرسطاطاليس بأن العالم حيوان واحد مطلب ما هو ولم هو فيه واحد فمن علم أنه ما هو علم أنه لم هو فإذا كان كذلك ولا شبهة أن العلة الغائية لجملة العالم المسماة عنده العرفاء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١١٤ بالإنسان الكبير هو الحق الأول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا الإنسان الكبير وإذا اتحد مطلبا لم هو أو ما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لماهيته ومقررا لذاته وحقيقته فإذن لا يمكن أن يتصور

حقيقة من الحقائق الإمكانية فوق ما يكون الحق الأول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق أن العالم بكليته أفضل ما يمكن وأشرف ما يتصور ولنفصل في بيان هذا فنقول إذا كان العالم بتمامه شخصا واحدا فلا يجوز أن يتصور نظام آخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة أو مثله وذلك لأن ذلك النظام المفروض لا يخلو إما أن يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت ماهية نوعية أو غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقا باطلا.

أما [بطلان] الأول

فلما تبين أن جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا أعراضا مخالفة لأعراضه ممتنع الوجود أما أن العقول والنفوس الكلية وصور الأفلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لأن كلا منها صدر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من أمر آخر كمادة أو غيرها وأما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة وأما الأنواع البسيطة منه باختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة إما مطلقا وإما بإعانة من الصور السابقة «١» بلا مدخلة الأمور العارضة لأنها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١١٥

الحركات والاستعدادات وأما أعراض تلك البسائط فلأنها تابعة للجواهر متقومة بها- فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسائط فقس عليه المركبات وصورها النوعية لأنها تابعة للمواد وأنحاء التركيبات والاستعدادات التي منشؤها تلك الجواهر وأعراضها اللازمة- كحركات الأفلاك وأوضاعها فإذا لم يمكن تحقق جواهر ولا أعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم في الماهية غير مخالف له في أمر مقوم

بنحوي الإدراك لا بتفـاوت في المـدرك فـإذا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١١٧

نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بأنه صدر عن
الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا بسيطا وإذا نظرت إلى معانيه المفصلة
واحدا واحدا تحكم بأن الصادر منه أولا هو أشرف أجزائه وأتم مقوماته وهو
العقل الأول إذ العقل هو كل أشياء كما مر ذكره ثم باقي الأجزاء واحدا
فواحدا على ترتيب الأشرف فالأشرف والأتم فالأتم وهكذا إلى أدون الوجود
وأضعفه فإذن تبين وتحقق أن الإنسان الكبير والمجوعول الأول شيء واحد
بالذات والحقيقة فإذا قلت العقل الأول فكأنك قلت مجموع العالم وإذا قلت
مجموع العالم فكأنك قلت العقل الأول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية
إلا مجرد الإجمال والتفصيل فإن قلت كيف أبدع الباري جل ذكره مجموع
العالم بكليته مرة واحدة مع أن بعض أجزائه تدريجية الوجود كالأزمنة
والحركات وبعضها دفعية الوجود «١» وبعضها خارج عن القسمين قلنا وحدة
العالم وحدة أخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات
والأجسام والجسمانيات كلها منظوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه
الراسـخون فـي العـلـم والله أعلم -
و أمـا المـنهج الإنـسي
فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض
وتوجه كل ناقص إلى كماله وطلب كل سافل للاتصال إلى العالي توجهها
غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما أودع الله في ذاته ونرى عطوفة كل عال لما
تحتة وعناية كل قوي لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره
أحكم تدبير وأشد تصوير - وأحسن تقويم وألطف تكميل وتتميم وعلى وجه
يبلغ إلى غاية كماله وتمامه الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير
والتشكيل والتكييف بـكـل كـيفيـة يناسبها ويفيدها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١١٨

التسكين في حيز يخصها إذا كانت فيها والتحرك على أسهل الوجوه وأقصر الطرق - إليه إن كانت خارجة عنه والنفس تكمل طبيعة البدن بإفاضة القوى والآلات عليها وإفادة الأشكال والأعضاء لها على حسب حاجتها إلى كل واحدة منها وتبقيّة شخصها أقصى ما يمكن وتبليغها إلى غاية نشوها بالتغذية والتنمية وتبقيّة نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه الأفاعيل بحرارة غريزية- شأنها النضج للمادة والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية وإمساك الأخلاط الدموية- المحمودّة التي يقع بها الاغتذاء والأخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الأعضاء وأشكالها وأقذارها ومواقعها اللاتئة وترتيبها على أحسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك بإذن الله والهامة إياها كما قال ونَفْسٍ وما سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا وكذلك العقل يكمل النفس ويقومها ويهذبها ويطهرها عن الأدناس المادية والأرجاس البدنية بإفادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية وإخراجها من القوة إلى الفعل ومن الظلمات إلى النور وتجريدها من الأغشية البدنية وبعثها من القبور الدائرة والمضاجع البالية المندرسة إلى عالم القيامة والمثول بين يدي الله وشأن الحق الأول مع العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء في التقويم والإيجاد والهداية والإرشاد والعناية واللفظ والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولناخذ في شرح هذا المطلب على وجـه أبسط

الفصل (١١) في نبذ من آثار حكمته تعالى وعنايته في خلق السماوات والأرض

و اعلم أن أفاضل البشر قاصرون عن إدراك حقائق الأمور السماوية والأرضية على وجهها وعن الإحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة «١» وآثار العناية والحكمة التي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١١٩

فيها بل الأكثرون عاجزون عن إدراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفصيل أحوالها وسريان قوتها في آلات البدن وحواسه وأعضائه وكيفية ترتيب الأعضاء وأشكالها وأوضاعها وأجزائها ومنافع كل واحد واحد منها وأحوالها وأفعالها وغاية كل فعل فإن الذي تفتن به المشرحون ولا ح لهم بقوة الفكر شيء قليل لا نسبة له إلى ما ذهلوها عنها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع الباري فيها فإذا كانت إحاطة الإنسان بنفسه وبدنه على ما ينبغي متعذرة فكيف يكون الإحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة وأكثره لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن إدراك حقائق جميع الموجودات إلا أنا مع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لا بد أن نتأمل - ونتفكر في عجائب الخلقة وبدائع الفطرة امتثالا لقوله تعالى أَلَمْ يَتَفَكَّرْ لَوْ أَنَّهُمْ رَوَوْا فِي أَنْفُسِهِمْ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٢٠

و قوله «١» أَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ وقوله إن في خلق السماوات والأرض لآيات للمؤمنين وقوله أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ولما وقع منه تعالى من مدح المتفكرين فيها فقال - يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْآيَةِ وَذم المعرضين عن النظر والتأمل كما قال تعالى وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ وقال يُلْ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

فلا بد من ذكر أنموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني وتناسب أوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته وفخامة

جوده ولطف عناية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٢١

فنقول انظر أيها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في آيات كتابه أن مبدع الأشياء لما كان غير متناهي القوة والقدرة على إفادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته - وفضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الإمكان غير المتناهي من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل ومن مكن الخفاء إلى مجلى الظهور وذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الأكوان مجتمعا لا متفرقا ودفعيا لا متدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك إلا على سبيل التعاقب والافتراق فلا جرم وجب أن يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته يستصح «١» صدور المحدثات والمتجددات عنه تعالى - لتقدسه عن التغير ولا بد أن يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية في الانفعال على وجه الإمداد من الغير كأن الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفا على أمر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشأين لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات - وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الأزمنة والحركات فأفاد بفضل جوده أجراما «٢» كريمة نورية متجددة الطبائع دائمة الحركات النفسانية والطبيعية والوضعية لأغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية هي العلة لإفاضات أنوار حسية وأضواء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٢٢

صورية بها يقع استعدادات مادية غير متناهية تلحق من فاعل غير متناهي التأثير إلى قابل غير متناهي القبول ليجب ذلك إفادة الخيرات وفتح أبواب البركات على الدوام من غير انقطاع كما في قوله تعالى وإن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا وإذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى أن النمل

الصغار والضرب والسوسمار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة وجــــــب أن يفــــــاض عليها. .

و قد علمت أن أشرف ما يتعلق بالهيولى والأجسام إنما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة إلى الفعل دفعة واحدة لا مع الأبدان لاستلزامه لا تنهاى الأبعاد والأجرام ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثا فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية في الأدوار والأكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق إلى غير النهاية ثم يرجع منها ما كملت إلى العالم العقلي والوطن الأصلي وما لم تكمل تلبث في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية أزمانا طويلة أو قصيرة- وأحقابا كثيرة أو قليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثرة الجرائم وقلتها.

ثم انظر أيها المتأمل الطالب لمعرفة الله وملكوته من ملاحظة أحوال العلويات وأوضاعها لانتفاع السفليات من أنها لو كانت كلها نيرات لأفسدت بإحراق أضوائها مواد الكائنات كلها ولو كانت عرية عن النور بالكلية لبقى ما دون الفلك في ظلمة شديدة وليل مظلم طويل لا أوحش منه وكذا لو ثبت أنوارها أو لازمت دائرة واحدة- لأثرت بإفراط فيما قابلها وتقريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل الأنوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة وأخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت إلى النواحي شمالا وجنوبا فلم تنتشر منافعها على بقاع الأرض ولو لا أن حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الأربعة التي بها يقع الكون والفساد ويصلح أمزجة البقاع والبلاد وإلى هذا المعنى أشار الكتاب الإلهي «١» قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْنُكُمُ اللَّيْلَ سَوَاءً إِلَى يَوْمِ الْحُكْمَةِ الْمَتَعَالِيَةِ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقَالِيَةِ الْارْبَعَةِ، ج ٧، ص: ١٢٣

الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَضِيَاءٍ الْآيَةِ ثُمَّ قَالَ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ

عَلَيْكُمْ النَّهَارَ سَرْمَدًا- إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ لَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ.

و لما كان القمر نائبا للشمس خليفة لها في النضج والتحليل إذا كان قوي النور جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس تكون في الشتاء جنوبية والقمر شماليا لئلا ينعدم السببان وفي الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخان- ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيتها شتاء جعل أوجها أعني أبعد إبعادها عن الأرض في الشمال وحضيضها وهو أقرب إبعادها في الجنوب ليخبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتتوير وينكسر بعد الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التأثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات أخرى بطيئة- تميل بها إلى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطء والقرب والبعد من الأرض بحسب أوجائها وحضيضاتها ولأجل اختلاف أحوالها المنفعة الكائنات وغرض النظام قال الله تعالى وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ* أي بما يقتضي حركاتها طالعة وغاربة وشمالية تارة وجنوبية أخرى وكذلك أوجيه مرة وحضيضيه أخرى وغير ذلك من أحوال الكواكب كالرجوع والإقامة والاستقامة وكونها في بيوتها التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين وأمثال ذلك مما هو مذكور في كتب الأحكاميين على الإجمال- ولا يحيط بتفاصيله إلا الباري جل ذكره وملائكته المقربين الذي هم الأنوار العقلية والأشعة الإلهية. ثم أ ما تأملت أيها الناظر البصير في ملكوت السماوات وما فيها من خلق أرواح الأفلاك ونفوس الكواكب وقوام جوهرها وإشراق نورها وطاعتها للباري ودئوبها في الحركات على الدوام عشقا وشوقا إلى بارئها ومبدعها.

ثم من عجائب الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الأرض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن أفق النور

ولأنها لو كانت مجاورة للأجرام العلوية لاحتترقت بشدة تسخين الحركة الدائمة ولأنها على تقدير بقائها هناك - ما كان يمكن أن يتكون عليها حيوان ولا ينبت منها نباتات وجعل النار مجاورة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٢٤ للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاوره غيرها من العناصر تسخن بدوام حركته - فصار نارا وانضم إليها تسخين النار فاحتترقت باقي العناصر وصار الكل نارا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الأزلية اقتضت وجود نفوس ناطقة وغير ناطقة احتاجت إلى أبدان حيوانية ونباتية يغلب على أكثرها العنصر اليابس الذي يبيسه تتحفظ الصور والأشكال - وجب أن يكون الأرض باردة يابسة متماسكة الأجزاء ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها ويجب أيضا لما ذكرنا من الحكمة أن لا يكون الماء محيطا بالأرض إحاطة تامة لاحتياج أكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبتها في الحر والميعان وجعل الماء متوسطا بين الهواء والأرض - لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الأرض في البرد لئلا يبطل العـ

ثم انظر لو لم يكن طبقات الأجرام التي فوق الأرض من العناصر والأفلاك شفافة بل ملونة لوقفت أضواء الكواكب على سطوحها أو انعكست إلى ما فوقها وما وصلت إلى عالم الكون والفساد فبقي أهل هاوية الهوى في ظلمة لا أوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة - والأفلاك وباقي العناصر شفافة ولو كانت العناصر كلها قابلة للنور اشتد الحر فيها وقوي إلى حد - يؤدي إلى إحراق ما في هذا العالم كله

الفصل (١٢) في ذكر أنموذج من آثار عنايته في خلق المركبات

ألم تر يا عارف إلى ربك كيف خلق للعنصرية حرارة هي محللة ملطفة محركة - وبرودة مسكنة غاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتقسيم وبيوسة حافظة لما أفيد من التصوير والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٢٥

متصرفه للغذاء بالهضم والإحاطة إلى شبيهه جوهر المغتذي ولما لم يمكن حصول الحيوانات والنباتات على كمالها المقداري أول مرة كيف أودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة أقطار المغتذي في الجوانب على نسبة مضبوطة تليق به.

ثم انظر كيف خلق لمن كانت أفعاله بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالأجير الذي لا يفعل فعله إلا بالأجرة فهذه الشهوة التي تكون لقوى نفس الحيوان لصدور هذه الأفاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الأبدان - بمنزلة الأجرة للأجير والجمالة والرشوة للخدم والأعوان كيلا يقع الذهول والإعراض عن إيقاع هذه الأغراض.

ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى أربع جاذبة تأتيها بما يتصرف

فيه- وهاضمة محللة للغذاء معدة إياها لتصرف الغاذية وماسكة لحفظها مدة لتصرف المتصرف فيها- بالإحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة. ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه أشرف من النبات قوى أخرى من مدركة ومحركة لأن نفسه دراجة مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الإنساني لكون مزاجه أشرف كلمة روحانية إذا أطاعت أمر ربها وكلمت بالعلم والعمل صعدت إلى عالم الملكوت وقربت من مبدإها بقطع علائق الناسوت وشابهت الملائكة الأعلى وأهل عالم الجبروت الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٢٦

و لو تدبرت تدبرا شافيا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول الألفة والعلاقة وشوق التصرف والتحريك وعشق المقارنة وألم المفارقة بينهما مع أن البدن كالتقل الثقيف- والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب «١» وقلت كيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والائتلاف بين المجرى والمادي وبين العلوي الذي قال تعالى تعظيما لشأنه- وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا وقال إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبَرِ لَفِي عَلِيِّينَ والسفلي المشار إليه بقوله إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِّينَ إذ بينهما من المخالفة والمنافرة في الماهية ما لا يخفى على صاحب الرواية وجل الخلق بل كلهم إلا النادر منهم غافلون بل منكرون لهذه الارتباط والاتحاد بينهما حتى أنكر أكثر المنتسبين إلى العلم تجرد النفس وظن جمهور القائلين تجردها أن إنسانية الإنسان بصورة أخرى نوعية منطبعة في البدن يتحصل منهما حقيقة الإنسان وأما المشار إليه بأنا فهو المسمى بالنفس الناطقة ولها إضافة عارضة شوقية بالقياس إلى البدن لأنه موضوع أفعالها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عندنا عن معرفة النفس ومقاماتها في الهبوط والصعود- حسبما قررنا سابقا من أنها هي الجوهر المغتذي النامي المتحرك الساكن الأكل الشارب اللمس الشام الذائق فانظر في حكمة الصانع كيف كثف اللطيف «٢» لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبدة العناصر

البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٢٧

و من لطافته وزيدته خلق القلب الصنوبري ومن لطافة الدم الخالص
«١» ومن صفوة الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في النقاء
والصفاء «٢» كالفلك البعيد عن التضاد ولاعتداله وتوسطه بين الأضداد مع
جامعية لكيفيات الأطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه كالكواكب
اللامعة على الأبصار ولأجل صفائه وصقاله صار مرآة تتلألأ فيها الصور
العينية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التي هي واسطة بين العالمين فهو كأنه
موضع للنفس متحد بها عند ما خرج جوهره من قوته النفسية إلى العقل كما
أن النفس مادة للعقل ومتحدة به عند ما خرج جوهر ذاتها من القوة العلية إلى
الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل
والإنسان قد تطور في ذاته بهذه الأطوار - وتبدلت عليه هذه النشئات من حد
النطفة إلى حد العقل شيئاً فشيئاً على التدرج ففيه الملك والملكوت وهو جامع
الكونين ففيه شيء كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة
والحاضرة وشيئاً كالملك وهو مرآة يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر إلى
القدرة والحكمة ثم إلى اللطف والرحمة تبهرك عجائب الحضرة الربوبية وإن
أردت زيادة شـرح وإيضاح فاسـتـمع
الفصل (١٣) في آيات حكمته وعنايته في خلق الإنسان
الإنسان مخلوق أول خلقه من أخس الأشياء وأنقص المواد وأضعف
الأجساد - لأنه مكون من القوة الهولانية وهي كالشيء ثم من التراب المظلم
والطين اللازب ثم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٢٨

من النطفة وأشير في الكتاب الإلهي إلى المرتبة الأولى للإنسان بقوله
تعالى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً وَإِلَى الْمَرْتَبَةِ
الثانية والثالثة بقوله تعالى إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ ويقول هُوَ

الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ وبعد هذا المنازل والمراتب يتكون له القوى النباتية والأعضاء الإلهية لها- ثم يدخلها في باب الحيوانية لقوله فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً ثم يتدرج له الكون إلى أن يحدث له الأكوان الحيوانية كلها التي أولها قوة المس وآخرها قوة الوهم ثم ينشأ فيه خلق آخر كما قال تعالى ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

فانظر أيها الناظر في علوم آفاق والأنفس إلى النطفة وهي مائية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف أخرجها رب الأرباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشي والافتراق ثم جعلها في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم أجزاء النطفة وهي متشابهة إلى العظام والأعصاب والعروق والأوتار واللحوم وغيرها من الأعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الأعضاء البسيطة الأعضاء المركبة من الرأس واليد والرجل وغيرها وشكلها بأشكال مختلفة مناسبة لأفاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلاث «١» ولو كشف الغطاء عنك وامتد البصر منك إليها لكنت ترى التخاطيط والتصاویر يظهر عليها شيئاً فشيئاً ولا ترى آله فسبحان من مصور «٢» فاعل للنقوش والتصاویر لا يرى في تصويره آلة ولا إصبع- ثم إذا بلغ في تدرجه في الاستكمال إلى جذب الغذاء وفعل النماء أفاض عليه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٢٩

نباتية لها خوادم من قوى كثيرة توكل عليها ملائكة «١» يتمشى بهم ما يرجع إلى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملائكة بك في انتظام أمورك حتى في أمر غذائك فإن أهل المكاشفة قد رأوا ببصائر قلوبهم أن كل جزء من أعضاء بدنك لا يغتذي إلا بأن يوكل الله به سبعة من الملائكة هذا هو الأقل إلى عشرة إلى مائة إلى ألف أو يزيدون «٢» وذلك لأن معنى التغذي أن يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك بعد أن يتغير

تغيرات- يصير دما في آخر الأمر ثم لحما وعظما.
ثم إن الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في أطوار الخلقة كما أن
البر لا يصير طحيناً ثم منخولاً ثم عجينة ثم خبزاً مستديراً مطبوخاً إلا
بصناعة صناع والصناع في الباطن إذا كانت للصنع غاية حكمة هم
الملائكة كما أن الصناع في الظاهر هم أهل المدينة وقد أسبغ الله عليكم
نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعمة الباطنة والعارف يعلم أنه لا بد
من ملائكة سبعة أحدهم جاذب للغذاء إلى الأعضاء والآخر ممسك له في
جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم والرابع
يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما والخامس يدفع الفضل الزائد والسادس
يلصق ما اكتسب كسوة اللحم باللحم وما اكتسب كسوة العظم بالعظم حتى لا
يكون منفصلاً والسابع يرعى المقادير والنسب «٣» في الإلصاق.
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٣٠
فإن قلت فهلا فوضت هذه الأفعال إلى ملك واحد ولم احتجبت إلى سبعة
أملاك- والحنطة أيضاً يحتاج إلى طاحن ونخال ثانياً وصاب للماء إليه ثالثاً
وعاجن له رابعاً وإلى قاطع له كرات مدورة خامساً وإلى مرقق له رغفاناً
عريضة سادساً وإلى من يلصقها بالتور سابعا فهلا كانت أفعال الملائكة
باطناً كأفعال الإنس ظاهراً.

قلنا يجب عليك أن تعلم أن خلقة الملائكة تخالف خلقة الإنس لأن
وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاط تركيبى ولا تزاحم بين أفعالهم
كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم ولا يكون لكل منهم إلا فعل واحد وإليه
الإشارة بقوله تعالى وما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ فلذلك ليس بينهم تناقض وتقاتل
ولا تزاحم ولا تضاد في فعل أو صفة بل مثالهم في تعيين مرتبة كل منهم
وفعله مثال الحواس منا فإن البصر لا يزاحم السمع في فعله وهو إدراك
الأصوات ولا الشم يزاحمها في إدراك الروائح ولا هما يزاحمان الشم ولا الذوق
ولا غير ذلك يزاحم بعضها بعضاً وليست هي كالأعضاء مثل اليد والرجل

فإن أصابع الرجل قد تبطش بطشا ضعيفا ورأينا إنسانا يكتب بأصابع رجله وآخر يمشي بيديه وقد تضرب غيرك برأسك فيزاحم به اليد التي هي آلة الضرب ولا كالإنسان الواحد الذي - يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل - سببه اختلاف صفات الإنسان واختلاف دواعيه فلم يكن وحداني الفعل ولذلك يرى الإنسان يعصي الله مرة ويطيعه أخرى وذلك غير ممكن في طباع الملائكة لأنهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم فلا جرم لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ وَيُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ والراكم منهم راكم أبدا والساجد منهم ساجد أبدا والقائم منهم قائم أبدا. و هاهنا دققة يجب التنبيه عليها و هي أن لأحد أن يقول إذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٣١

لا يمكنه التعدي منه إلى غيره فيكون ناقص الجبلة لقصوره عن فعل الخيرات الكثيرة- والجواب أن ذات كل ملك متصل «١» بذات ما هو أشرف منه على وجه يقوم به ويحيا بروحه لكن لا على وجه التركيب والتمزيج الذين في الأجسام وكل منهم وحداني الذات وحداني الفعل وإن صدر عنه أنواع كثيرة من الأفعال لأن كثرتها على الترتيب الصدوري على وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير أصلا وقد علمت أن الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقي الأفعال منهم إلى فعل واحد يتشعب منه الأثر- وكذا الذوات ترجع كثرتها إلى ذات واحدة تتحد بها الذوات وكل ملك من الملائكة- حي عليم بحياة الملك الذي هو دونه وتحت أمره وتسخيره وعلمه لا كأعضائنا التي لا شعور لها بذاتها ولا بما يصدر عنها وإنما نسبة الملائكة إلى من هي تحت أمره وطاعته- كنسبة قوانا الإدراكية إلى الروح العقلي منا حسبما بيناه من أن كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حية بحياة النفس ومع

ذلك لكل حس منها شأن غير شأن الحس الآخرة ولا اختلاط بينها ولا تشويش
لأنها من الجنبه العاليه والجهات الفاعليه لا القابليه كالأعضاء وما في
حكمه_____ا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ٧، ص: ١٣٢
و لنرجع إلى ما كنا بصدده فنقول

قد امتاز الإنسان بهذه الصورة النباتية والأعوان الذين خلقهم الله لإفادة
التغذية- والتوليد من الأجساد المعدنية فصار أكمل وجودا من الحجر والبلور
والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها إلا أن صورة النبات مع هذا الكمال
ناقص- فإنه ربما لم يصل إليه غذاء ينساق إليه ويماس أصله فجف ويبس
إذ لم يمكنه طلب الغذاء- والمشي إليه من الموضع الذي فيه إلى موضع
آخر فإن الطلب إنما يكون بشيئين معرفة وقدرة وهما مفقودتان عنه فلو وقف
وجود الإنسان في هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا في خلقته وفعله فانظر
كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصورة أخرى امتاز بها عن النباتات- وارتفع
وجوده عن وجود الهاويات الساكنات وقرب بخطوة أخرى إلى رب الأرباب-
ومعدن الأنوار عن قعر عالم الظلمات بأن خلق له آلة الإحساس وآلة الحركة
الاختيارية- في طلب الغذاء وهما المشار إليهما في الكتاب فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا
بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا.

ثم انظر إلى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فأولها اللمس
وهذا أنقص درجات الحس فإنه الشعور بما يلامس الحيوان ويلصقه لا بما
يبعد منه فإن الشعور بما يبعد منه- يحتاج إلى حاسة أقوى وأتم وهذا يعم
الحيوانات كلها ولدناءة بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود
التي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك
إلا هذا الحس لكنت ناقصا كالدود فافتقرت إلى حس آخر لإدراك البعيد فخلق
لك الشم إلا أنك لا تدري به أن الرائحة من أي ناحية جاءت لتطلب بها ذي
الرائحة فتطوف كثيرا حتى تظفر به فأنعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا

تدرك بها ما يحتجب بجدار أو حائل آخر وأيضا لا تدرك بها إلا ما هو الموجود الحاضر وأما الغائب فلا يمكنك معرفته إلا بكلام وإعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك إليه فانظر كيف أنعم عليك وميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق إذ يصل إليك الغذاء فلا تدرك أنه موافق أو مخالف فتأكله فتهلك كالشجرة ربما يصب في أصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم به الحياة الإنسانية لو لم يكن لك إدراك باطني يتأدى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٣٣

ثم هذه الشهوة لو لم تسكن إذا حصل مقدار الحاجة من المشتهي والمرغوب فيه لأسرفت وأهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه لتترك الفعل كالأكل ونحوه لا كالزرع فإنه لا يزال تجتذب الماء إذا انصب في أسافله حتى يفسد فيحتاج إلى آدمي يقدر غذاءه بقدر الحاجة. ثم إنك قد علمت أن لك قوة طبيعية بها تشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة أخرى تشارك بها الحيوان منبثة في الأعضاء «١» تشاركك بها الحيوان كله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٣٤

و منبعها القلب وقوة أخرى نفسانية أخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ- وأخرى أشرف مما سبق كله لا تشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط فأعطاك الله بحسب كل منها أخذا وتركاً للمنافع والمضار فاللذان بحسب القوة الأولى يسميان بالجذب والدفع واللذان بحسب القوة الثانية يسميان بالميل والنفرة واللذان بحسب القوة الثالثة يسميان بالشهوة والغضب واللذان بحسب القوة الرابعة يسميان بالإرادة والكراهة «١» فخلقهما الله فيك مسخرتين تحت إشارة العقل المعرف للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت إدراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل إذ مجرد المعرفة- بأن هذا يضررك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه أو في طلبه ما لم يكن لك إرادة بموجب المعرفة أو كراهة وبهذه الإرادة أفردك الله عن البهائم إكراماً وتعظيماً لبني آدم كما أفردك عنها بمعرفة العواقب

الفصل (١٤) في عنايته تعالى في خلق الأرض وما عليها لينتفع بها الإنسان قال سبحانه خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فإذا عرفت العناية الإلهية في نفسك وبدنك فانظر إلى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك وأقرب الخارجيات إليك ما تستقر عليه فانظر إلى صورة الأرض التي هي مقر جسدك وأم بدنك الذي كان في بطنها أولاً ثم تولد منها ثم يعود إلى بطنها تارة أخرى- كما قال تعالى مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ

ومِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ثُمَّ انْظُرْ إِلَى مَنَافِعِهَا.
مِنْهَا كَوْنُهَا فَرَاشًا وَمِنْهَا
لِتَسْكُنَ إِلَيْهَا وَتَنَامَ عَلَيْهَا وَبَسَاطًا لِّتَسْلُكَ فِيهَا كَمَا قَالَ تَعَالَى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ
فِرَاشًا وَقَالَ وَاللَّهِ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بَسَاطًا لِّتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا وَلَيْسَ مِنْ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٣٥

ضروريات الافتراض أن يكون سطحاً مستويًا بل يسهل الافتراض على
سطح الكره إذا عظم جرمها وتباعدت أطرافها ولكن لا يتم الافتراض ولا المشي
عليها ما لم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي وهو وسط الأفلاك وإليه الإشارة
بقوله تعالى اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا لَّأَنَّ الثَّقَالَ بِالطَّبْعِ تَمِيلُ إِلَى
تَحْتَ كَمَا أَنَّ الْخَفَافَ تَمِيلُ بِالطَّبْعِ إِلَى فَوْقِ وَفَوْقَ مِنْ جَمِيعِ الْجَوَانِبِ مَا يَلِي
السَّمَاءَ وَالتَّحْتَ مَا يَلِي الْمَرْكَزَ.
و مِنْهَا مَا بِهِ مِنْ اللَّهِ عَلَيْهِ
و هو أن لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد والحجر لكي تتفصل عنها
مادة الأغذية ويتأتى حفر الآبار وإجراء الأنهار ولا في غاية اللين والانغمار
كالماء ليسهل النوم والمشي عليها وأمكنة الزراعة واتخاذ الأبنية منها.
و مِنْهَا أَنْ لَمْ تَخْلُقْ فِي نَهَائِيَةِ اللَّطَافَةِ وَالشَّفَافِ
لِيَسْتَقِرَّ عَلَيْهَا الْأَنْوَارُ وَيَتَسَخَّنَ مِنْهَا فَيُمْكِنَ جَوَازُهَا.
و مِنْهَا أَنْ جَعَلَهَا بَارِزَةً بَعْضُهَا مِنَ الْمَاءِ
مَعَ أَنْ طَبْعُهَا الْغَوْصُ فِيهِ لِتَصْلَحَ لَتَعِيشُنَا- وَتَعِيشَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنَ
الْحَيَوَانَاتِ الْبَرِيَّةِ عَلَيْهَا وَسَبَبُ انْكَشَافِ مَا يَبْرُزُ مِنْهَا وَهُوَ قَرِيبٌ مِنَ الرَّابِعِ
«١» إِنْ جَعَلَهَا اللَّهُ بِوَسْطَةِ هَيُوبِ الرِّيحِ وَجَرِي الْأَنْهَارِ وَتَمُوجِ الْبَحَارِ غَيْرِ
صَحِيحَةٍ الْاسْتِدَارَةِ بَلْ جَعَلَهَا وَالْمَاءَ الَّذِي يَجَاوِرُهَا بَحِثٌ إِذَا انْجَذَبَ الْمَاءُ
بَطْبَعِهِ- إِلَى الْمَوَاضِعِ الْغَائِرَةِ وَالْمُنْخَفِضَةِ مِنْهَا بَقِيَ شَيْءٌ مِنْهَا مَكْشُوفًا
وَصَارَ مَجْمُوعُ الْمَاءِ وَالْأَرْضُ بِمَنْزِلَةِ كُرَةٍ وَاحِدَةٍ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَ
الْخَافِقَتَيْنِ تَقْدِمُ طُلُوعُ الْكَوَاكِبِ وَغُرُوبُهَا لِلْمَشْرِقِيِّينَ عَلَى طُلُوعِهَا وَغُرُوبِهَا

للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب - ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغليين
في الشمال وبالعكس «٢» للواغليين في الجنوب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٣٦

و تركيب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين إلى غير
ذلك من الأعراض المختصة بالاستدارة كأحوال الخسوفات والكسوفات
واختلاف آتات ابتدائها وانتهائها في الأخذ والانجلاء بالقياس إلى أهل البقاع
فابتداء خسوف معين بالقياس إلى موضع أول الليل وبالقياس إلى آخر بعده
بساعة وبالقياس إلى آخر بساعتين وبالقياس إلى آخر ربع الليل أو ثلثه أو
نصفه أو غير ذلك على نسبة مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن
بعض طولاً وعرضاً ويستوي في ذلك راكب البر وراكب البحر.
و منها الأَشْيَاءُ المتولدة منها
كالمعادن والنباتات والحَيَوان.
و منها جذبا للماء من السماء
لقوله وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ.
و منها العيون والأنهار العظام
التي فيها لقوله تعالى وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا *.
و منها انصداعها بالنباتات وغيرها
و الْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ.
و منها حياتها وموتها
ليستدل بها الإنسان على موته ونشره تارة أخرى لقوله وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ
أَحْيَيْنَاهَا وَقَوْلُهُ فَاَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ وقوله فَاَنْظُرْ إِلَى
آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى - وَهُوَ
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وقوله وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا
عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيرٌ .

و منها تولد الحيوانات المختلفة

وَ بَتَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ * بعضها للأكل والأنعام خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ
وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال والحمير
لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وبعضها للحمل وتحمل أثقالكم إلى بلدٍ لم تكونوا بالغيه إلا
بشق الأنفس إن ركبكم لرؤفٌ رحيمٌ وبعضها للتجمل والراحة ولكم فيها جمالٌ
حين تريحون وحين تسرحون وبعضها للنكاح « ١ » واللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ
أَزْوَاجًا وبعضها للملابس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٣٧
و البيت والأثاث وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم
إقامتكم - ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين.
و منها نشأ النباتات المتنوعة
وَ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٌ فاختلاف ألوانها آية ورحمة واختلاف روائحها
هداية ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم - كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ ...
مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ * .
و منها الطعام والإدام
و منها الدواء -
و منها الفواكه
يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ - وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ
و منها الكسوة للإنسان
نباتية كالقطن والكتان - وحيوانية كالشعر والصوف والإبريسم والجلود
و منها الأحجار المختلفة لونها وصفاها
وَ مِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ فبعضها للزينة
وبعضها للأبنية فانظر إلى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرتة وانظر

إلى الياقوت الأحمر مع عزته ثم انظر إلى كثرة النفع بذلك الحقيـر - وقلة النفع بذلك الخطير.

و منها ما أودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل أن البشر استنبطوا - الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من أوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه أن معظم فائدتها يرجع إلى الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل إلا عند العزة والندرة والقدرة على اتخاذها تبطل الحكمة - فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الألسنة أن من طلب المال بالكيمياء أفلس. و منها أن لها طبع الكرم والسماحة تأخذ حبة واحدة وترد سبعمئة كما ذكر في القرآن. و اختلفوا من طريق النقل في أن السماء أفضل من الأرض أم الأرض من السماء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٣٨ فقال بعضهم السماء أفضل لأنها معبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها لأن أهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما أتى أبونا آدم بتلك المعصية أهبط من الجنة - وقال تعالى : لا يسكن في جوارى من عصاني و قال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغير ذلك من الآيات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال آخرون الأرض أفضل لأنه تعالى وصف بقاعا بالبركة قال تعالى إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وقال سُبحانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ وقال مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا والمراد بها الشام ووصف جملة الأرض بالبركة - وبارك فيها وقدر فيها أفواتها فإن قيل وأي بركة في

المفاز المهلكة قلنا إنها مساكن خلق لا يعلمهم إلا الله فلهذه البركات قال
وفي الأرض آياتٍ للمُؤقنين.

و التحقيق أن زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة
الروحانيين - وزينة الأرض بالصور والنفوس الحيوانية وزينتها بالأرواح
الإنسية « ١ » المستخدمة إياها وزينتهم بالمعارف الإلهية التي شاركوا بها
الملائكة المقربين وظاهر السماء أشرف من ظاهر الأرض وباطنهما بالعكس
لأن الغاية أشرف العلل كما مر ومن منافع الأرض أنها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٣٩
كالصدقة والدرة المودعة فيها آدم وأولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فقال
: يا آدم- لا أحوجك إلى شيء غير هذه الأرض التي هي لك كالأم
قال أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا الْآيَةَ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً
فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ*
: يا عبدي إن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ولو أني خلقت الأرض
منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم إنني جعلت هذه الأشياء لأجلك
في الدنيا مع أنها سجن لك فكيف الحال في الجنة
الفصل (١٥) في بدائع صنع الله في الأجرام الفلكية والأنوار الكوكبية
فإذا علمت أنموذجا من منافع الأرض فارفع الآن رأسك إلى السماء وانظر
وتفكر في كيفية خلق السماوات وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام
وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودئوب شمسها وقمرها
ومشتريها وزحلها في الحركة على الدوام وسعيها في عشق الله وطلب لقائه
من غير فتور ولا تقصير ولا تغيير في المسير بل يجري جميعها في منازل
مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم وأجل « ١ » معلوم كما قال وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ
مَنَازِلَ لَا يَزِيدُ عَلَى ذَلِكَ وَلَا يَنْقُصُ إِلَى أَنْ يَطْوِيَهَا اللَّهُ « ٢ » طي السجل
للكتب

فتدبر أيها العارف عدد كواكبها وكثرة دراريها واختلاف ألوانها ثم انظر كيفية

أشكالها مع أن ألوانها ليست من جنس هذه الألوان المستحيلة الفاسدة
وأشكالها أرفع نمطا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٤٠
من هذه الأشكال وكذا طعومها وروائحها وأصواتها «١» على وجه أعلى
وأشرف مما يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازلة إلى الأرض منها فهي
هناك ألطف وأصفى وأبسط وما من صورة على وجه الأرض إلا ولها المثل
الأعلى في السماوات وما من كوكب إلا والله حكم كثيرة في خلقه وصورته ثم
في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته إلى كوكب آخر وقربه وبعده من وسط
السماوات وقس تلك الحكم التي فيها على الحكم التي روعيت في أعضاء بدنك
مع حقارته وأمر السماء أعظم وأجل من الإنسان بما لا يحصى- كما قال
تعالى أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا.
بل من جملة ما في عالم الأرض وقس التفاوت فيما بينها من عجائب
الترتيب- وحسن النظام وبديع الفطرة على التفاوت فيما بينهما في المقدار
واللطافة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٤١

أما تأملت يا عارف في ملكوت السماوات وملكها وما فيها من
الكواكب وقوام جواهرها وإشراق نورها وطاعتها للباري في الحركات عشقا
وشوقا إلى المبدع- أ ما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه
فكم من سورة ذكر فيها عظم أمر السماء وجلالة قدرها وكم أقسم بها في
القرآن كقوله تعالى وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاها وقوله وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَى
وقوله فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ثم أنتى على
المتفكرين فيها وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وذر المعرضين عن
التدبر فيها وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ وجعلها سَقْفًا مَحْفُوظًا وَرَفَعَ سَمَكَهَا
وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس والطهارة
وأهلها أهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام «١» أرجاس الكفر

وأوساخ الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية كما لا يدخل المشركون
الأنجاس مساجد الأرض كما قال إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرُبُوا الْمَسْجِدَ
الْحَرَامَ فانظر إلى ملكوت السماء لترى عجائب العز والجبروت وأطل فكرك
في الملك فعسى أن يفتح لك أبواب السماء فتدخل الجنة وتخرج إلى عالم
النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في أقطارها إلى أن تقوم بين يدي
عرش الرحمن فعند ذلك نرجو لك أن تبلغ رتبة الأقصى - ولا يكون ذلك إلا
بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الأدنى
ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء أكثر من أن تحصى
و كذا منافعها بالقياس إلى الإنسان.
فمنها ما أشار إليه سبحانه من أن خلقها مشتمل على حكم بليغة وغايات
صحيحة

بقوله رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا وَقَوْلُهُ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا
بِإِطْلَاقٍ ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا
و منها أن زينها بالمصابيح

لقوله وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ «٢» وبالقمر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٤٢
و جَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وبالشمس وجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا.
و منها أن سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا
و سبعا شادا.
و منها أن جعلها مصعدا للأعمال
و مرتقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مَثَلًا كَلِمَةً
طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ «١» وقوله إِلَيْهِ يَصْعَدُ
الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.
و منها أنها قبلة الدعاء ومحل الضياء
و السناء ومنها أهبط الله الأنوار والألوان - إلى عالم الأرض وجعل ألوانها

أحسن الألوان وأشكالها أحسن الأشكال وأصواتها أحسن الأصوات ونعماتها
ألذ النعمات وجميع كفياتها أحسن الكيفيات وأمكنتها أعلى الأماكن لارتفاعها
عن الأضداد وأمنها من الفساد ومنافع للعباد.
و منها أن جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر
و إن قبض للشمس طلوعاً - فسهل معه التقلب لقضاء الأوطار في الأطراف
وغروباً يصلح معه الهدوء والقران في الأكفاف - لتحصيل الراحة وانبعاث القوة
الهاضمة وتنفيذ الغذاء إلى الأعضاء وللهرب عن الأعداء - كما قال وجعلنا
الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً وقال وجعل الليل سكناً وأيضاً لو لا طلوع
الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وأفضت إلى جمود الحرارة
الغريزية وانكسارها ولو لا الغروب لحميت الأرض حتى يحترق كل من عليها
من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم
ليس

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٤٣
و يستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على ما فيه
صلاح قطان الأرض.

قيل وها هنا نكتة كان الله يقول لو وقعت الشمس في جانب من السماء
جنوبي أو شمالي فالغني قد يرفع بناءه على كوة الفقير فلا يصل النور إليه
لكني أدير الفلك وأسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه وأما
ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سبباً لإقامة الفصول الأربعة كما مر
ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الأغذية والثمار
وتقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقاق الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع
يتحرك الطباع ويظهر المواد المتولدة في الشتاء ويتنور الشجر ويورق ويزهر
ويهيئ الحيوان للفساد - وفي الصيف يحتدم الهواء فتتضج الثمار ويتحلل
فضول الأبدان ويجف وجه الأرض - وتهيئاً للعمارة والزراعة وفي الخريف
يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار وتستعد الأبدان قليلاً قليلاً للشتاء وأما القمر

فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلاة « ١ » والصيام والحج ومنه يحصل النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية والهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها إلا هـ

قال الجاحظ إذا تأملت في هذا العالم الذي نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه فالسمااء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كاللبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والإنسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياة لمنافعه وصنوف الحيوان منصرفه في منافعه. و إني أقول إذا تأملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت بيتا معمورا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٤٤

من بُيُوتِ أَرِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ فيها أصناف العابدين فمنهم سجد لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون « ١ » ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة الأبدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار أن لا يكون جسمانيا ذات حياة قال تعالى وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ وليس من شرط عمارة البيت المعمور - أن يكون بالطين والحجر والخشب قال تعالى إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ بَلْ وَلَا يَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ بَيْتَ الْعِبَادَةِ جَسْمَانِيَا فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة. فانظر إلى صنع الباري جل ذكره كيف بنى السماء وجعلها معبدا للملائكة المسيحين المهللين الذاكرين الله وأمسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل أو علاقة يتدلى بها- والعجب ممن لا ينظر ولا يتأمل في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وانفرد بعمارته وزينه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٤٥

بأصناف الزينة وصوره « ١ » بأنواع التصاوير ناسيا ذكر ربه بسبب نسيان

نفسه وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس له هم إلا هم شهوته أو حشمته.

و العجب منه أنه متى دخل بيت غني فيراه مروقاً بالصبغ مموها بالذهب- فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثني على من صنعه وصوره وتراه غافلاً عن بيت الله العظيم وعن ملائكته الذين هم سكان سماواته فلا يلتفت إليه بقلبه ولا يعرف من السماء إلا بقدر ما يعرف البهيمة أن فوقها سطحاً أو بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته- ولا يعرف من ملائكة السماوات ولا من تصاويرها العجيبة إلا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش تصاويرهم في حيطانه فما هذه الغفلة العريضة «٢» وما هذا النوم الغالب على أكثر الناس والسكر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٤٦
العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم فهل أيها العارف نسبح ونقدس لربنا- فهل يا أخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيم العالم وناظم الملك والملكوت- ورابط الناسوت باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكِر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب فبادر يا عارف بروح شيقة ونفس زكية عاشقة لربها راجعة إليه حتى تتادي ربنا نداء خفياً ونتضرع إليه في ظلم الليالي وندعوه دعاء المحبين المتأوهين ونداء الخاشعين ونتضرع إليه تضرع المشفقين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٤٧
و خضوع المحتاجين المتذللين سبحانه لا إله إلا أنت خلصنا من عذاب نار الفرقة وألم القطيعة يا محيي الأموات وباعث الأرواح من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات- أفض على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى أرواحنا سواطع خيرائك يا من إذا تجلى لشيء خضع له يا من رش من نوره «١» على نوات مظلمة وهياكل غاسقة في ليال مدلهمة- فنورها وصورها وشوقها إلى جماله وساقها إلى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على

السموات فهيجها ورقصها ودورها وكل من فيها بالتعشيق وطوفها أسبوعا في كل سبعة آلاف سنة «٢» حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب أرواحنا بعلائق أشباح عالم الزور ومعدن الغرور وثبت أقدامنا على المنهج الأبلج القويم والصراط الحق المستقيم إنك أنت الجواد الكريم والبر الرحيم.

فهذا أنموذج من دقائق عناية الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فإنه لا مطمع لأحد في معرفة دقائق أسرار اللطف والرحمة في عالم غيبه وملكوته الأعلى ولا في استقصاء بدائع الصنع والحكمة في الموجودات التي تلينا في أعمار طويلة لأن علوم العلماء نزر حقيير بالقياس إلى ما عرفه الأنبياء والأولياء ع وما عرفوه قليل بالإضافة إلى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليون من الإنس عند قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكة والجن والإنس إذا أضيف إلى علم الله لم يستحق أن يسمى علما بل هو إلى أن يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا أقرب من أن يسمى معرفة وحكمة إذ الحكمة بالحقيقة معرفة الأشياء كما هي عليه وقد سبق أن العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالأشياء إلا مبدعها وموجدها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٤٨ فلا حكيم بالحقيقة إلا الله وحده وإطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله تعالى وما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

الفصل (١٦) في إثبات أن جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة إلى لقائه والوصول إليه ————— دار كرامته ————— اعلم أن الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالاته وركزنا في ذاته عشقا وشوقا إلى ذلك الكمال وحركة إلى تنميته فالعشق «١» المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات - ولغيرها من أعيان الموجودات التي لا تخلو

عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق إرادي بحسبه أو طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب ذلك الميل إما نفسانية أو جسمانية والجسمانية إما كيفية كما في المركبات الطبيعية أو كمية كما في الحيوان والنبات خاصة «٢» أو وضعية كما في الأفلاك أو أيئية كما في العناصر

و البرهان على ذلك

إنك قد علمت أن الوجود كله خير «٣» ومؤثر ولذيذ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٤٩ و مقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه وعلمت أن الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه إلا أن له حدودا ودرجات وهي منشأ اختلاف ماهيات الممكنات وأجناسها وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت إلا بالأكمل والأنقص والأشد والأضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهي الشدة في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فائض منه وله نقص بحسب حده في المعلولية فإن حقيقة الوجود بما هي حقيقة لا يقتضي النقص ولا التناهي والتجدد إذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة فقد ثبت أن النقص والتناهي من لوازم المعلولية إذ المعلوم لا يمكن أن يساوي علته في رتبة الوجود وإلا لم يكن أحدهما بالعلية أولى من الآخر. فإذن كل ما لم يكن معلولا لشيء كالواجب تعالى فلا نقص فيه أصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو أعظم الأشياء بهجة ومحبة لذاته وما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هي خيرات وكل ما كانت المعلولية فيه أكثر والوسائط بينه وبين الحق المحض أكثر فهو أنقص وكل ما هو أقرب منه تعالى فهو أكمل وأتم فإذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والعشق الإلهي والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن

العدم والنقص وكلما هو مطلوب فإنما يمكن حفظه وإدامته بما هو تمامه
وكماله فالمعلول لا يدوم إلا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تنحفظ ولا
تدوم إلا بحرارة أقوى منها والنور لا يكمل إلا بنور أقوى منه والعلم الناقص
الظن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٥٠

لا يتم حتى يصير يقينا دائما لا يزول إلا ببرهان عقلي «١» فكل
وجود ناقص لا يصير كاملا إلا بما هو أقوى منه وهو علته ومديم ذاته
ومحقق هويته فالهيولى لا يتم إلا بصورتها- والصورة لا تتم إلا بمصورها
والحس لا يتم إلا بالنفس والنفس لا تتم إلا بالعقل والعقل لا يبقى إلا بواجب
الوجود فإذا ن كل ناقص يتتفر عن نقصه وينزع منه إلى كماله ويتمسك به
عند نيله فيكون كل شيء لا محالة عاشقا لكمالته مشتاقا إليه عند فقدته
فالعشق حاصل للشيء دائما سواء في حال وجود كماله أو في حال فقد ذلك
الكم

و أما الاشتياق والميل فإنما يحصلان للشيء في حال فقدان الكمال ولذلك كان
العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص
بما يتصور في حقه الفقد ونحن قد بينا مرارا أن الحياة سارية في جميع
الموجودات لسريان الوجود فيها لأننا بينا أن الوجود حقيقة واحدة هي عين
العلم والقدرة والحياة وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا
يتصور موجود لا يكون له علم وفعل- وكل ما يعلم ويفعل بأي وجه كانا فله
حياة فالكل إذن حي عند العرفا إلا أن الجمهور إذا أطلق الحيوان فهموا منه
ما له حس ظاهرة وحركة إرادية من مكان إلى مكان.
فإذا ثبت أن كل موجود سواء كان بسيطا أو مركبا فله حياة وشعور فلا
محالة له عشق وشوق فإذا نظرت في الموجودات ودرجاتها في الوجود
وتأملتها وجدتها إما كاملة من كل وجه في نفس الأمر أو ناقصة بوجه من
الوجوه والكامل من كل وجه إما أن يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما

هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله شيئاً واحداً من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار أو يكون كماله بما وراءه. فالأول هو الواجب الوجود والثاني هو الذوات العقلية فهذا النمط من الوجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والعشق عين ذاته أما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٥١

معشوق لذاته ولما سوى ذاته وأما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم إلا من حيث كونها آثاراً له تعالى فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للأول كما أن نور وجودهم مضمحل - مستهلك تحت نور الأحدية فبالحقيقة هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محب.

و أما القسم الثاني فهو إما مكثف بذاته وبعلة ذاته في خروجه من حد نقصه إلى كماله أو ليس كذلك. والأول هو النفوس الفلكية فهي واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه فلها العشق والشوق على الاتصال فلها لذة المواصله وألم المفارقة ولما لم يكن لذتها يختص بوقت وألمها بوقت آخر بل لها ألم ممزوج بلذة ولأنه منبعث عن وجد العشق فيكون ألماً لذيذا ولذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في أشواقها إلى كمالها العقلية - ومعاشيقها الروحانية تشبيهاً بعيداً «١» بحال من به حكمة ودغدغة.

و الثاني إما أن يكون ناقصاً من كل جهة أو من جهة دون أخرى والثاني من الثاني إما أن يكون كماله في أصل الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها - فهو أخس الأنواع الجسمانية كالعناصر الأربعة المتضادة لنقص جوهرها أو يكون كماله بأمر زائد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الأول لنقص جوهره يتأتى منها التركيب - أو عند التركيب يزول تضادها ويقبل ضرباً آخر من الحياة يصدر بسببها حفظ البنية - عن استيلاء أحد الأضداد

عليها مدة يعتد بها فإن وقع لصورتها الحافظة عن إفساد الأضداد-
الاقتصار على هذه الكمال فهو الجماد وإن كان لها مع ذلك طلب الكمال
الشخصي- في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات إن اقتصرت على
هذا وإن زاد عليه بإحضار صورة غير مادية في ذاتها وإدخالها منتزعة عن
المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان فإن الحيوان يتقوى بالإحساس
والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذي والنشو.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٥٢

و ظاهر أن كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذي
يتم به وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كمالها في أن تصير ذات قوة تزيد
بها في مقدار شخصه بأن يجذب الغذاء ويحيله إلى جوهره المغذي ويلصقه
بأجزائه على نسبة لائقة- ويزيد بها في إعداد نوعه بالتوليد وإذا حصل هذا
الكمال وبحسبه درجة من القرب إلى المبدأ المتعال الذي هو الغاية في
الفضيلة من كل وجه حاول كمالاً أتم من ذلك- وأقرب إلى الكمال الحقيقي
من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة
للأشياء بالملكة بإدراك الأوليات ثم عاقلة لها بالفعل بإدراك الثواني النظريات
ثم صائرة عقلاً بسيطاً فعالاً للمعقولات ثم راجعة إلى الله تعالى راضية
مرضية- كل ذلك بأشواق متتالية وأذواق متلاحقة كل عشق سابق علة
للوصل إلى معشوق لاحق يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا إلى أن
يصل إلى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات.
و الأول من الثاني وهو ما يكون ناقصاً من كل جهة كالهوى الجسمانية
فإنها في ذاتها قوة كل شيء لا قوام لها إلا بما تحلها من الصور فحقيقتها
عين الحاجة والافتقار- بل عين التشوق إلى كل صورة كمالية بالفعل والشيخ
الرئيس أنكر في طبيعيات الشفا- كونها مشتاقة إلى الصور كما هو المنقول
عن المتقدمين غاية الإنكار ثم إنه قد اعترف بذلك في رسالته التي صنفها
في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات لكنه اقتصر في بيان كيفية

عشقها بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشي ء من الصور وكذا اقتصر في كيفية عشق سائر البسائط العنصرية والمركبات المعدنية بميلها الطبيعي إلى إحيازها وفي النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة في الأقطار وقصد التوليد من غير أن يثبت لها شعورا وحياة. و أنت تعلم أن إثبات العشق « ١ » في شي ء بدون الحياة والشعور فيه كان مجرد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٥٣

التسمية ونحن قد بينا في السفر الأول في مباحث العلة والمعلول عشق الهيولى إلى الصورة بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه وقد مر أيضا إثبات الحياة والشعور في جميع الموجودات « ١ » وهو العمدة في هذا الباب ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لأحد ممن تأخر عنه إلى يومنا هذا إلا لأهل الكشف من الصوفية فإنه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع أنوار الكتاب والسنة أن جميع الأشياء حي ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن في قوله وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ وقوله وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والإيمان جميعا وهذا أمر قد اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه فإن الذي بلغ إليه نظر الشيخ وهو من أعظم الفلاسفة في هذه الدورة الإسلامية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٥٤

في إثبات العشق في البسائط غير الحية عنده ما ذكره في تلك الرسالة بقوله إن البسائط غير الحية ثلاثة أحدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الأعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة أن هذه الصورة مقومة للجواهر - ولذلك استحفظ الأوائل من الإلهيين لأن يجعلوها من أقسام الجواهر لكونها جزءا للجواهر القائمة بذاتها ولم يحرموها سمة الجوهرية لأجل امتناع وجودها بمفرد الذات - إذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا لا يستتكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في

ذاته جزءا للجواهر القائمة بذاتها بل ولها أعني الصورة مزية في الجوهرية على الهيولى - إذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرًا ومهما وجد أوجب وجود جوهر بالفعل ولأجل ذلك قيل إن الصورة جوهر بنوع فعل وأما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية - بل قوة إذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولأجل ذلك قيل إنها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يحمل إطلاق هذه الحقيقة على العرض. فإذا تقرر هذا فنقول إن كل واحد من البسائط غير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له في وجوده وأما الهيولى فلديمومة نزاعها إلى الصورة مفقودة وتتوعد بها موجودة « ١ » ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة إشفاقا عن ملازمة العدم المطلق فالهيولى تنفر للعدم فمهما كانت ذات صورة لم يقدّم فيها سوى العدم الإضافي ولولاها لابسها العدم المطلق ولا حاجة بنا ها هنا إلى الخوض في لمية ذلك فالهيولى كالمرأة الدميعة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت دميمتها بالكم فقد تقرر أن في الهيولى عشقا غريزيا وأما الصورة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٥٥

فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين أحدهما بالجد في ملازمتها موضوعها ومنافاتها انسلاخها عنه والثاني بالجد في مواضعه الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الأجسام البسيطة الخمسة « ١ » والمركبات عن الأربعة ولا صورة ملازمة غير هذه الستة وأما الأعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع أيضا وذلك عند تلاحقها لأضدادها « ٢ » في الاستبدال للموضوع فإذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعه انتهى كلامه. ولا يخفى على أحد من الأنكباء أن كلامه هذا في غاية الضعف والقصور فإن ما ذكره لا يفيد إثبات معنى العشق في هذه البسائط إلا على ضرب من التشبيه.

أما ما ذكره في عشق الهیولی فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الألفاظ إلى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والإشفاق والمبادرة على أن ما ذكره من مبادرة الهیولی إلى الاستبدال عن صورة بصورة أخرى غير صحيح أصلا إذ الهیولی جوهر قابل لا فعل لها أصلا وليس من قبلها اقتضاء وطلب إلا القبول والطاعة وقد أشرنا سابقا على المنهج الذي سلكناه في إثبات سريان العشق في جميع الموجودات إلى أن الهیولی في ذاتها عبارة عن نفس قوة الشوق والعشق وقبولهما لا أنها مشتاقة أو عاشقه بالفعل إلى شيء وإلا لكانت صورة بالفعل لا هيولى.

و أما ما ذكره في عشق الصورة من جدها في ملازمة الموضوع وجدها في ملازمة الموضوع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية إليه متى باينته فليس في ذلك أيضا ما يدل هذا المطلوب بحسب البيان العلمي إلا إيراد لفظ الجد والشوق وهو من قبيل المصادرة على المطلوب فإن مجرد القيام بالموضوع لا يدل على العشق له وكذا السكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٥٦

في الحيز عند الوقوع فيه والحركة إليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق إليه إلا إذا ثبت أن للطبيعة الجسمانية شعورا بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضربا من الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من أخفى الأشياء ولو كان كل ملازمة «١» شيء شيء عاشقا له إياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والإضافات عشاقا لموصوفاتها وكذا السطوح والأطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهي البطلان.

و هاهنا دققة يجب التنبيه عليها

و هو أن الإلهيين الذين ذهبوا إلى سريان العشق في جميع الموجودات إنما أثبتوا لكل شيء عاشقا وشوقا إلى ما هو ذاته أو كمال ذاته - لا إلى ما هو أدون منه وأنقص إلا على سبيل التبعية أو بالعرض لا بالذات.

فإذن الذي ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها أعني المادة ليس بشي
ء «٢» بل الحق أن كل طبيعة أو نفس أو قوة من القوى إذا فعلت شيئا
فليس مقصودها أولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الأفاعيل ولا
موضوعات تلك الأفاعيل بل بل معشوقها و
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٥٧
مقصودها ما هو أجل وأعلى رتبة من أفاعيلها وموضوعات أفاعيلها أعني به
نفس الغاية أو نفس كونها على الوجه الأكمل فليس مقصود الطبيعة من
تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة إلى تحصيل كمال آخر إذ
الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها فإنما تحصل الطبيعة المادة
وتقومها لأن تبلغ بها إلى كمال فوق كماله وكذا النفس لا تدبر البدن ولا
تنشئ الآلات البدنية عشقا للبدن والآلات وإنما تفعل ذلك عشقا لذاتها
وتشوقا إلى نيل كمالها.

و بالجملة من سلك مسلك العرفاء الإلهيين في هذا المقام ينبغي له أن
يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدي وينساق كل عشق للسافل
إلى عشق للعالي على الوجه الأتم الأكمل وهكذا إلى أن ينتهي إلى عشق
واجب الوجود حتى يلزم أن جميع الأشياء عاشقة له مشتاقة إلى لقائه وكذا لا
بد أن يكون كل عشق للعالي عشقا للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال
بل على سبيل التطفل والاستتجار والترشح.
فإذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة
وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فتعشقه
وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل ويتم به الكل بل هو
الكل في وحدة وهو مبتهج بذاته لا بغيره إذ لا غير «١» ولا ند ولا شريك له
وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط فينطوي في
عشقه لذاته عشقه لجميع الأشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع
الأشياء وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا الانطواء - على وجه لا يؤدي إلى

انتظام في وحدته الحقبة فجميع الأجرام العلوية والسفلية منطوية- تحت شوق النفوس إلى ذواتها وإلى ذوات كمالاتها العقلية وكذا شوق النفوس إلى ذواتها وكمالاتها منطوية تحت عشق العقول لمبدأها الأعلى وعشق العقول لمبدأها الأعلى منطوية تحت بهاء النور الأول والخير الأتم والجمال الأعظم والجلال الأرفع لأنه مرجع الكل وغاية الكل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٥٨
الفصل (١٧) في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الأشياء

اعلم أن قدماء الفلاسفة ذكروا وجهها آخر لميا عاما في هذا المطلب فقالوا إن جميع الهويات والموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفياضة- فكذا كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لإيجاد شيء من معلولاتها ولشيء من كمالاتها ولا التفات للعالي بالنسبة إلى السافل ولا بالنسبة إلى كماله فوجب في الحكمة الإلهية «١» والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام أن يكون في كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات اللاتئة ومشتاقا إلى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سببا للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي وهذا العشق الموجود في كل واحد من أعيان الموجودات يجب أن يكون لازما لها غير مفارق عنها إذ لو جازت مفارقتها عنها لافترقت إلى عشق آخر ليكون حافظا للعشق الأول الذي- فرض أن به ينحفظ كمال وجودها عند وجوده ومستردا له عند عدمه وذلك العشق إن لم يكن لازما فيحتاج إلى عشق آخر ويتسلسل وإن كان لازما فيصير أحد العشقين معطلا وذلك محال فعلم أن العشق سار في جميع الموجودات وأجزائها. هذا ما قالوه وهو جيد إلا أن الذي أشرنا إليه أجود وأحكم واللمية فيه أتم فإننا قد أشرنا إلى أن الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوتة بالأتم والأنقص وأن المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت أيضا أن الوجود

لذيد فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلمته وإذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علمته ومفيض وجوده فإن العلة المفيدة وإن لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة أيضا لمعلولها لعلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة لذاتها وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمامه والمعلول من لوازم هذه التمامية «١» التي هي بعينها ذات العلة فلأجل ذلك - ينحفظ كل معلول بعشق علمته وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم ينحفظ الموجودات ولم يبق النظام على هذه النحو من التمام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت أنه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ولا أيضا كفى للنظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علمته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقا لعلته المفيضة لذاته وأيضا الشيء لا يجوز أن يكون حافظا لنفسه كما لا يجوز أن يكون موجدا لنفسه وإلا لزم تقدمه على نفسه - إذ لا معنى للحفظ إلا الإدامة والإبقاء والشيء الممكن كما يفتقر في حدوثه إلى علة هي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٦٠ غيره كذلك يفتقر في بقائه إلى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشيء حافظا لكماله - بل الأمر بالعكس أولى لأن كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه. فعلم من جميع ذلك أن العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته الذي هو عبارة عن انتساب وجوده إليها وارتباطه بها فبهذا الانتساب أعني الوجود الانتسابي - ينحفظ هوية المعلوم ويتم بقاؤه بمفيد وجوده و مكمل ذاته وهذا معنى قولهم لو لا عشق العالي لانطمس السافل.

و علم بما قررنا أن العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها فكما أنه نشأ من كل وجود أقوى وجود أضعف حتى انتهى إلى وجود المواد والأجسام فكذا ينشأ من كل عشق أسفل عشق أعلى حتى ينتهي إلى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللاتئة طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري تقدست أسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها- فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها- ولو لا العشق والشوق ما أمكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون فـ في عالم الكـون والفسـاد الفصل (١٨) في بيان أن المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وإن كان شيئاً واحداً فـ في المـال و هو نيل الخير المطلق والجمال الأكمل إلا أن لكل واحد من أصناف الموجودات معشوقاً خاصاً قريباً يتوسل بعشقه إلى ذلك المعشوق العام قد أوضحنا فيما سبق أن جميع الموجودات متوجهة إلى طلب الحق الأول توجهها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٦١

غريزيا على ترتيب ونظام فهي عاشقة للوصول إليه ولنيل ذاته على الترتيب من الأدنى إلى الأعلى ومن أخس الأحوال إلى أشرفها وكما أن جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للموجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه إلا عن قبولها لتجليه ونيلها لنور جماله على التفاوت وإن غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوسط كمرآة يتجلى فيه صورة الشخص المطلوب- بلا توسط مرآة آخر وهذا حال المعلول الأول والعقل الكلي وأما ما نال غيره من ذلك الجمال- فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة أو مرآتي متعددة غير مرآة بصره- ولكن مع ذلك ما وقع التجلي إلا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرآي إذ المرآة عدمية «١» لا صورة لها وليست الصورة إلا للشخص فما وقع التجلي

إلا من الشخص وإن تعددت المرآئي- إلا أن تعدد المرآئي وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثير القابل عن إشراق نورها وهكذا حال الممكنات في قبولها لتجلي الحق الأول- واستفادتها عن نور جمال الله وشروق جلاله إذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثير وما أمره إلا واحد وليس فعله إلا متشابه ولا تجليه إلا تجل واحد لكل قبول البعض لأثر تجليه أقوى من بعض آخر لضرورة الترتيب بين الأشياء في القرب والبعد منه تعالى فالأقرب يستضيء بنور تجليه أقوى وأتم مما يستضيء به الأبعد- قال الشيخ الرئيس في تلك الرسالة العشقية إن كل منفعل يفعل عن فاعله- بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل إنما يفعل في قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه وبين ذلك بالاستقراء فقال فإن الحرارة النارية إنما تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفوس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثالها إلى آخر كلامه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٦٢
أقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان الذي أشرنا إليه في بيان هذا المطلب- حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال إن العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط وهو بإدراكه لذاته «١» ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والنبات وذلك أن الأشياء التي تتصور المعقولات بلا رؤية ولا استعانة بحس أو تخيل إنما تعقل الأمور المتأخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والرديئة بالشريفة ثم يناله النفوس الإلهية بلا توسط أيضا عند النيل «٢» وإن كان بتوسط إعانة العقل الفعال عند الإخراج من القوة إلى الفعل وإعطائه القوة على التصور والإمساك للمتصور والطمأنينة إليه ثم يناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله يشوقه ما ناله منه إلى التشبه به بغايته فإن الأجرام الطبيعية إنما يتحرك حركاتها الطبيعية تشبها به في غايتها وهي البقاء على بعض الأحوال أعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وإن لم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٦٤
و اعلم أن العشق أقسام والمحببة متشعبة
و المحبوبات كثيرة لا تحصى حسب تكثر الأنواع والأشخاص.
فمن أنواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد
لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع.
و منها محبة الرؤساء للرئاسات

و حرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظةهم عليها كأنها
شيء مجبول في طباعهم مركز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء
«١» للنفس على قواها التي تحت تسخيرها فإن الأفعال الاختيارية بمنزلة
تقليد الأفعال الطبيعية- والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته للفاعل بالغريزة
ولهذا قيل الصناعة تشبه بالطبيعة- فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مرتكزة في
جيلة النفوس لما أحب أكثر الناس كونه رئيسا مطاعا في قومه ولما كان
شديد الحرص فـي ذلـك.
و منها محبة التجار والمتمولين
لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والأمتعة واختزانها
كأنه شيء مجبول في طبائعهم مركز في نفوسهم لما فيه من الصلاح
لغيرهم وممن يأتي بهـم.
و منها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها
في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف أسرارها وتعليمها للمتعلمين
وإظهارها على المستعدين- كأنه شيء مجبول في طباعهم مركز في
نفوسهم لما فيه من إحياء النفوس «٢» ويعتـها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٦٥
من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان.
و منها محبة الصناع في إظهار صنائعهم
و حرصهم على تميمها وشوقهم إلى تحسينها وتزيينها كأنه شيء غريزي

لهم لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام أحوالهم.
و اعلم أن النفوس كلما كانت أشرف وأعلى كانت محبوباتها ومرغوباتها
ألطف وأصفى

و أزين وأبهى والذي ينبهك على هذا الأمر أن القوى النباتية رعوسها
ثلاثة أحدها قوة التغذية والثاني قوة التتمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق
الخاص بالقوى النباتية على أقسام ثلاثة « ١ » أحدها يختص بالقوة المغذية
وهو مبدأ شوقها إلى حضور الغذاء - عند حاجة المادة إليه وبقائه في
المتغذى بعد استحالتة إلى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبدأ
شوقها إلى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة في أقطار المغتذي - والثالث
يختص بالقوة المولدة وهو مبدأ شوقها إلى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذي هو فيه
من نوعه.

و من البين أن هذه الأفاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة
عن مجرد اتفاق أو جزاف بل هي لغايات وأغراض ملائمة لها وخيرات موافقة
لطبائعها وكل من تأمل فيها يعلم أنها صادرة عن ميول وقصود فيها فهي
إذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمبادئها ومكملة لها ومخرجة إياها عن
النقص إلى الكمال وعن القوة إلى الفعل.
ثم إذا نظرت إلى قوى الحيوان الذي نفسه أشرف من نفس النبات وجدتها
تصدر عن بعض قواها الشهوانية وهي الثلاث النباتية من قوة التغذية وقوة
التتمية وقوة التوليد - ما يصدر عن تلك القوى الثلاث التي تكون في النبات
لكن على وجه ألطف وأبهى - وذلك لأن القوة الشهوانية الحيوانية أظهر
الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا وليس معشوق هذه القوة في عامة
الحيوان ما سوى الناطق إلا معشوق القوى النباتية بعينها إلا أن عشق القوة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٦٦

النباتية لا يصدر عنها الأفاعيل إلا بنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدون
وأما عشق القوة الحيوانية - فإنما يصدر عنه الأكل والجماع والتوليد على نحو

الإرادة والاختيار وبنوع أعلى « ١ » وألطف ومأخذ أحسن وأفضل ولذة أتم وشوق أكمل وباستعمال من الحس وإعانة من التخيل - ولا شبهة في أن فعل التخيل أفضل من فعل الحس وفعل الحس أفضل من فعل الطبيعة فإن قوة الخيال ينال صورة ما يعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدوراتها آمنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال ويلتفت إليها فإذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج أو داخل غابت وزالت لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس تتال صورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة عن المادة إلا أنه يشترط فيها حضور المادة بوضعها وأما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه وإحضاره عند ذاتها إلا مخلوطة بالأغشية الظلمانية والأعدام الهولانية المغرقة لذاتها ولذات ما ينالها من الأغذية وغيرها.

ثم الحيوان غير الناطق وإن كانت أفاعيله أفضل وأحسن من أفاعيل النبات - ومعشوقاته أنور وأشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بينهما فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت إلا أنه لانهطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم فوزه بالقوة النطقية التي يقع بها الاطلاع على الأمور الكلية والغايات العقلية لا يسعد بإدراك الغرض العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية في فعل من الأفعال بل شوقه مقصور على نيل الأمور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت فيه قوته الشهوانية - مشاكلة للقوة النباتية في اقتصره على هذه الغرض الشخصي والعشق الجزئي.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٦٧

و أما الذي يترتب على أفعاله وشهواته من تبعية الأشخاص وأداته الأنواع وإصلاح النظام فذلك أمر يصدر من فاعل أجل « ١ » وأعلى لغاية أرفع وأبهى وينوط بعناية الله وملائكته المدبرين لأمر الخلائق على أحكم ترتيب وأجمل ود نظراً.

و أما إذا انضمت إلى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة أعلى منها في

الشرف- فازت بانضمام تلك القوة الشريفة إليها بزيادة حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك أفعالها البارزة عنها أدوم غاية وأحكم منفعة وأرفع منزلة على ما يكون لها بانفرادها وأكثر آثارا «٢» إما بالعدد أو بالقوة والشدة وبحسن الاتفاق ولطف المأخذ وسهولة التوخي في الانتهاء إلى الغرض إذ كل واحد من عاليها لها قوة على تأييد السافل وتقويته وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الأدنى من الأعلى زيادة كمال ورونق. و كذلك تصرفات الأعالي للأسافل واستخدامها إياها في وجوه الأغراض مما يفيدها الحسن والسناء والزينة والبهاء كتأييد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية وذب الغضبية الحيوانية عنها من أن ينقص مادتها دون البلوغ إلى منتهاها في الذبول والاستضرار وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية في مقاصدها وكإفادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في أغراضها ولأجل ذلك ما توجد القوة الحسية والشوقية- التي في الإنسان بحيث قد يتعدى طورها في أفعالها عن مسلك البهيمية إلى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى في أفاعيلها أغراضا ودواعي لا يتعاطاها إلا صريح القوة العقلية. مثال ذلك ما يشاهد من الإنسان أنه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية أفعال وانفعالات كالإحساس والتخيل والأكل والجماع والمحاربة مع الأعداء كل ذلك بنوع أخس وأدنى إذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شأن أراذل الناس وأدانيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم والسباع وأما إذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٦٨
البهاء والنور واللفظ فيصدر عنها هذه الأفاعيل بنوع أحكم وأتم وأشرف وأعلى فيستأثر الإنسان العقلي من المحسوسات ما كان على أشرف مزاج وأعدل تركيب قاصدا بذلك تقوية للبدن في فعل الطاعات الإلهية وإبقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل- وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في أمور لطيفة نافعة في العاقبة حتى يكاد يضاهي بذلك- ما يقتضيه صريح

العقل والعرفان ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلة يسهل معها الظفر
بالمطلوب والغلبة على العبد.
و قد يظهر أيضا عن جوهر ذاته آثار وأفعال بعضها بحسب اشتراك من
النطقية والحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقة
وطلب الحدود الوسطى والمباني البرهانية والحديدية وكتصريفها لقوة الحسية
لينتزع من الماديات صورها المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء
لتلك الجزئيات الشخصية أمورا كلية وصورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى
يتوصل من أوائل المعقولات إلى ثوانيتها وينال غرضه من إدراك الحقائق
العقلية وأصول الموجودات الخارجية والمباني القدسية وعرفان ما هو مبدأ
المباني ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية المباشرة والمجامعة
لأجل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية- بل للتشبه بالعلة الأولى في استبقاء
الحرث والنسل وحفظ الأنواع وخصوصا أفضلها أعني النوع الإنساني الذي
هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والأجساد- وكتكليفه إياها تناول
الأغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الأصوب من القصد إلى نيل اللذة ولكن
كعلف الدابة المركوبة وإعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لأنقالها-
وأعمالها في سفر الآخرة والمهاجرة إلى الله وكتكليفه القوة الغضبية منازعة
الأبطال- ومباشرة القتال ومقاومة الرجال لأجل الذب عن مدينة فاضلة وأمة
صالحة.

و قد يصدر منه أفاعيل عن صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات
والاتصال- بالملا الأعلى وحب الموت والاشتياق إلى الدار الآخرة وقرع باب
الرضوان ومجـاورـة الرحمن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٦٩
الفصل (١٩) في التنبيه على إثبات الصور المفارقة التي هي مثل الأصنام
الحيوانية والنباتية ومديراتها الكلية من هذا المأخذ

اعلم أنك إذا تدبرت في مراتب الإنسان وترقياته من حدود النفوس النباتية والحيوانية- إلى حد النفس النطقية وإلى تفاوت أفراد البشر في أغراضهم حيث إن بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب ولا غرض له في ذلك إلا لذة الأكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من غير أن يلحظ في جميع ذلك- مصلحة حكيمية وغاية عقلية مع أنه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني- أن الغرض الأصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية- ليس مقصورا على مجرد ما انتهت إليه حركاتها «١» وحصلت به أغراضها الجزئية بل لتأديتها إلى أغراض أخرى أرفع من تلك الأغراض وهي بقاء الأنواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء إلى الخير الأقصى والملكوت الأعلى كما يقصده الإنسان الكامل لعلو نفسه الناطقة ثم إذا نظرت إلى أفاعيل الطبائع الجمادية والنباتية وجدتها مؤدية- إلى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون درجتها أدون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الأفاعيل منها إلا تحصيل ما يلائم شهوتها الجزئية- فعلم من هذا النظر الدقيق أن لكل من تلك الطبائع الجسمانية مدبرا آخر فوق طبائعها العديمة الشعور بما يترتب على أفاعيلها من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية الجزئية التي لا شعور لها إلا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لا محالة مدبرات عقلية ومحركات قدسية لأغراض علوية ففعل الإنسان الكامل بقوة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٧٠

نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاه لفعل تلك المدبرات العقلية في تحركات تلك الطبائع الجسمانية إلى أماكنها المخصصة عند الخروج عنها وتسكيناتها في تلك الأحياز عند الوقوع فيها وكذلك في سائر أفاعيلها المخصصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذية الأشجار ونشوها وتوليدها للأمثال- وما يجري مجرى هذه

الأفعال الصادرة عن الطبائع المؤدية إلى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما أن الإنسان إذا ساعده التوفيق يتدرج من أدنى القوى وأغراضها إلى أشرف القوى على الترتيب الطبيعي حيث إذا استوفى كمال كل قوة أدنى بلغ به إلى الفوز بنيل كمال آخر لقوة أعلى وهكذا يترقى من قوة إلى قوة ومن غرض إلى غرض حتى ينتهي إلى الجوهر العقلي الإلهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العظمى لإحاطته بأجزاء العالم ومبادئها وغاياتها علما وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٧١

في اشتماله على أجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما أنها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة- بعضها أشرف وأفضل وبعضها أدون وأخس فكذا مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي- فمحبوبات الجواهر متفنة إلا أنها مترتبة فأدناها ما للطبائع السارية في الأجسام وأعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الإلهيين في ملاحظتهم لأنوار جمال الله وجلاله وقد أقمنا البراهين على تجدد الطبائع الجسمية وحركاتها الجوهرية وأن جميع هذه الطبائع متحركة نحو المبدأ الأعلى مرتقية من مهبط الجسمية إلى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدرج كالإنسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من أدون المنازل إلى أعلاها- ومن حد النطفة إلى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للإنسان وعمره الطبيعي على نحو من خمسين ألف سنة «١» كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ الفصل (٢٠) في ذكر عشق الطرفاء والفتيان للأوجه الحسان اعلم أنه اختلف آراء الحكماء في هذا العشق

و ماهيته وأنه حسن أو قبيح محمود أو مذموم -
فمنهم من ذممه وذكر أنه رذيلة
و ذكر مساويه وقال إنه من فعل البطالين والمعطلين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٧٢
و منهم من قال إنه فضيلة نفسانية
و مدحة وذكر محاسن أهله وشرف غايته -
و منهم من لم يقف على ماهيته
و علله وأسباب معانيه وغايته -
و منهم من زعم
أنه مرض نفسي
و منهم من قال إنه
جنون إلهي.

و الذي يدل عليه النظر الدقيق

و المنهج الأنيق وملاحظة الأمور عن أسبابها الكلية ومبادئها العالية
وغاياتها الحكمية أن هذا العشق أعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة
والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الأعضاء وجودة
التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الأمور الطبيعية في نفوس أكثر
الأمم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الأوضاع الإلهية التي
يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد أن يكون مستحسنا محمودا سيما وقد
وقع من مباد فاضلة لأجل غايات شريفة.
أما المبادي فلأنا نجد أكثر نفوس الأمم التي لها تعليم العلوم والصنائع
اللطيفة- والآداب والرياضيات مثل أهل الفارس وأهل العراق وأهل الشام
والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير
خالية عن هذا العشق اللطيف- الذي منشؤه استحسان شمائل المحبوب ونحن
لم نجد أحدا ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا

عن هذه المحببة في أوقات عمره.
و لكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من
الأكراد والأعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وإنما اقتصر
أكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد
كما في طباع سائر الحيوانات المرتكزة فيها حب الازدواج والسفاد والغرض
منها في الطبيعة إبقاء النسل وحفظ الصور في هيولياتها بالجنس والنوع إذ
كانت الأشخاص دائمة السيلان والاسـتحالة.
و أما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع- فلما
ترتب عليه من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم
الجزئية- كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب
الحميدة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٧٣

و الأشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص
والأخبار والحكايات الغريبة والأحاديث المروية إلى غير ذلك من الكمالات
الإنسانية فإن الأطفال والصبيان- إذا استغنوا عن تربية الآباء والأمهات فهم
بعد محتاجون إلى تعليم الأستاذين والمعلمين- وحسن توجيههم والتفاتهم إليهم
بنظر الإشفاق والتعطف فمن أحل ذلك أوجدت العناية الربانية في نفوس
الرجال البالغين رغبة في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه-
ليكون ذلك داعيا لهم إلى تأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم
إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم وإلا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة
في أكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد في ارتكاز هذا العشق الإنساني
في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة غير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية
وغاية صالحة

و نحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا
العشق في الإنسان معدودا من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة

الردائل والسيئات ولعمري إن هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية إلا هم واحد فمن حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق إلى رؤية جمال إنساني فيه كثر من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار إليه بقوله لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وقوله- ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ سواء كان المراد من الخلق الآخر- الصور الظاهرة الكاملة أو النفس الناطقة لأن الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة- والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة.

و لأجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الإنساني إذا لم يكن مبدؤه إفراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه وتناسب حركاته وأفعاله وغنجه ودلالة محدود من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويذكي الذهن وينبه النفس على إدراك الأمور الشريفة ولأجل ذلك أمر المشايخ مريديهم «١» في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف أو فـي سبب فـي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٧٤ تلطيف النفس وتطهير القلب وفي الأخبار : إن الله جميل يحسب الجمال و قيل من عشق وعف وكرم ومات مات شهيدا. و تفصيل المقام أن العشق الإنساني ينقسم إلى حقيقي ومجازي والعشق الحقيقي هو محبة الله وصفاته وأفعاله من حيث هي أفعاله والمجازي ينقسم إلى نفساني وإلى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية ويكون أكثر إعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه وإشكال أعضائه لأنها أمور بدنية والأول مما يقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثاني مما يقتضيه النفس الأمانة ويكون في الأكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه

استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الأول فإنه يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كأنها تطلب شيئاً باطنياً مختفياً عن الحواس فتتقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٧٥ جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلأجل ذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره فإنه لا يحتاج إلى الانقطاع عن أشياء كثيرة بل يرغب عن واحد إلى واحد.

لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام أن هذا العشق وإن كان معدوداً من جملة الفضائل إلا أنه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذا الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الإطلاق في كل وقت - وعلى كل حال من الأحوال ومن كل أحد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة في أواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة وإخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية وأما عند استكمال النفس بالعلوم الإلهية وصيرورتها عقلاً بالفعل محيطاً بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال - بعشق هذه الصور المحسنة للخمسة والشمائل اللطيفة البشرية لأن مقامها صار أرفع من هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة وإذا وقع العبور من القنطرة إلى عالم الحقيقة فالرجوع إلى ما وقع العبور منه تارة أخرى يكون قبيحاً معدوداً من الرذائل - ولا يبعد أن يكون اختلاف الأوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه - أو من جهة أنه يشتبه العشق العفيف النفساني الذي منشؤه لطافة النفس واستحسانها - لتناسب الأعضاء واعتدال المزاج وحسن الأشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية - التي تنتشأها أفراد القسوة الشهوانية. و أما الذين ذهبوا إلى أن هذا العشق من فعل البطالين «١» الفارغي الهمم فلأنهم لا خبرة لهم بالأمور الخفية والأسرار اللطيفة ولا

يعرفون من الأمور إلا ما تجلى للحواس- وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا أن الله تعالى لا يخلق شيئاً في جبلة النفوس إلا لحكمة جليلة وغاية عظيمة. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٧٦
و أما الذين قالوا إنه مرض نفساني

أو قالوا إنه جنون إلهي فإنما قالوا ذلك من أجل أنهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والأنفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا أن مبدأه فساد المزاج- واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الأمر بالعكس فإن تلك الحالات ابتدأت من النفس أولاً ثم أثرت في البدن فإن من كان دائم الفكر والتأمل في أمر باطني كثير الاهتمام- والاستغراق فيه انصرفت القوى «١» البدنية إلى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الأخلاط الرطبة وتقنى الكيموسات الصالحة فيستولي اليبس والجفاف على الأعضاء ويستحيل الدم إلى السوداء وربما يتولد منه المايلخوليا. و كذا الذين زعموا أنه جنون إلهي فإنما قالوا من أجل أنهم لم يجدوا دواء يعالجون- ولا شرية يسقونها فيبرعون مما هم فيه من المحنة والبلوى إلا الدعاء لله بالصلاة والصدقة- والرقى من الرهبانيين والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والأطباء اليونانيين فكانوا إذا أعياهم مداواة مريض أو معالجة عليل أو يؤسوا منه حملوه إلى هيكل عبادتهم وأمروا بالصلاة والصدقة وقربوا قربانا وسألوا أهل دعائهم وأخبارهم ورهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء فإذا برئ المريض سموا ذلك طباً إلهياً والمرض جنوناً إلهياً. و منهم من قال إن العشق هواء غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد «٢» أو نحو صورة مماثلة في الجنس «٣». و منهم من قال منشؤه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع ودرجته أو كان صاحب الطالعين كوكب واحد أو يكون البرجان متفقين في بعض الأحوال والأنظار كالمثلثات أو ما شاكل

ذلك مما عرفه المنجمون وقّع بينهما التعاشق
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ٧، ص: ١٧٧
و منهم من قال إن العشق هو إفراط الشوق إلى الاتحاد

و هذا القول وإن كان حسنا - إلا أنه كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل
لأن هذا الاتحاد من أي ضروب الاتحاد فإن الاتحاد قد يكون بين الجسمين
وذلك بالامتزاج والاختلاط وليس ذلك يتصور في حق النفوس - ثم لو فرض
وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة والذهول «١» أو
النوم فلم يقينا أن بذلك لم يحصل المقصود لأن العشق كما مر من صفات
النفوس لا من صفات الأجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو
الذي بيناه في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل
بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى
يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقها وذلك بعد
تكرر المشاهدات «٢» وتوارد الأنظار وشدة الفكر والذكر في أشكاله وشمائله
حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متدركة في ذات العاشق وهذا مما
أوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لأحد من الأزكياء مجال الإنكار
فيه.

و قد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روي أن مجنون العامري
كان في بعض الأحيان مستغرقا في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا
مجنون أنا ليلي فما التفت إليها وقال لي عنك غنى بعشقتك فإن العشق
بالحقيقة هو الصورة الحاصلة - وهي المعشوقة بالذات لا الأمر الخارجي وهو
ذو الصورة لا بالعرض كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما
خرج عن التصور وإذا تبين وصح اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد
الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة
القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر
بعد ذلك إلى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال شاعر

ممتنع ولأجل ذلك « ١ » إن العاشق إذا اتفق له ما كانت غاية متمناة وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس صحبتته معه فإذا حصل له هذا المتمنى يدعي فوق ذلك وهو تمنى الخلوة والمصاحبة معه من غير حضور أحد فإذا سهل ذلك وخلي المجلس عن الأغيار تمنى المعانقة والتقبيل فإن تيسر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح أكثر ما ينبغي ومع ذلك كله الشوق بحاله - وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم.

أعانقها والنفس بعد مشوقة إليها وهل بعد العناق تداني
و ألثم فاهها كي تزول حرارتي فيزداد ما ألقى من الهيجان
كأن فؤادي ليس يشفي غليله سوى أن يرى الروحان يتحدان
و السبب اللمي في ذلك أن المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا
شيء من البدن بل ولا يوجد في عالم الأجسام ما تشنقه النفس وتهواه بل
صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم

الفصل (٢١) في أن تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات
اعلم أن محبوبات النفوس والطبائع مختلفة ومعشقاتها متقنة حسب اختلاف
مراتبها في الوجود ودرجاتها في العلوم والمعارف وذلك أن كل قوة من القوى
لا تستكمل - إلا بما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لا يلتذ إلا
بمحسوسها المختص بها فالقوة الباصرة لا تشنق إلا إلى الألوان والأضواء
لأنها من جنسها وكذا القوة السامعة - لا تشنق إلا إلى الأصوات والنعم ولا
يستلذ إلا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس تلتذ الشامة بالروائح
والذائقة بالطعوم الملائمة للمزاج واللامسة بالملمسات الملائمة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٨٠

لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين أطراف المتضادات حتى
تستكمل بها وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية
والنفسانية والعقلية إذ كل قوة من جنس ما يقوى عليه وكذا كل قوة حاسة كما

مر هي يكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها فلأجل ذلك تستكمل بها وتخرج لأجلها من القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال سائرة إياها متحدة بها كما علمت مرارا.

ثم إن الإنسان من جملة المكونات كأنه « ١ » ذات مجموعة من جميع ما في العالم - من الأنواع والأجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى أن كل جنس من أجناس الموجودات - وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال وكل ناقص مشتاق إلى كماله فالإنسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الأشياء فلا جرم يشاق بكماله إلى ما هو جامع لكل الكمالات بالإمكان العام ولا يوجد كمالات الأشياء كلها على وجه التمام إلا في حق الباري - لما له من الأسماء الحسنى ولهذا أحق الأشياء بأن يكون معشوقا للكمل والعرفاء هو الحق جل ذكره وبعده في استحقاقية عشق الإنسان مجموع العالم بكماله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى وأسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم والأرض بما فيها وعليها من أنواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من الذهب والفضة وغيرهما والبحار وما فيها من العجائب وما يتكون في الجو من الرياح والسحب - والأمطار والتلوج والبروق والشهب وغيرها والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبائع الشريفة والخسيسة - كل ذلك على أحسن ترتيب وأجود نظام بحيث يتحير الناظر إليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه.

و بعد هذين الأمرين أعني الإله جل ذكره ومظهره الأعظم الذي هو الإنسان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٨١

الكبير لا يستحق لأن يكون محبوبا لمن يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة أو بالفعل إلا العالم الصغير الجزئي والإنسان الشخصي فإن الإنسان الكلي « ١ » في الحقيقة هو العالم الكبير ولأجل ذلك لا يوجد في شيء من

المكونات ما يشتد العشق والوله من الأدمي إليه بحيث يسلب منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير ذلك إلا من جهة شخص إنساني إذ صادف فيه جميع محبوبات- ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله ب كله وليس غير الإنسان كذلك فإن كل واحد من أجزاء العالم ليس فيه إلا مشتبه قوة واحدة لأنه إما معقول فلا يستلذه إلا العقل وإما محسوس صرف فلا يستلذه إلا الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس إن كان من باب اللون- والضوء فلا يستلذه إلا البصر وإن كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه إلا السمع فأما الإنسان ففيه مفردات الأشياء ومركباتها وجواهرها وأعراضها من المقولات التسع- والروحانيات كملائكة القوى والجسمانيات كالجوارح والأعضاء. و بالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى- وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً فمن رأى مثل هذه النشأة الكاملة والمدينة الجامعة- فلا جرم يشتاق إلى لقائه ويحبه لما رأى فيه من صنعه موجدة ومظهر آثاره ومראה جماله وجلاله. قال الشيخ الكامل المحقق محي الدين الأعرابي في الفتوحات المكية اعلم أن العالم خلقه الله في غاية الإحكام والإتقان كما قال الإمام أبو حامد الغزالي- من أنه لم يبق في الإمكان أبدع من هذا العالم فأخبر أنه تعالى خلق آدم على صورته «٢» والإنسان مجموع العالم ولم يكن علمه بالعالم إلا علمه بنفسه إذ لـ يـ كـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٨٢

في الوجود إلا هو وفعله وصفته فلا بد أن يكون على صورته «١» فلما أظهر في عينه كان مجلاة فما رأى فيه إلا جماله فأحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن أحب العالم بهذا النظر فقط فما أحب إلا جمال الله فإن جمال الصنعة لا يضاف إلا إلى صانعه لا إلى الصنعة فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى.

و قال في موضع آخر اعلم أن كل ما يتصور المتصور فهو عينه لا غيره
ليس للعالم «٢» أن يتصور الحق إلا بما يظهر عينه وأن الإنسان الذي هو
آدم عبارة عن مجموع العالم فإنه الإنسان الصغير وهو المختصر من العالم
الكبير والعالم ما في قوة الإنسان - حصره «٣» في إدراك الكثرة والعظم
والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه وبما
يحملة من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله
فارتبطت لكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي التي أبرزته «٤» وظهر عنها
فارتبطت _____ت _____ه الأسماء_____ماء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٨٣

الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شيء فخرج آدم على صورة اسم الله إذ
كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية كذلك الإنسان «١» وإن صغر
جرمه فإنه يتضمن جميع المعاني ولو كان أصغر مما هو فإنه لا يزول عنه
اسم الإنسان كما جوزوا دخول الجمل «٢» في سم الخياط وإن ذلك ليس من
قبيل المحال لأن الصغر والكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها
حقيقة الشيء ولا يخرجها عنها والقدرة صالحة أن يخلق جملاً يكون من
الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم أن يدخلوا
الجنة كذلك الإنسان وإن صغر جرمه من جرم العالم يجمع جميع حقائق
العالم الكبير ولهذا سمي العقلاء العالم إنساناً كبيراً - ولم يبق في الإمكان
معنى إلا وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم -
وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلمه صورته وعليها خلق آدم وآدم خلقه الله
على _____ص _____ورته انته _____ى.

فعلم أن العشق الجامع لكل معشوقات الأشياء على ثلاثة أنحاء الأكبر
والأوسط والأصغر فالعشق الأكبر عشق الإله جل ذكره وهو لا يكون إلا
للمتألهين الكاملين - الذين حصل لهم الفناء الكلي وهؤلاء هم المشار إليه في
قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ فإنه في الحقيقة ما يجب إلا نفسه لا غيره فالمحب

والمحبوب في الطريقين شبيء واحد.
و الأوسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائماً في
خلق السماوات والأرض كما في قوله تعالى
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٨٤
الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ وهو عذاب الفرقة
والاحتجاب عن رؤية الآثار وجنة الأفعال.

و الأصغر عشق الإنسان الصغير لكونه أيضاً أنموذجاً مما في عالم
الكبير كله والعالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي أبرز فيه
كمالاته الذاتية ومعانيه الإلهية- وكتاب الإنسان مجموعة مختصرة فيه آيات
الكتاب المبين فمن تأمل فيه وتدبر في آياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل
عليه مطالعة الكتاب الكبير وآياته ومعانيه وأسراره وإذا اتفق وأحكم معاني
الكتاب الكبير يسهل معها العروج إلى مطالعة جمال الله وجلال أحدىته فيرى
الكل منظوماً في كبريائه مضمحلاً تحت أشعة نوره وضيائه
الفصل (٢٢) في اختلاف الناس في المحبوبات
اعلم أنه لا يوجد لنوع من أنواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في
أفراد البشر وذلك لأن المادة الإنسانية «١» خلقت على وجه يكون فيها
استعداد الانتقال- إلى أي صورة من الصور والاتصاف بأي صفة من
الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية- إلى أعلى درجات الملائكة
المقربين فمنهم من هو في رتبة البهائم ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو
في رتبة السباع ونفسه النفس الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين
ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الأجناس الأربعة أنواع كثيرة
غير محصورة.
و قد علمت أن محبوب كل أحد ما يماثله ويشابهه وأن الله تعالى قد ركز
«٢» في طبيعته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٨٥
الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون والبقاء على أتم الحالات التي
تخصها وأتم حالات النفس الشهوانية أن تكون موجودة أبدا تتناول شهواتها
وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود أشخاصها من غير عائق ولا منغص فهي
أبدا عاشقة للأكل والجماع لا غير وهكذا من أتم حالات النفس الغضبية أن
تكون موجودة رئيسة على غيرها غالبية على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من
غير عائق ولا منغص فهي أبدا عاشقة للقهق والانتقام.

و من أتم حالات النفس الشيطانية أن تكون مكاره محيلة جريزة كذوبة
مظهرة للأمور على غير ما هي عليه شأنها التدليس والتلبيس بإبراز
المقدمات الباطلة في صورة الحق وإظهار الأكاذيب الواهية بهيئة الصدق
فهي أبدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة- والمواعيد الكاذبة والأمانى الباطلة
كما قال تعالى في صفة الشيطان يَعدُّهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُّهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا
غُرُورًا.

و من أتم حالات النفس الملكية أن تعرف الحقائق على ما هي عليها وتؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتزهّد في الدنيا وترغب في الخلوة
للمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه فهي أبدا عاشقة
للمعارف الإلهية- والكون مع الله بلا عائق وحاجب مسرورة بذكره كارهة
للكون في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشأة المجازية إلى الدار
الآخرة تشوقا إلى جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا توجد إلا في
خواص الناس من الأخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل
المكرمين وأكثر الناس قصرت أفهامهم عن تصور هذه الخصال لقلّة معرفتهم
وكدورة أذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والأشباح
الجسدانية المؤلفة من العناصر والأبدان المركبة من اللحم والدم والأخلاق
العفنة الظلمانية واطمأنوا بها تمنوا الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودناءة
نفوسهم كما ذكر الله عز وجل وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأْنَأُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ

عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ وَآيَات كَثِيرَةٌ مِنَ الْقُرْآن فِي هَذَا الْمَعْنَى.
ثم لا يخفى عليك أن كل محب لشيء من الأشياء الدنيوية مشتاق إليه هائم
به عند فقدان - وأنه متى وصل إليه ونال ما يهواه منه حصل مقصوده وبلغ
حاجته من الاستمتاع والتلذذ بقربه فإنه لا بد يوماً أو ساعة أن يفارقه ويمله
أو يتغير عليه ويذهب عنه تلك الحلاوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٨٦
و يتلشى له البشاشة ويخمد لهيب ذلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين
ما هو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضا وعلة له كما نشاهد من
حدوث الأمراض والعلل من أكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة المجامعة
ورب معشوق آدمي صار من أعدى الأعداء وأوحش الأشياء عند محبه إلا
المحبين لله والمؤمنين بآياته والمشتاقين إلى لقائه من عباده وأوليائه
الصالحين فإن لهم كل يوم من محبوبهم قرينة وكلما قربوا منه ازداد شوقهم
وقوي عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا أبد الآباد كما ذكر الله
وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَقَالَ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا
أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَأَشَارْ إِلَى حَالِ الْمُحِبِّينَ سِوَاهُ بِقَوْلِهِ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ
الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا.
ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم وكفى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال وَوَجَدَ
اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ وَذَلِكَ لِأَنَّ الدُّنْيَا وَصُورَهَا الْكَوْنِيَّةَ عِنْدَ الْعَارِفِ الْبَصِيرِ
بِمَنْزِلَةِ مِرْآئِي وَمُظَاهَرٍ - للحقائق القدسية والصفات الإلهية وكما أن الناظر
في السراب إذا كان عارفاً يعلم أن ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة
الماء كما بين في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم أن الوجود الذي
يتراءى في هذه الموجودات العالمية ليس إلا أنحاء تجليات الحق وظهورات
كمالاته وأسمائه في مظاهر الأكوان وميراثي الأعيان.

و اعلم أن الغرض الأقصى والحكمة الأسنى من وجود العشق في
نفوس الظرفاء - ومحبتها لحسن الأبدان وزينة الأشكال إنما هو لأن تنتبه من

نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض بها مدة وتخرج من القوة إلى الفعل وتترقى من الأمور الجسمانية إلى الأمور النفسانية- ومنها إلى محاسن الأمور الدائمة الكلية وتتشوق إلى لقاء الله ولذات الآخرة ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لأن جميع المحاسن وكل المشتبهات المرغوبة للنفس التي نراها على ظواهر الأجسام وسطوح الأبدان جعلت دلالات على المحاسن الأخروية ومثالا للصور البهية الروحانية- كيما إذا نظرت إليها النفوس الجزئية حنت إليها وتشوقت نحوها وإذا وصلت إليها- تعمقت في إدراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها والاعتناء لأحوالها لينتزع صورها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٨٧ خالصة عن الأغيار ورسومها مصفاة عن الملابس والأغشية حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها أعني النفس الجزئية صورا روحانية صافية عن المواد. ثم إذا قويت النفس وصارت إلى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة في قوة خياله من ذلك المقام إلى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لا يخاف فراقها ولا دثورها وتغيرها واستحالتها أبد الأبدان.

مثال ذلك أن من ابتلي بعشق أحد في بعض أيام عمره ثم تسلى عنه أو فقده فإذا وجده بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن كأن يراها على ظاهر جسمه فنظر إلى تلك الرسوم والصور التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ورآها برمتها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن والرسوم والأصباغ والأشكال والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها بزعمه على الغير من بعيد ويجد اليوم كلها في نفسه منتزعة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك

يلتمسه عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتقطن اللبيب بأن المعشوق بالحقيقة- ليس بأمر خارج عن ذاته لأن تلك الرسوم والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص- وهو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده- باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير. فإذا فطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت أن المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الأجسام والمواد الكثيفة والأبدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب والعناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الأجسام ومحبي الأبدان ويقول كما قال القائل- صحن القلب عن سلمى وأقصر باطله وعرى أفراس الصبى ورواحله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٨٨
الفصل (٢٣) في الإشارة إلى المحبة الإلهية المختصة بالعرفاء الكاملين
والأولياء الواصلين

قد مر أن العشق الإنساني على ثلاثة أقسام الأكبر والأوسط والأصغر وأن الأكبر هو الاشتياق إلى لقاء الله والشهوة إلى عرفان ذاته وصفاته وأفعاله من حيث هي أفعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في أشواقهم وشهواتهم إلى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس إلى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس إلى حال الرجال البالغين- في أغراضهم ومستلذاتهم ورئاساتهم فإنه لو خلق فيك شوق إلى الله تعالى وشهوة لمعرفة جماله وجلاله وهو أصدق الشهوات وأحق اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات- وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الإرادة لم تخلق لعوام الناس ولا لأكثر الخاصين الذين يعدون أنفسهم من أهل الفضيلة إلا من يندر وجوده من الراسخين في العلم وكما أن شهوة النكاح وشهوة

الرئاسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان إلا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وأنت تتعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرئاسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرئاسة فإن الدنيا بحذاقيرها عند العارف لهو ولعب.

و لما خلق الله هذا العشق للعارفين كأن شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم - ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم إلى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا أو في الآخرة فإن لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعترئها الزوال ولا يفترها الملل بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة - والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات إلا أن هذا العشق لا يخلق في الإنسان إلا بعد أن يمر عليه نشأت ويتحول بأحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية إلى حد المليكة كما ينتقل نطفة الحيوان من حد الجمادية والنباتية إلى حد الحيوانية وكما ينتقل الأدمي من حد الصيبوبة - إلى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا مادة العقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٨٩ إذا انتقلت من حد القوة والاستعداد إلى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة وغيره من أفراد البشر بالنسبة إليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو إما صبي بعد لم يكمل عقله أو عنين أفسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الأصلية.

فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر إلى وجه الله ومطالعة جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الإلهية في جنة عرضها السماوات والأرض بل أكثر وأوسع « ١ » فهم ينظرون إلى العاكفين في حضيض الشهوات نظر العقلاء إلى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتمثيل المزخرفة ولذلك تراهم يستوحشون من أكثر الخلق ويؤثرون العزلة والخلة والذكر وهو أحب الأشياء لهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بأنه

يشغلهم عن لذة المناجاة مع الله ويتجردون عن أهلهم وأولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فترى الناس يضحكون عليهم ويستتهزنون بهم ويقولون في حق من يرون منهم إنه موسوس مجنون وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون إن تسخروا منا فإننا نسخر منكم كما تسخرون. و العارف مشغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد إذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على أهل الغفلة عن عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الآخرة وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء وإظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور - وإخراج من في القبور وإبراز الجحيم وأشرارها والجنة وأبرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عند ما ورد سلطان قاهر على البلد يريد أن يحاسب أهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويخلد بعضهم محبوسا في سجنه ويرفع بعضهم إلى مجلى مجلى قريب منه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٩٠
فما أشد سخافة عقل من كان مرجعه إلى يوم الآخرة وهو مشغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على الغير بالذهب والفضة والأنعام والحرث والنسل وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الأهوية المهلكات و الصادق ع يقول: رب شهوة ساعة أورثت حزنا طويلا

و سئل الجنيد عن صفة المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوة قليل الخلطة لا يبصر إذا نظر ولا يسمع إذا خوطب ولا يفهم إذا تكلم ولا يحزن إذا أصيب ولا يفرح إذا أصاب ينظر إلى الله في خلواته ويأنس به ويناجيه في سره وجهه ولا ينازع أهل الدنيا في دنياهم تراه حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب قد دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الأحزان للناس شأن وله شأن إذا خلا حن وإذا تفرد أن وله شربة من كأس الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه.

أقول ما ذكره هو من أحوال المحبين في مبادي سلوكهم إلى الله وفي أوقات انزعاجهم من خلق إلى الحق وأما عند الوصول وانسراح الصدر بنوره وسعة القلب - لاستوائه فهم من أهش خلق الله وأوسعهم خلقا وأشدهم فرحانا بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شيء وكذلك كان النبي ص قبل البعثة متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حراء ثم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه إلى كافة الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة وإلى ذلك أشار بقوله تعالى أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ إِلَى آخِرِ السُّورَةِ وسنرجع إلى تحقيق هذا المقام في موعده إن شاء الله.

قال بعض العلماء ولا تظن أن روح العارف من الانسراح في رياض المعرفة - وبساتينها أقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وأنه يتساويان بل لا ينكر أن يكون في العارفين من رغبة في فتح أبواب المعارف لينظر إلى ملكوت السماوات والأرض وجلال خالقها ومدبرها أكثر من رغبة الناس في المأكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة أغلب وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الأعلى إذ لا حظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم بهذه الأمور يزيد على تمتع الإنسان فإن كنت ترى مشاركة البهائم في لذاتها أحق بالطلب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٩١
من مشاركة الملائكة الأعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما أشد جهلك وغيك وما أخس همتك وقيمتك على قدر همتك انته

و مما ينبغي أن يعلم أنه كما أن وجود كل شيء من آثار موجدته ولا يوجد شيء في المعلول إلا ويوجد في علته على وجه أعلى وأشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم المواد الجسمية والطبائع الكائنة المستحيلة فإنما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس «١» ونشأة الجنان ودار الحيوان كما قال تعالى وفيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها

خَالِدُونَ وكذلك جميع مستلذات النفوس وتماثيل الجنة وأشجارها وأنهارها وغرفاتها وحورها وقصورها ونغمات طيورها إنما هي آثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الإلهية وبنالها العاكفون حول جنبه من اللذات والابتهاجات التي تكل الإنسان عن وصفها مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الآخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الآخرة فاز بنعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم ولذة.

و اعلم أنه قبيح بذى عقل أن يكون بهيمة وقد أمكنه أن يكون إنسانا أو إنسانا وقد أمكنه أن يكون ملكا مقربا وقال تعالى أَيْحْسِبُونَ أَنَّكُمْ نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ - نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ وقال أيضا قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا - يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ وقال الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا أَشَارَ إِلَى أَنْ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ يَعْلَمُ أَنَّ الْمُتَوَاتِرَاتِ الْآخِرِيَّةَ أَجَلٌ وَأَبْهَى مِنَ اللَّذَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ لِأَنَّ تِلْكَ أُمُورَ حَقَّةٍ بَاقِيَّةٍ وَهَذِهِ أُمُورٌ بَاطِلَةٌ فَانِيَّةٌ و قال أمير المؤمنين ع: هلك خزان الأموال والعلماء أحياء باقون ما بقي الدهر أعيانهم مفقودة وآثارهم في القلوب موجودة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٩٢ الموقف التاسع في فيضه تعالى وإبداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصله

الفصل (١) في تمهيد أصول يحتاج إلى معرفتها في تحقيق أول الهويات الصادرة عنه تعالى وأن أي وجود يخصه و لنمهد لتحقيق هذا المطلب ذكر أصول قد مضى شرحها في السفر الأول الذي في الأمور العامة التي هي ضوابط الأحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم «١» وهي هذه تلخيصا وتذكيرا.

الأصول

أن تقابل السلب والإيجاب بالذات «٢» إنما يكون بين أمرين مفهوم أحدهما بعينه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٩٣

يكون رفع الآخر أي لا مفهوم له سوى كونه رفعا له «١» ولأجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل إلا بين شيئين والحرص بينهما لا محالة عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما- ويقال له تقابل التناقض أيضا والمعتنون والمهتمون بتصحيح الألفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض وهو التكرار من الجانبين «٢» فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق أحدهما لذاته كذب الآخر وقد قرع أسماعهم من أن نقيض كل شي

ء رفعه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٩٤

فتارة قلبوا القول «١» بأن نقيض كل شي ء رفعه إلى القول بأن رفع كل شي ء نقيضه- وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للآخر وأما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت- وتارة ذكروا أن حقيقة التناقض كون المفهومين أحدهما رفعا للآخر والآخر مرفوعا به- وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة «٢» من الجانبين والأولى أن يقال إن صحة تكرار النقيض والرفع من الجانبين لأجل أن أحد الطرفين نقيض للآخر بالذات والآخر نقيض له بالعرض لأنه يصدق عليه نقيض النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في إجراء صيغة التفاعل والأمر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة.

و بالجملة لا بد «٣» أن يكون مفهوم أحد الطرفين بعينه رفع الآخر وأما الآخر فغير متعين فيه أن يكون أمرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصص معنى إلا عدم كون مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع ولا أيضا مشروط بأن مفهومه المرفوع به بل الواجب أن يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع

سواء كان هو في نفسه رفعاً لشيء آخر أو لا فقد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٩٥

اتضح أن في المتقابلين تقابل السلب والإيجاب لا بد أن يكون أحد
الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب إيجاباً
إضافياً بالقياس إليه سواء تحقق في فرد الإيجاب الحقيقي أو في غيره من
السـ

ثم ليعلم أن هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين
مفهومين مفردين إما بحسب حمل على بالقياس إلى موضوع بعينه «١» كما
بين الإنسان واللائسان وزيد ولا زيد أو لا إنسان ولا لا إنسان ولا زيد ولا لا
زيد أو بحسب وجود في بالنسبة إلى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء
ورفعه عنه أو رفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع أن يكون شيء من
الموضوعات المعينة خالياً عن المتقابلين بحسب حمل على وهو حمل هو
هـ

و كذا يستحيل أن يوجد شيء من الموضوعات فارغاً عنهما بحسب وجود
في وهو حمل الاشتقاق فكما أن كل شيء إما بياض وإما لا بياض على
سبيل المنفصلة الحقيقية - فكذلك كل شيء إما أبيض وإما لا أبيض بمعنى
أنه إما ذو بياض وإما لا ذو بياض والقبيضان كلاهما تقابل في المفردات
أنفسها وإن كان ذلك بحسب نسبتها إلى موضوع.
و كما أن رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لأنه
مصدق نقيض النقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض
السلب بالذات سلب السلب - لكن يلزمه الإيجاب «٢» فنقيض كل إنسان
حيوان هو ليس كل إنسان بحيوان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٩٦
و نقيض لا شيء من الحجر بإنسان هو ليس لا شيء من الحجر بإنسان
لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الإيجاب في

البعض ولأجل ذلك حكم الميزانيون بأن نقيض الإيجاب الكلي «١» سلب جزئي ونقيض السلب الكلي إيجاب جزئي أصل آخر

لما تذكرت أن لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو ونقيض من طريق حمل ذو هو فاستيقن أن المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الجمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذا يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد - فلا يصح أن يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد وأما المتناقضان على نحو الحمل التواطي فإنما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بحمل على في موضوع واحد وهو حمل هو هو لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فإن ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الآخر بالمعنى الذي مر ذكره فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك أن السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطي وكذا الحركة بالقياس إلى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا أعني ذا السواد ولا ذا السواد «٢» وأما ذو السواد وذو اللاسواد فلا تتقاطع بينهما إذ الموضوع إذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ١٩٧ وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه أنه ذو سواد وصدق عليه أنه ذو حركة فصدق عليه أنه ذو لا سواد إذ الحركة لا سواد بحمل التواطي ولا يلزم من ذلك أن يصدق عليه أنه أسود وأنه لا أسود فإن ذا السواد وإن كان معناه بعينه معنى أسود إلا أن ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا أسود نعم لو أريد من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبي لا شيء آخر معروض له أو متحد به في الوجود كالحركة في مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما حاصلا - إذ يكون حينئذ مفاد قولنا هذا ذو اللاسواد بعينه مفاد قولنا هذا لا أسود فتدبر فيه كي

ينفعك فيما نحن بصددده إن شاء الله.
أصل آخر فيه قانون

أنحاء الحثيات وأقسام الجهات التي لا بد من مراعاتها لنلا يقع
الإنسان في الغلط حتى يظن الكثيرة واحد والواحد كثير وذلك لجهله بأن أي
الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة في الذات وأيها لا يوجب كما وقع لطائفة
حيث جوز كثير من الناس صدور الكثيرة من الواحد الحقيقي في أول الأمر
ولم يشعروا بأن ذلك يخل بوحداية الأول وكذا منع كثير من الناس اتصافه
تعالى بصفاته الكمالية- كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته
ولم يشعروا بأن تلك الصفات- مع أنها غير متحدة المفهوم لا توجب كثرة في
الموصوف وكذا أحال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالأشياء في
مرتبة ذاته وقد علمت لب القول فيه فإذن نقول إن مطلق الحثيات إما تقييدية
أو تعليلية والأولى هي التي جعلت كالجزم للتحديث بها «١» كالناطق للإنسان
وكالكاتب للمركب الصنفي والثانية هي التي كالخارج «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٩٨
منه مثل كون الشيء علة ومعلولا «١» وإن كان التقيد والتحديث بها داخلا
بشرط أن يكون التقيد بها مأخوذا على أنه تقيد لا على أنه قيد والتحديث تحيثا
لا حيثية أي معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما علمت في الحصة من
الفرق بينها وبين الفرد ثم حيثية التقييدية قد تكون في العنوانات «٢» بحسب
المعبر به والحكاية دون المعبر عنه والمحكي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ١٩٩

عنه كما تقول الماهية من حيث الإطلاق أو لا بشرط شيء كذا
وليس المراد به إلا نفس الماهية المرسله من غير اعتبار حيثية أخرى معها
بخلاف ما إذا جعلت الإطلاق واللابشرطية والإرسال قيما للماهية فتقابل
حينئذ للماهية المحيثة بشرط شيء أو بشرط لا شيء ولا يصدق المأخوذة
مع الإطلاق على شيء منهما لكونها مقابلة لهما كما أنهما متقابلتان وأما

المأخوذة على الوجه الأول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسلّة في الواقع من غير اعتبار الإطّلاق والإرسال معها. ثم نقول إن اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ما خرج عنه وأما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور أنها تقتضي كثرة في ذات الموضوع لكن الفحص والبرهان يحكمان « ١ » بالفرق بين اختلافها - من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى ولكن بعضهما ممتصا لا يمتصها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٠٠

الاتحاد مع بعض أ لا ترى أن مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتي الأولي دون عدم حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا في المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم - فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى ولكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارا فأتضح أن الحيثيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولا يقدح ذلك في بساطة ذات الموضوع وهويته وقد تكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته قسمة أخرى ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من أنحاء التقابل الأربعة أصلا إلا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والإضافة وغيرها من أنواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعا من أنواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم

والتأخر - بالقياس إلى الشيء الواحد والوجود والعدم.
أصل آخر جميع الحثيات الذاتية والعرضية مشتركة
في أن مناط الاتصاف « ١ » بشي ء منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالآخر
أعني بذلك أنه لا يصح للشيء التقييد بحثية منها من حيث التقييد بالحثية
الأخرى فليست إنسانية الإنسان من حيث كاتبيته ولا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٠١

الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية
وإلا لكان كل حيوان ناطقا وكل إنسان كاتباً بالفعل وكل متشكل متحركاً هذا
كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب
المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم وإلا لكانا لفظين مترادفين
لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلتين كما سبقت الإشارة إليه فقالوا قولاً
مطلقاً إن ما يلحق الذات بحسب حثية ما أية حثية كانت ليس يصح أن
يلحقها بحسب حثية أخرى وأن الحثيات كلها متصادمة كانت أم غير
متصادمة يجمعها أنها غير متصححة الحصول إلا بالاستناد إلى حثيات
مختلفة سابقة تعليلية وإن لم يكن من حقها مطلقاً أن لا تعرض لذات واحدة
إلا من بعد حثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض.
و أما الحثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ما ذكر أنها لا
يوجد في موضوع واحد شيء منها في الواقع إلا بعد خلوة عن المقابل الآخر
ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه
ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية باختلاف
الموضوع بالحثية التقييدية بحسب مرتبة مراتب نفس الأمر كاختلاف أجزاء
الماهية النوعية مثل الحيوانية والناطقية في الإنسان المتمايزين بحسب تحليل
الذهن لا يستصح به إمكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل « ١ »
والسواد والبياض - بل لا بد لوجودهما معاً في زمان واحد من وجود
موضوعين متغايرين وجوهرين.

حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيها رائحة وفيها لا رائحة بمنزلة قولنا الرائحة لا رائحة فيلزم حينئذ أن يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجود في فالذي قد سبق ذكره من أن الشيء ونقيضه بحسب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٠٣

حمل على لا يتناقضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجود في إنما يتصح ذلك الحكم بحسب تحقق أصل الوجود للموضوع في متن الأعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل «١» وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة. و أما إذا كان اقتران الموضوع بأحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون والحركة بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب كنه حقيقتها يترتب عليها الاحركة أعني اللون في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها يترتب الحركة في ذلك الموضوع كانت الاحركة حركة بالضرورة فإذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على وهما الحركة والاحركة بحسب وجود في من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب حمل على أيضا وذلك بديهي الاستحالة على أن العقل السليم «٢» المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع إلى البرهان أن الحيثية التي بها يكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث الاحركة وإلا لكانت الحركة لا حركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه «٣» والكل باطل فقد تحقق وتبين أن المتناقضين حسب حمل على كالسواد والحركة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٠٤
إنما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجود في بشرط أن يكون

الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقيديتين لا من حيثية واحدة
الفصل (٢) في أن أول ما يصدر عن الحق الأول يجب أن يكون أمرا واحدا

هذه الأصول الممهدة التي قد مر ذكرهما مما يستقل به العقل النظري
الذي ليس لعينه غشاوة التقليد ولا لمرآته رين العصبية وظلمة الغناد لإثبات
أن الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد «١» لا يصدر عنه من
تلك الحيثية إلا واحد وأن ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة أن تصدر عن
الواحد وأن يصدر عنها مبدعان معا بل واحد فواحدا إلى أن يتكثر الجهات
والحيثيات- وينفتح باب الخيرات فلعن هذا الأصل من فطريات الطبع السليم
والذوق المستقيم كما مر ذكره إلا أن المعاندين لأهل الحق جحدوا هذا الأصل
«٢» أشد جحودا كيلا ينفتح على أحد باب الحكمة ولا ينكشف إثبات النور
المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة «٣» عن المواد والأجرام والأبعاد
في عالم الإمكان لأنهم لثقل طبائعهم عن الخروج إلى نشأة أخرى- ومجاورة
العاكفين حمى حرم الله وكعبة القدس والبيت الحرام قعدوا أول مرة مع
القاعدين ولدين و— وأردوا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٠٥
الخروج لأعدوا له عدة ولكن كره الله انبعائهم وثبطهم وقيل اقعدوا مع
القاعدين- ويشبه أن يكون أكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين وأعداء
الملائكة المقربين ضميرا وقلبا وإن لم يصرحوا بما أضمره لسانا ونطقا
كاليهود كما في قوله تعالى قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ
بِإِذْنِ اللَّهِ فَلَا جَرَمَ حَافِلٍ أَهْلَ الْحَقِّ إِثْبَاتِ هَذَا الْمَطْلَبِ بِالْحُجَّةِ الْقَاطِعَةِ وَدَفْعِ
الشبه عنه صونا لعقائد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين.

فقالوا كما سلف ذكره في السفر الأول في ضوابط العلة والمعلول أنه
لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد ا وب مثلا وا ليس ب فقد صدر عنه
من الجهة الواحدة ب وما ليس ب وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر
ذكر بعض الشكوك على هذا البرهان مع أجوبيتها هناك وقد أوردنا أيضا

هناك اعتراض إمام الباحثين المعترضين على الحكمة متمنطقا على رئيس صناعة الميزان مع الإشارة إلى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط. و هنا نقول بعد تمهيد هذه الأصول إن من الواضح المنكشف بما سبق أن صدور ما ليس ب بعينه في قوة عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب وإلا لكان ما ليس ب هو بعينه ب وإن لم يكن هو في قوة عدم صدور ب «١» بحسب أصل الواقـع وأصل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٠٦ الوجود في نفس الأمر فإن ما ليس برائحة في الجسم وإن لم يكن بمنزلة ما ليست فيه رائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحة مع ما هو رائحة في جسم واحد- لكن لا يمكن وجود ما هو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ما ليس برائحة وإلا لكان ما هو رائحة وما ليس هو برائحة شيئا واحدا.

و الحاصل أن النقيضين بحمل على إنما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين [تقييديتين] لا من حيثية واحدة وإلا لزم التناقض لا محالة «١» وهذا الأسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من أن الفاعل بنفس ذاته إذا صدر منه ا كانت ذاته بخصوصها مصدرا لا بمعنى أن ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم «٢» وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدرت عنه ب أيضا بحسب تلك الخصوصية «٣» كانت تلك الخصوصية مصداقا لصدور غير ا ولا شبهة في أن صدور ا وصدور ليس ا متخالفان في المفهوم فيلزم أن يكون «٤» تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال.

و يقرب من هذا في إصابة الحق ما ذكره الكاتب في شرح الملخص فإنه بعد ما حرر كلام الماتن وقرر المنع المذكور أعني منع كون صدور لا ا مثلا مستلزما لـ لا صدور ا قال قال وإن سلم فلا تناقض بين قولنا صدر

عنه ا ولم يصدر عنه ا لأنهما
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٠٧
مطلقتان وإن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة «١».
أقول المطلقتان إنما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فإذا اتحد
الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى أنه جعل الحثيات
بمنزلة الأزمنة إذ لا معنى لاعتبار الزمان هاهنا وأراد بالمطلقتين ما لم يقيد
الحكم بعموم الحثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وحينئذ نقول إنما جاز صدق
المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحثية أما إذا اتحدت الحثية فلا
يمكن صدقهما معاً وذلك ظاهر.
قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الإمام الرازي على الشيخ إليه
الفصل (٣) في سياقة أخرى من الكلام لتبيين هذا المرام أورده بهمنيار في
كتاب التحصيل تلخيصاً لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في
التعليقات

حيث قال واعلم أن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلاً لا يكون علة لشيئين
معاً معية بالطبع فإنه لا يصدر عنه شيء إلا بعد أن يجب صدوره عنه فإن
صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجباً صدور ب
عنه فإنه إن صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث
وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون إذن صدور ب عنه
واجباً فإذن كل بسيط فإن ما يصدر عنه أولاً يكون إحدى الذات انتهى.
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٠٨
و اعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد بقوله وأنت تعلم أنه
يتوجه عليه أنه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور
ب أن لا يكون ب واجباً بل أن يكون ب واجباً من حيث يجب ج بعينه وهل
الكلام إلا في نفيه.

أقول زيادة قيد الوجوب في هذه السياقة تفيد أن العلة الموجبة للشيء لا بد وأن يكون فيها من الخصوصية بالقياس إلى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية إلى معلولها الآخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلّة أخرى لو فرضت بالقياس إلى هذا المعلول أو معلول آخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ إيجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انبعائه بما هي هي وليس المراد بالخصوصية أو الحيثية هنا المفهوم المصدري الذي يجوز كسائر المعاني المصدرية أن يتعدد بتعدد ما أضيف إليه بل المبدأ الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحق تعينه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصور كذا وبترتب كذا- ويعبر عن مبدئها أيضا تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية.

و بالجملة كل ممكن موجود فإنه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفًا بالوجوبين وقد علمت من طريقتان أن هذا الوجوب السابق وإن كان صفة للممكن لكنه يتحصل بالفاعل ولا شبهة في أن وجوب زيد مثلا كوجوده يباين وجوب عمرو ولا يمكن أن يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام إمكانه وقوة استعدادة بقابله- وكما لا يكون لحادثين إمكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين- وجوب واحد سابق عليهما بالذات.

فإن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدأ الأول إما لذاته أو لأجل غيره- فإن كان لغيره لم يكن مستندا إليه بالذات والكلام فيما يستند إليه بالذات لا لأجل واسطة وإن كان صدوره منه بغير واسطة والمبدأ مبدأ له لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الأثر فإذا كانت ذاته أمرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٠٩

فالذي سبق إلى بعض الأوهام السخيفة أنه من الجائز أن يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة إلى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس إلى غيرهما من سائر الأشياء فهما يتعيانان من بين الأشياء لأجل تلك المناسبة- بالصدر عنه في درجة واحدة. فمن ساقط الاعتبار ومستبين الفساد عند التأمل فإن مطلق الخصوصية والخصوصية الإضافية غير الخصوصية المعينة فهي كسائر المطلقات لا تغني عن الحاجة إلى التعيين. فنقول إن دينك الشيئين لا بد لهما من جهة اشتراك في مطلق الخصوصية الإضافية- وجهة خصوصية لكل منهما متميزا بها عن خصوصية صاحبه فإذا منشأ تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدأ بالقياس إليهما أما إحدى الخصوصيتين بخصوصها فهي بعينها ملاك الصدر ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الآخر منهما عن تلك العلة وأما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة إلا على وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الأمر في صحة الصدر إلى مناسبة العلة للأمر الواحد المشترك فلا يصح صدور شيء من إحدى الهويتين المخصوصتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الأمر الواحد لو كانت وحدته وحدة تحصيلية لا كالوحدات المبهمة المرسلات التي هي في الوجود والتحصيل تقتقر إلى مخصص ذاتي مقوم للوجود وإن لم يكن مقوما للحد والمفهوم- فإذا انكشف أنه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة الفصل (٤) وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الأصل إفادة الشيخ الرئيس في أكثر كتبه كالشفاء والإشارات والتعليقات وغيرها و هو أن مفهوم إن كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ألف غير مفهوم إن كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان إما أن يكونا مقومين لنا

العلة وإما أن يكونا لازمين لها وإما أن يكون أحدهما مقوما والآخر لازما لها فإن كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لا واحدة من كل وجه وإن كان لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في أن مفهوم إنه صدر عنه أحد اللازمين - مغاير لمفهوم إنه صدر عنه اللازم الآخر فإن كان لا ينتهي إلى كثرة في المقوم لزم أن يكون كل لازم لازما بواسطة لازم آخر وهذا الكلام كل مع أنه يلزم منه إثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول بإثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفي اللوازم أصلا لأن تلك الماهية إما أن تقتضي لما هي هي أن يكون لها لازم «١» أو لا تقتضي - فإن اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف وإن كانت الماهية لا تقتضي شيئا أصلا فهذا اعتراف بأنه ليس لها شيء من اللوازم. فقد ظهر أن القول بإثبات اللوازم غير المتناهية يوجب فساد القول بها وأما إن جعل أحد المفهومين مقوما للعلة والآخر لازما لها فحينئذ لا يكون المفهومان معا في الدرجة - لأن المقوم متقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك إلى أن ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فإنه حينئذ لا يكون حيثية استلزام العلة «٢» ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته «٣» وإلا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢١١ يلزم من صدور الاثنين عنه تركيب وتكثر إما في ماهية العلة أو لأنها موجودة بعد كونها شيئا ما أو بعد وجودها بتفريق لها والأول كما في الجسم بحسب ماهيته الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل. و الثاني كما في العقل الأول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير ماهيته ووجوده.

و الثالث كما في الشي ء المنقسم إلى أجزائه المقدارية المتأخرة عنه في الوجود أو إلى جزئياته وتلك أنحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فإذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة أو متكثّر الهوية بوجّه البتّة. فقد ظهر أن العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر عنها أكثر من معلول واحد من غير توسط وإنما اشترط أن لا يكون شي ء منهما بتوسط لأن الأشياء الكثيرة يصح أن تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي ولكن لا في درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض الفصل (٥) في ذكر شكوك أوردت على هذه القاعدة والإشارة إلى دفعها قال صاحب التشكيك في المحصل- مسألة العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا أن الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض احتجاجا بأن مفهوم كونه مصدرا لأحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للآخر فالمفهومان المتغايران إن كانا داخليين في ماهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وإن كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه- كالكلام في الأول فيفضي إلى التسلسل وإن كان أحدهما داخلا والآخر خارجا كانت الماهية مركبة لأن الداخل هو جزء الماهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول أيضا واحد لأن الداخل لا يكون معلولا.

أقول هذا هو البرهان الذي نقلناه عن الشيخ مع تغيير لفظ المقوم في الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير أفسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق في الثلاث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢١٢ بل بقي شق رابع وهو أن يكون أحدهما عين المصدر والآخر خارجا فكان يجب ذكره ثم يشار فيه إلى الخلف بأحد الوجهين أو كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا علة «١» وما فرض اثنين واحدا.

و اعترض أيضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة في صورة المعارضة بأن الواحد قد يسلب عند أشياء كثيرة كقولنا هذا الشي ء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء وقبوله لتلك الأشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن الواحد لا يسلب عنه إلا واحد ولا يوصف إلا بواحد ولا يقبل إلا واحدا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢١٤

و أجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرح الإشارات أن سلب الشي ء عن الشي ء واتصاف الشي ء بالشي ء وقبول الشي ء للشي ء أمور لا يتحقق عند وجود شي ء واحد لا غير - فإنها لا تلزم الشي ء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود أشياء فوق واحد تتقدمها - حتى يلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة وصدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال بيانه أن السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه - ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذاك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت موصوف وصفة - والقابلية إلى ثبوت قابل ومقبول أو إلى قابل وشي ء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر إلى اختلاف القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا تمنع خروجه عنها وأما صدور الشي ء عن الشي ء فأمر يكفي «١» في تحقيقه فرض شي ء واحد هو العلة وإلا امتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد انتهى كلامه.

أقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح إلا الذي دفع «٢» به النقض بالسلب - فإن لأحد أن يقول سلب الشي ء عن الشي ء لا يتوقف على ثبوت الشي ء المسلوب فالواحد الحق «٣» تعالى في أي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا إشكال قوي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢١٥

لا يمكن التفصي عنه إلا بما حققناه فإن حيثية سلب الحجرية عن الإنسان لا يمكن أن يكون بعينها حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا أيضا وجود الحجر وهو ظاهر - فلا بد من تركيب في المسلوب عنه كالإنسان في مثالنا هذا حسب ما مر بيانه في مسألة توحيد الواجب تعالى وفي تحقيق أن البسيط يجب أن يكون كـ ل الأشياء يأ فحق الجواب عن هـ ذا الإشكال «١» «٢» أن صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص وإعدام الإعدام يرجع إلى إثبات الوجود التام الكامل الذي هو منشأ كل موجود - وتام كل كائن وغاية كل كمال فلا فقد هناك أصلا إلا فقد الفقد ولا سلب إلا سلب السلوب وهو نفس الوجود الواجب الأحد التام.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢١٦

و أما الذي تقصى به الفاضل الدواني في حواشي شرح التجريد عن هذا الإشكال - من أن السلوب يعتبر على وجهين الأول على وجه السلوب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضمًا إلى العلة يتعدد العلة لأجله بل مصداقه أن يوجد ذات العلة وينتفي غيرها - وحينئذ لا يعقل تعدد العلة والثاني أن يعتبر له نحو تحقق «١» لينضم إلى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل إلا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها لأن تحققها بعده فتأمل انتهى كلامه فليس مما فيه جدوى لأن الذي استصعب في هذا المقام - أنا نعلم أن سلوب أشياء كثيرة صادقة على الأول تعالى بمعنى أن ذاته بذاته بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الأشياء حكم بأنها مسلوبة عنه تعالى في بدو الأمر وأزل الآزال قبل وجود هذه الأشياء فلا مدخل لانضمام هذه الأشياء في مصداقية تلك السلوب فالسلوب المعتبر على الوجه الأول من الوجهين الذين ذكرهما وهو المأخوذ على وجه السلوب المحض - وإن لم يحتج إلى انضمام شيء إلى العلة لكن يحتاج صدقه إلى أن يكون بإزائه في الموضوع وفيما يصدق عليه شيء «٢».

فإذن لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا- وكونه موجودا ليس كذا كما تقول الإنسان ليس بفرس ففيه تركيب من أمر به يوجد إنسانا ومن أمر به يوجد لا فرسا وليست حيثية الإنسانية بعينها «٢» حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص عن الإشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته تعالى من المصير إلى ما سـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢١٨
و لذلك قال بعض المحققين إن جميع السلوب عن ذاته يرجع إلى سلب واحد- هو سلب الإمكان «١» ومرجعه إلى وجود الوجود ووجه ذلك أن الإمكان معنى سلبي ويندرج تحته جميع النقائص والقصورات والقوى والأعدام فسلب الإمكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجسمية والجوهرية والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها عن الواجب يرجع إلى سلب الإمكان عنه وسلب الإمكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هي هو بعينه ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي

أقول وكذا الإشكال «٢» الوارد على الأصل المذكور من جهة اتصافه تعالى بصفات إضافية كثيرة لا يندفع بما ذكره في وجه التفصي من أن تحقق هذه الإضافات إنما هو بعد وجود الأشياء التي يقع الإضافة له تعالى إليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الأشياء- فإن لأحد أن يقول إنا نعيد الكلام إلى مبادي هذه الإضافات وموجباتها فإن أكثرها بل كلها مما يحتاج إلى مبدإ وخصوصية ينشأ منه الإضافة كالعلم والقدرة والإرادة «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢١٩

و ما يجري مجراها أ لا ترى أن علمنا بزيد وقدرتنا عليه وإرادتنا له ليس مجرد نسبة «١» بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بإزاء إضافتنا إليه وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وإرادتنا له- غير علمنا بعمره وقدرتنا عليه وإرادتنا له

و بالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وذلك الأمر في صورة صدور الواحد عن المبدأ الأول يجب أن يكون عين ذاته وأما في صورة صدور الأشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معا فلا يمكن أن يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر البعض الآخر اللهم إلا خصوصية مرسلة نسبتها إلى الكل واحدة فيحتاج في صدور كل منها إلى خصوصية أخرى- متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه- فالأشياء إذا تساوت نسبتها بالصدر إلى مبدئها واستوت نسبة مبدئها إليها بالإيجاد- لزم تساويها في جميع ما لها حتى في الوجود والتشخص فلا يتصور هناك أمور متكثرة وموجودات متعددة. قال المحقق في شرح الإشارات لا يقال الصدور أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شي ء يصدر عنه وشي ء صادر لأننا نقول الصدور يطلق على معنيين أحدهما أمر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو أمر واحد إن كان المعلول واحدا وذلك الأمر قد يكون ذات العلة بعينها إن كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها إن كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة أخرى أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٢١

بحث وتحصيل

ذكر أستاذنا السيد الأمجد دام مجده وبقاؤه إيرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الغائص والفحص البالغ هو أنه سبحانه بنفس ذاته الأحدية فاعل جوهر الصادر الأول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني غير الإضافي الذي ذكره بالنسبة إلى الصادر الأول هو من مراتب الاعتبار السابقة على

وجوده وتقرره وهي كون الباري الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الأول بخصوصه عنه فهذا المعنى غير الإضافي متقدم على ذات المعلول الأول ثم على العلية الصدورية الإضافية التي هي فرع وجود المتضائفين فهذا المعنى كما أنه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الأول ومستتبع إياه في الاعتبار العقلي فكذلك هو متأخر عن مرتبة ذات الباري الفعال ولازم له وليس هو عين ذاته تعالى إنما العلية الصدورية غير الإضافية- التي هي عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو خير مطلقا لنظام الوجود على الإطلاق فإذن للعلية الصـدورية معنـيـة _____ان «١» غيـر _____
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٢٢
إضافيين ومعنى ثالث إضافي والذي هو عين ذاته من الأولين هو حيثية إفاضة الخيرات المطلقة على الإطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه- فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الأول إنما هو لازم نفس ذاته تعالى لا أنه عين مرتبة ذاته و البرهان عليه من سبل ثلاثة.
الأول أن اعتبار وجوب صدور المعلول الأول «١» بخصوصه الذي هو أحد معني العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متأخر بالذات عن مرتبة إمكانه- ومتقدم على مرتبة وجوده كما عرفت في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول فما يكون متأخرا عن مرتبة إمكان المعلول كيف يصح أن يكون عين ذات مبدع الكل.
الثاني أن وحدة المعلول الأول عددية فكذلك العلة

هي بالنسبة إليه بخصوصه يكون واحدة بالعدد أيضا ووحدة الحق تعالى وكبريائه متقدسة عن الدخول في باب الأعداد.
الثالث أنه إنما يصح أن يكون عين ذاته سبحانه من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو وجود ومن

المستبين أن كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من أوصاف المجد والكبرياء له جل ذكره- بالقياس إلى هذا المعلول بخصوصه وبالجمله علوه ومجده هو أنه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود لا أن هـذـه الـذات بخصوصها صـنـعـه الحـكـمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٢٣ و هذا الوجود بخصوصه فيضه فالأخير كماله ومجده بحسب النسبة إلى خصوصيات الموجودات- والأول مجده وكماله بحسب ذاته على الإطلاق وكذلك عزه وعلاه جل سلطانه هو أن ذاته بحيث يدبر نظام الوجود ويخلق كل ماهية وإنية ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود لا أن نظام الوجود بالفعل صوغه وصيغته والموجودات بأسرها خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته «١» وخلاقيته قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سنن واحد كما مر نظيره في عالميته تعالى بكل شي ءانتهى ما ذكره باختصاره.

أقول وفي كلام هذا السيد الأجل موضع أبحاث. الأول أنه يلزم على ما ذكره أن يكون الصادر الأول عن الواجب أمرين أحدهما العقل الأول والآخر تلك الخصوصية الزائدة «٢» على ذاته كما نص عليه مرارا في ما ذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل آخر وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم مما ذكره كونهما معا في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الأول ففى الوجود لأننا نقول «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٢٤

فالصادر الأول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدورها إلى خصوصية أخرى بالقياس إليها وتلك الخصوصية السابقة عليها أيضا

زائدة على ذاته حسب ما قرره والكلام عائد في صدورهما فيتسلسل الخصوصيات إلى غير النهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى. لأننا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا ماهية «١» حتى يجري فيه التحليل العقلي- كما يجري فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزّه عن أنحاء الكثرة مطلقا- فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه وكما ليس يمكن فيه عارض ومعرض بحسب الوجود كذلك لا يمكن بأي اعتبار أخذ. الثاني أن حيثية كونه تعالى «٢» بحيث يصدر عنه المعلول الأول هي بعينه حيثية كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الأتم والإنسان الكبير فإن نسبة العقل الأول إلى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشيء الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٢٥ ذي الأجزاء إلى أجزاء ذلك الشيء وقد مر أن الشيء شيء بصورته لا بمادته وأن صورة الشيء هي نفسه وتمامه وقد علمت أيضا أن العقل كل الأشياء «١» التي بعده على وجه أشرف وألطف فمتى قلت العقل فكأنك قلت العالم كله فحيثية صدره لا تغاير حيثية صدور النظام الجملي إلا باعتبار الجمال والتفصيل وقد علم أن المفصل عين المجل بالحقيقة وغيره بالاعتبار

فإن نقول كما أن كونه تعالى بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الأشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثية

الثالث أن كون إيجاب العلة للمعلول بعد مرتبة إمكانه

حين ما كان المنظور إليه حال ماهية ذلك المعلول لا ينافي كونه سابقا في الوجود عليه ولا أيضا عينية الشيء وتحققه في الخارج ينافي كونه من الاعتبارات العقلية لماهية من الماهيات إذا قيس مفهومه إليها «٢» فإن

الخامس أن قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل
بخصوص

ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود غير مسلم بل وجود
العقل «٢» بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو
موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدؤه ومنشؤه
والتخصيص الذي ينافي كون الشيء من عوارض الموجود بما هو موجود
ومن كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشيء نوعا متخصص
الاستعداد كأن يصير أمرا طبيعيا أو تعليميا فكل ما يصح أن يلحق الموجود
المطلق من غير أن يكون مشروطا بتغير أو تقدر أو تكثر أو انفعال فهو من
عوارض الوجود المطلق وكمالاته وإن كان بتقدم وتأخر وشدة وضعف ولذلك
يبحث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٢٨
عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى وماهية وفي علم الروبيات وجودا وإنية
إشعار تنبيهي

قد ذكر صاحب روضة الجنان قريبا من الإيراد المذكور بوجه آخر
على قولهم يجب أن يكون للعلة خصوصية بالقياس إلى معلول معين - لا
يكون لها تلك الخصوصية بالقياس إلى معلول آخر لها فإذا كان المعلول
واحدا جاز أن يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط وإلا لم يجز بقوله
وأیضا الخصوصية التي هي عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن
أن تسلب عنها بالقياس إلى غير معلولها فإن ذات الشيء لا يمكن أن
يسلب عنه أصلا لكن الخصوصية له بالقياس إلى معلول معين مسلو به عنه
إذا قيس إلى غير ذلك المعلول فهي ليست ذات الفاعل فقط بل هي عبارة
عن الفاعل مع مناسبة مخصصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضم إليه فلا
يكون واحدا حقيقيا ثم أجاب عنه بأن معنى كون الخصوصية عين ذات
الفاعل - أن بها بنفسها يتعين ذات المعلول من غير انضمام معنى آخر

أجنبي إليه أصلا وليس الذات مع غير هذا المعلول كذلك ولا يلزم منه أن يسلب عن نفسها بمجرد ذلك- فتدبر وجد تجد انتهى كلامه ومراده أن الخصوصية التي بها يصدر المعلول الأول- عن الواجب جل ذكره هي عين ذاته وسائر الخصوصيات التي بها يصدر عنه ما سوى المعلول الأول هي أمور منضمة إليه والتحقيق ما قررناه. نور مشرق يـزاح به ظل وهمي- قد أورد بعض المتأخرين من الأذكياء نقضا على البرهان المذكور من أنه لو صدر عن الواحد أمران مثل ا وب فصدر ا ليس صدور ب فاتصف المبدأ بالنقيضين بعد قوله وأجيب بأن نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ألف ورد بأن صدور ب ليس صدور ا فاتصف بصدور ا وبلا صدور ا فإذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا- جاز اتصافه بهما من جهتين وإذا كان واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد بهذه العبارة أقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يصدر عن الواحد واحد «١» أيضا بل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٢٩

لا يكون الواحد موجودا إذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين وأقلهما الواحدة والشئئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة وبما ليس بوحدة وبالوجود وبما ليس بوجود إلى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية «١» مبنية على عدم إمكان الواحد الحقيقي ويلزم أن لا يصدر عنه اثنان فما ذكره مغلطة سخيفة انتهى. أقول البرهان المذكور في غاية الإحكام والمتانة ولا يمكن القدح في مواده ومقدماته لأنها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صورة منتجة لأنه قياس استثنائي يستثني نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي أمران كا وب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور ا ولا صدور ا لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره «٢» على صورة قياس شرطي

اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فإذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع - فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شأن أكثر الناقضين «٣» والجداليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق أن يشتغل بالفحص والتفتيش الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٣٠. ليتضح عليه جليلة الحال ويرتفع شبهة ما يختلج بالبال. فنقول في رفع ما ذكره من أن كل موجود يتصف بمفاهيم متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك إنا قد أشرنا سابقا أن تغاير المفاهيم واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب تعالى فإن مفاهيمها متغايرة لا محالة إذ ليست العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر ألفاظا مترادفة ولا أن إطلاقها أو إطلاق بعضها عليه تعالى على سبيل المجاز المرسل أو التشبيه تعالى عن الشبه علوا كبيرا.

فهي مع كونها مغايرة المعاني والمفاهيم كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى أن الوجود زائد على ذاتها ولا أن وجودها شيء غير تشخصها - ولا أن وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الأحدي بنفس أحديته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير أن يقتضي صدقها عليه تغايرا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته من أمرين سواء كان التركيب خارجيا - كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود أو ذهنيا كالماهية المركبة من جنس وفصل كالإنسان المأخوذ في حده ماهية الحيوان والناطق فإننا إذا وجدنا جسم النار وقد صدق عليها أنها في ذاتها شاغلة للحيز وأنها حارة نحكم بأن حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لأن اتصافها بأنها شاغلة للحيز من جهة ذاتها أمر يعم الأجسام فهو إذن لأجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الأجسام

ولهذا تتقلب إلى عنصر آخر فينتقل المادة من صورتها إلى صورة أخرى واتصافها بأنها حارة في نفسها أمر يخص بها فهو لأجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٣١ و كذا اتصاف الإنسان بالحياة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب الماهية.

و إن ناقش في المثال «١» فلنمثل له مثالا آخر من البسائط الخارجية فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد- واتصافه بأن أجزائه مجتمعة في آن واحد من جهة اتصاله «٢» وهو فصله البعيد- واتصافه بالاستقامة «٣» من جهة فصل آخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة- مثلا من جهة فصل آخر قريب فهذه الأمور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في ماهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكررة بحسب العقل في ظرف التحليل وإن كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما أن اتصافه بكونه ضلعا لزاوية وقطر المربع وسهما لمخروط ووتر لقوس يوجب كثرة في العوارض واختلافا في الحثيات التعليلية المؤدي- إلى كثرة العلل والأسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات «٤»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٣٢ و لا في عارض الذات لا في الوجود ولا في الماهية لا في العين ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية والمعلومية والشئئية والعلية والسببية والمبدئية والأولية ليست مما يوجب تكثرا واختلافا لا في العين ولا في الذهن فإن الاعتباريات التي تستلزم اختلافا بالحثيات والجهات هي مثل الإمكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ولهذا حكموا بأن كل ممكن زوج

تركيبى لاشتماله على الإمكان والوجود وحكموا بأن إمكانه لأجل ماهيته ووجوده لأجل إيجاب علته وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركبا عقليا في ذاته كما أن عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته من مادة وصورة فهذه الصفات وإن كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف.

و أما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا أصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة إلا مجرد المغايرة في المعاني والمفاهيم وقد مر غير مرة أن اختلاف المفاهيم أنفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره هكذا يجب أن يفهم الإنسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية- وبالصفات الاعتبارية وبالإضافات والسلوب حسب ما قررناه وأوضحنا سبيله وبيننا دليله- ليصفوا توحيده عن شوب الإشراك وإلا فيقع في ضرب من الإشراك والإلحاد أو التعطيل- كما لأكثر المعطلين الذين جعلوا الله عضين والله ولــــي الفضــــل العظــــمــــي
حكمــــة عرشــــية يبطــــل بها شــــبهة فرشــــية
لعلك ترجع وتقول رادا علينا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والإرادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عينا وعقلا بلا اختلاف حيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو بحسب الاعتبار بأنه لو كان الأمر كــــما قــــررت وصــــورت لكــــان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٣٣

كل عالم قادرا «١» وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا- مع أن الواقع ليس كذلك بديهية واتفاقا فإن كل أحد يعلم أن الأحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت «٢» أيها المناظر المتعرض ذا قلب منور بنور الكشف والعرفان وذا بصيرة غير

محتجبة بحجب الأغشية والأكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الأرض
والسماوات عقولا كانت أو نفوسا أو صورا أو أجساما أو أعراضا- أحياء
عالمين قادرين مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فإن هذه الصفات إذا كانت
متحدة مع الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها
تابعة لشدة الوجود وضعفه وكمالها ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية
إذا حقق الأمر في نحو وجودها الخارجي ظهر أن وجودها متضمن للعدم
وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها متحصل بالغيبة وبقائها منحفظ
بالتجدد والزوال واستمرارها منضبط بتوارد الأمثال وذلك من وجهين.
أحدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان واقتراق كل جزء منها عن
سائر الأجزاء في الكون الوضعي والوجود التحيزي وقد علمت أن كونها في
الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها باختلاف أجزاء الجسم في الوضع
والمكان هو بعينه اختلافها في الوجود والتشخص وكون أجزاء الجسم بحيث
حضور كل منها يستصحب عدم سائر الأجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده
ومحصل ماهيته وهويته والاتصالية لذاته
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٣٤
متقومة بالأعدام والاحتجابات لذاته في غشاوة من ذاته لأن ذاته محتجبة عن
ذاته بذاته وغائبة عن نفسها بنفسها فضلا عن أن يكون شيء محتجبا
بشيء آخر عن نفسه أو خافيا بنفسه عنه شيء آخر أو غائبا بنفسه عن
شيء آخر.

و ثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون
وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا ودورها أنا فانا وحدثها في كل حين
بنحو آخر فهاتان الجهتان برهانان على أن ليس للصورة الجسمية الهيلولانية
وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها إلا بواسطة صورة مأخوذة منها «١»
مطابقة إياها يكون لها حضور جمعي غير مادي- ولا مخلوط بالأعدام
والظلمات والحجب والجهالات فإن كل ما فرض منها علما أو عالما في أي

كانت العلة ملائمة لذاتها لأمرين لم يلزم أن تساويهما في الحقيقة وهو ظاهر .
أقول إذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التي بها تلائم المعلول تمام
حقيقته وذاتها بخلاف ما إذا كانت مركبة كالنار والماء فإن الخصوصية التي
بها يصدر عنها الأثر - لا يلزم أن تكون تمام حقيقتها بل يجوز أن تكون
داخله فيها كالصورة النارية للنار في فعل الإحراق أو عارضة لها ككيفية
الحرارة العارضة للماء المتسخن بالقسر في فعله للسخونة في جسم آخر .

ثم قال بقي النظر في أنه تعالى واحد حقيقي كما قصدوه إذ ذهبوا إلى
أنه تعالى وجود بحت بسيط بريء عن الماهية وشوائب التكثر مطلقا لكنهم
قالوا إنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٣٨
علم باعتبار قدرة من جهة إرادة من حيثية عاقل من وجه معقول من وجه وإذا
جاز هذه الاعتبارات في ذاته فليجز أن يكون منشأ لصدور أمور متعددة فلم
يتفرع حينئذ ما ذهبوا إليه من أنه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه
إلا أمر بسيط مجرد لتركب الجسم عن الهيولى والصورة واحتياج الهيولى إلى
الصورة فلا يكون معلولا أولا والصورة أيضا تحتاج في تشخصها إلى
العوارض وإلى الهيولى فلا يكون معلولا أولا والعرض يحتاج إلى الموضوع
وذلك المجرد ليس نفسا لأنها مع البدن وتحدث بحدوثه فهي إذن عقل مجرد
وهو المطلب

أقول من زعم أن اتصافه تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية
للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات
حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده عن
الإشراك نعوذ بالله منه وقد أسمعناك أن حيثية كل صفة فيها هي بعينها إذا
حققتها حيثية الصفة الأخرى - فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته تعالى بعينها
إرادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتا واعتبارا كما صرح به
الشيخ الرئيس في أكثر كتبه بهذه العبارة - كون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا

يوجب اثينية في الذات ولا اثينية في الاعتبار - فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني. وإن قلت العاقلية مضائفة للمعقولة والمتضايان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لأن التضاييف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولة في شيء « ١ » واحد من الجهة الواحدة. قلت ليس الأمر كما زعمته فإنه لم يقد « ٢ » على أن كل متضاييفين متقابلان لأن معنى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٣٩
الإضافة وحدها كون أحد المفهومين بحيث يلزم من تعلقه تعقل الآخر ومجرد ذلك الحد « ١ » لا يستلزم تقابلها في الوجود ولا تباينها في الحيثية نعم قد يكون بعض الإضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضاييفين كالتحرك والتحرك وكالأبوة والبنوة والتقدم والتأخر والعظم والصغر والعلو والسفل لا أن كل إضافة يوجب ذلك. فالصحيح أن أحد أقسام التقابل الأربعة هو تقابل التضاييف لا أن أحد أقسامه هو التضاييف كما توهمه الجمهور حسبما رأوا أن الحال في التضاد وغيره على هذا المنوال - وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق. ثم قال أقول على أن في دليلهم هذا أيضا نظر من وجوه منها أن الصورة عندهم جزء من علة وجود الهيولاني البتة على ما يشير إليه تلويحا منهم ويلوح إليه إشاراتهم - فهي في الوجود مقدمة البتة على الهيولى فليجز أن يصدر عن المبدأ أولا معنى الصورة « ٢ » وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا إليه في استناد الأفلاك إلى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر إلى العقل العاشر ومنها أن كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين ولا مبين فلم لا يجوز أن يوجد أولا نفسا من النفوس المجردة الفلكية - ويوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هي به أو غير ذلك انتهى قوله بعبارة أقول كل من اعتراضيه في غاية السقوط لا يورده من له أدنى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٤١

و هي إما داخلة في قوام شخصيتها أو من الأمارات واللوازم للهوية التي ترتفع بارتفاعها الهوية الشخصية لها وكل واحد من تلك الأمور لا يمكن أن يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة عن المادة وانفعالاتها وإلا لكانت جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الأجزاء المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس إلى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم ضروري الاستحالة فكيف يجوز أن يكون أول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هي في تشخصها إلى ذلك الصادر بعدها مع أن العلة للشيء الواحد سواء كانت قريبا أو بعيدا أو شرطا أو جزءا أو آلة- لا بد أن يكون بشخصيتها وهويتها متقدمة عليه. وأما

الذي قرره «١» في مبحث التلازم أن الصورة شريكة علة الهيولى - فهو إنما يتصح إذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات والانفعالات حتى تكون جائز التبدل والتعاقب وكونها جائز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض الجهات.

على أنك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من إثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية فكيف يسع لعقل ذكي أن يحتمل عنده كون صورة مادية أول الصوادر وهي عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتزمة الحقيقة من حيثيتين حيثية بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى فالشيء الذي بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية حدوثية لا يمكن أن يكون سببا لوجود ما يفتقر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٤٢

إليه في ذاته ولو من إحدى الجهتين دون الأخرى إلا أن يكون واقعا في عالم الحركات والاستعدادات التي لا يمكن حصولها إلا بأسباب كثيرة وعلى ذاتية وعرضية.

و أيضا لو فرض أن الذي صدر من الواحد هو الصورة وبتوسطها المادة فتلك الصورة إما صورة واحدة أو صور كثيرة فعلى الثاني يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الأول يلزم أن يكون بعض الأجسام علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان.

ثم قوله على ما ذهبوا إليه من استناد الأفلاك إلى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر إلى العاشر.

أقول الخلط فيه ظاهر «١» لأن فيه قياس الواحد المحض من كل جهة إلى الواحد - الذي فيه كثرة من جهة عقلية كما في استناد الفلك إلى العقل أو إلى الواحد الذي هو كثير في الخارج أيضا بوجه كما في استناد الهيولى إلى

العقل فإن في الأول صدر الفلك وهو واحد طبيعي ملتبس الذات من مادة وصورة عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي إلى جنس وفصل أو وجود وماهية أو كمال وجودي ونقص عديمي أو غنى وفقير فقد صدر مركب عن مركب إلا أن التركيب في المعلول أشد من التركيب في العلة والوحدة بالعكس وهكذا الأمر في كل مفيض ومستفيض فإذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقي بحال صدوره عن المركب. و في الثاني نقول صدرت الهيولى المشتركة عن العقل بإعانة الحركة المستمرة «٢» الفلكية التي لها في كل آن هوية أخرى بعد هوية كما للهيولى في كل وقت تهيئوا واستعداد آخر بصورة أخرى لاحقة من جهة اقترانها بصورة أولى سابقة فهاهنا بالحقيقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٤٣

الكثير الخارجي علة للكثير الخارجي وإن كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة إلى واحد عددي من جهة انفراده عن ضمائم الحركات السماوية والاستعدادات الأرضية فكيف يقاس هذا الواحد الذي مع الكثرة إلى الواحد- الذي هو قبل كل كثرة ولا يكون معه في مرتبة وجوده شيء فضلًا عن كثرة أشياء. و أما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو أيضا فاسد لأن نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها وليست كسائر الإضافات العارضة للأشياء بعد وجودها وتحصلها كالأبوة والإخوة والملك والسلطنة وليس الأمر فيها كما هو المشهور من أن نسبة النفس إلى البدن - كنسبة الملك إلى المدينة ونسبة الرمان إلى السفينة لأن ذلك مبرهن البطلان كما حقق فإذن لا يمكن أن يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصي مرتبة سابقة على البدن - لا بالزمان ولا بالذات والهوية «١» فلو كانت علة للبدن فلا بد أن تكون متقدمة عليه وهو محال كما بيناه.

و أيضا على طريقة الحكمة المتعارفة نقول النفس هي الجوهر الذي يفتقر في

فعله إلى المادة فإن الذي يستغني في فعله وإيجاده عن المادة والإيجاد منقوم بالوجود فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة أخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس إذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلقت بها النفس بالقياس إلى مادة أخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل إنما الذي يحتمل تسبب المادة بوضعها الخاص في صدوره من النفس - هي الأعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هاهنا قاعدة كلية «٢» في أنه لا يمكن صدور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٤٤

مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية أو صورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها في أصل الوجود أو في الفعل والإيجاد فسقط إذن احتمال كون الصادر الأول نفسا فلكية- يصدر بسببها فلك من الأفلاك. على أن باقي الأفلاك إن كانت في مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معا وإن لم يكن فهو إما حاو فيلزم إمكان الخلاء وإن كان محويا يلزم صدور ما هو في مكان أعلى قبل تجدد « ١ » أو بعد تجدد « ٢ » فيلزم إمكان الخلاء مع لزوم صدور الأعظم الأشرف عن الأصغر الأخس وهذا كله من مجازفات الأوهام

الفصل (٧) في قاعدة إمكان الأشرف الموروثة من الفيلسوف الأول مما يتشعب عن أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة أخرى هي قاعدة إمكان الأشرف مفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخس وأنه إذا وجد الممكن الأخس فلا بد أن يكون الممكن الأشرف منه قد وجد قبله وهذا أصل شريف برهاني عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منفعه جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به - نفعاً كثيراً بحمد الله وحسن توفيقه وقد استعمله معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة - في أنولوجيا كثيراً وفي كتاب السماء

والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب أن يعتقد في العلويات ما هو
أكرم وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات وعليه بنى في سائر كتبه
ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتي البدو والعود وأمعن في تأسيسه
الشيخ الإشراقي إمعانا شديدا في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٤٥

و كتابه المسمى بحكمة الإشراق حتى في مختصراته كالألواح
العمادية والهيكل النورية والفارسي المسمى ببرتونامه والآخر المسمى بيزدان
بخش قد استعمل هذه القاعدة في إثبات العقول وإثبات المثل النورية «١»
«٢» أرباب الأنواع وغير ذلك وقلده محمد الشهرزوري المورخ للحكماء في
كتاب الشجرة الإلهية في تحريرها وشرحها شرحا مستوفى فنقول في بيانه
«٣» على محاذاة ما وجدنا في كتب الشيخ الإشراقي - إن الممكن الأخس إذا
وجد عن الباري جل ذكره فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله وإلا
فأما إن جاز أن يوجد معه فيلزم أن يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٤٦
واحدة من جهة واحدة شيئا «١» أحدهما الأشرف والآخر الأخس وهو محال
وأما إن جاز وجوده بعد الأخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول أشرف
من علته وأما إن لم يجز صدور الأشرف لا مع الأخس ولا بعده ولا قبله كما
هو المفروض مع أنه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فإن لزم
فإنما يكون لأسباب خارجة عن ذاته وذات موجدته - وإلا لم يكن ممكنا وهو
خلاف المقدر فإذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا عن الواجب الوجود أولا
قبل الأخس وقد استحال وجوده مع الأخس ولا بعده بلا واسطة أو بواسطة
معلول آخر من المعلولات فبالضرورة وجوده «٢» لكونه ممكنا ولم يكن علته
واجب الوجود ولا شيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له أشرف مما
عليه واجب الوجود - حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من
جهة أنه بمرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا أكرم وأشرف من فاعل

عوارضها ————— أمور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٤٨

خارجة يتكثر بها أفراد ماهية واحدة شخصا والثاني لا يكون إلا في عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في إثبات الممكن الأشرف إذا وجد الممكن الأخس - وإن لم يكونا جميعا تحت ماهية واحدة نوعية لأن اتحادهما في طبيعة الوجود وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في إثبات أن الأشرف من أفرادها يجب أن يكون أقدم من الأخس وأن كل مرتبة من مراتب الشرف بالإضافة يجب أن تكون صادرة عن الحق الأول جل ذكره وأما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد أن القاعدة لو كانت حقة لزم أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعا عما هو أشرف وأكمل له وليس الأمر كذلك فإن أكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع أن حصولها لهم أشرف وأكمل من عدم حصولها لهم وذلك لأن «١» القاعدة إنما تكون مطردة في الأمور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة - بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تأثير الحركات الفلكية والأوضاع السماوية والأنوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وينافيتها في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والأشخاص المتكونة فإن الحركات السماوية كما أنها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فإن كثيرا مما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها أشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة عنها بأسباب أخرى خارجة عن ذاتها فهي ربما تكون محرومة عما هو أكمل وأشرف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٤٩

لممانعة أسباب سماوية وعلل طبيعية تابعة لاستعدادات أرضية تابعة للحركات السماوية - بأنوارها وأوضاعها ومطالعها ومغاربها فإذاً يجوز أن

يعطى الشيء الواحد أمرا شريفا تارة وخسيسا أخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له.

و أما الأمور الدائمة فإن شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل وخستها لا غير - فلا يختلف الأمور هنالك إلا لاختلاف الفاعل أو لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالأشرف الأشرف وبالأخس الأخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه إمكان الأشرف وبين ما لا يطرد وان دفع السؤال، و مما يجب أن يعلم « ١ » أن الخسيس في الأشياء الكائنة والفاصلة وإن أمكن أن يكون متقدما على الشريف زمانا وطبعا بحسب الأعداد كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على الجماد لكن عند التأمل يظهر أن الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الإيجاد وأن الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الإيجاد والخسة والنقيصة للمتأخر بالذات فيه وقد مر سابقا أن ما بالفعل متقدم أبدا على ما بالقوة على الإطلاق وأنها لو تصفحت الأشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت أن الشريف متقدم دائما على الخسيس وأن الوجوب متقدم على الإمكان والجزئي متقدم على الكلي والفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصبر والصديق على الكاذب.

إن على برهان القاعدة بحثاً قوياً وشكاً عريضاً «٢» وهو أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٥٠ في نظم البرهان خلطاً «١» بين الامتناع والإمكان بالذات وبين الامتناع والإمكان بالقياس إلى الغير فمن الجائز أن يكون ما هو ممتنع بالذات ممكناً بالقياس إلى الغير لا بالغير لأن الإمكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجائز أيضاً كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكناً لا به بل بالقياس

وإمكاناتها تابعة للموجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي إلى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده إذا فرض مستند إلى واجب الوجود أو إلى ما يستند إليه- ولا أن يكون بحيث يستدعي إمكان وجوده علة هي ممتعة بالذات فإن ذلك من مجازفات الوهم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٥٢ و أيضا نقول من طريق آخر «١» أن الواجب بالذات يتعالى ويتعاضم عن أن يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور أن يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة- وكل حيثية فعلية وجهة وجودية «٢» يجب أن يتحقق فيه على وجه أعلى وأشرف.

فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل أنها فوق ما عليه واجب الوجود- فهي عند الفحص والبرهان يعلم أنها فيه لا محالة إذ لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات- إذ لو وجدت فيه جهة امتناعية أو إمكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد- فكل كمال يستدعي ممكن بالذات له يجب أن يكون موجودا فيه أو فيما يستند إليه- إذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية- التي تفرض أو توجد في كل شيء من الأشياء فذاته الأحدية الحققة تامة وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تامة غير متناهية وفوقية غير متناهية لأنه وراء ما لا يتناهى قوة في التأثير الإيجادي بما لا يتناهى قوة في الشدة الذاتية الوجودية- التي لا حظ لأحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية من الاطلاع عليها والتشوق إليها والتعشق لها وإنما البرهان يؤدي إلى إثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن أن يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٥٣ و العدة والمدة لا تكون متحققة في ذاته البسيطة الحققة أو لا يكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه أعلى وأشرف بالوجوب الذاتي لما مر من أن

جميع الحثيات الوجودية- نسبتها إلى ذاته تعالى ليس إلا على وجه الضرورة الذاتية الأولية.

و إذا اتضح هذا فقد انكشف أنه ليس في صنع البرهان المذكور خلط بين الإمكان بالذات والإمكان بالقياس إلى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس إلى الغير هذا ثم الذي ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق ليس بصحيح في نفسه والإشكال الذي يرد في المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالاً- بإمكان عدم المعلول الأول واستلزامه لعدم الواجب لا يدفع بما ذكره فإن الإمكان الخاص بالقياس إلى الغير إنما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة إيجابية عليّة ومعلولية وأما اللذان بينهما هذه العلاقة فللعلة وجوب بالقياس إلى معلولها لاحتياجه إليها وللمعلول وجوب بالقياس إلى علته لاقتضاءها إياه فالإشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقذ بما صورته. و أما حل الإشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا من أن المعلول ليس إلا نحواً من الوجود على طريق الاستتباع والوجوب وأما الإمكان فهو حال الماهية المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين الماهية وبين العلة وجوداً ولا عدماً فإمكانها لا يستلزم شيئاً من وجود العلة وعدمها إذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هي- مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق وأما النظر إلى الوجود الذي هي متحدة به فليس له حيثية إلا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقي لا غير ولا يمكن فيه فرض اللاوجود لأنه فرض النقيضين مواطاة واشتقاقاً جميعاً- لما مر أن الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال أعني عدم المعلول الأول لعدم الواجب هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير- الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية « ١ »

ف. تقطن.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقائدية الاربعه، ج ٧، ص: ٢٥٤
إشكال فكري وانحلال نوري

أنه قد وقع لنا في سالف الزمان إشكال معضل على قاعدة إمكان الأشرف هو أن العقول أنوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف- في أصل تلك الماهية النورية على طريقة حكماء الفرس والإشراقيين وهي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا.

فيلزم على كل من المنهجين أن يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلتي العلية والمعلولية أفراد بلا نهاية وكذا بين نور الأنوار والمعلول الأول يجب أن يوجد آحاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين سائر الأنوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك لأنه ما من مرتبة من الشدة إلا ويتصور «١» بينها وبين ما هو أشد منها مرتبة أخرى بل مراتب غير معدودة يكون هي أشد من تلك المرتبة وأضعف مما فوقها فقاعدة إمكان الأشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فتكون موجودة لا محالة وكذا تجري وتحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا إلى ما لا نهاية له فيكون بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وأنوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتبا ذاتيا وهو ممتع على أنها محصور بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٥٥

و هذا الإشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر أحد على حله إلى أن نور الله قلبي وهداني ربي إلى صراط مستقيم وفتح على بصيرتي باب ملكوت السماوات والأرض - بمفتاح معرفة نفسي فإن معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك أني نظرت إلى نفسي فوجدتها إنية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الأعضاء كقلب أو دماغ أو بخار

يسمى عند الأطباء بالروح ولا أيضا يدخل فيها أمر ذهني ولا ماهية عقلية لأن جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي لا تغرب عن ذاتي أبدا كما استفاده صاحب التلويحات عن الفيلسوف المعلم للمشائين في الواقعة ثم وجدت ذاتي وإنيتي غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعدها بل رأيتها مع وحدتها وبساطتها تعقل الأشياء المعقولة بذاتها وتتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا تدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهمه كثير من النظار أن النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات عنوانه أن المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي آلة النفس لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان.

كيف والمستعمل للآلة الجزئية في أمر جزئي محسوس لا بد أن يدركها لا محالة- وإلا لم يكن الآلة آلة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيوانا مباين الذات إلا أنه صار بقوته ومادته ونفسه وجسده عضوا من أعضائنا كالبصر والأذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعمالاتها مخصصات لحدوث الإدراكات والمدرك بالذات في الجميع هي النفس كما سينكشف لك زيادة في الإيضاح في مباحث علم النفس.

فإن النفس الإنسانية مع وحدة وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل- إلى حد طبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات الثلاثة أيضا متفاوت الدرجات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فحس يكون أقوى أشد من حس آخر في باب الحس كالبصر أقوى من السمع وكذا خيال أقوى وأنور من خيال آخر في باب التمثيل وعقل أشرف وأوضح من عقل آخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فإذا كانت النفس حالها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٥٦
كذلك فالعقول أولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته

الجميع المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد إجمالي «١» أعلاها وأشدها هو ما يلي أدون مراتب ما هو فوقه وأدناها وأنقصها هو ما يليه أعلى مراتب- ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الإبداع وإن سألت عن الحق فالحقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولاً وعرضاً كلها من المراتب الإلهية والشئون الصمدية والسرادات النورية لأنه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش وأما تعددها لأجل تعدد آثارها من الأفلاك وغيرها من أنواع البسائط والمركبات- فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل إنما يوجب ذلك كثرة الجهات والحيثيات فيها- باعتبار الشدة والضعف والعلو والدنو والكمال والنقص فتفعل بالأشرف الأشرف من الطبائع وبالأخس الأخس منها وبالأعلى الأعلى من طبقات الأجرام كالفلك الأعلى وما يتلوه وبالأدنى الأسفل منها كالأرض السفلى وما يعلوها وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى ينافي حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعاً كما اتفق عليه جميع أهل الملل- وأقمنا البرهان القاطع الخالي عن الجدل كما سنوضحه أيضاً فيما بعد أشد إيضاح.

و ذلك لما أشرنا إليه مرارا أنها من حيث ذاتها من لوازم الأحدية والشئون الإلهية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٥٧

و هي لوازم وجهه تعالى وتجليات نوره وأما من حيث نسبتها إلى ما يصدر عنها على التدريج والتجديد من خلق جديد فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لأن العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي علة له فلا محالة يتجدد بتجدها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات ونحو ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب إدراكه على أكثر النظار ويسهل على من وفق لــــه مــــن ذوي الأبصار.

تبصرة مشرقية

اعلم أن للوجود المطلق حاشيتين إحداها واجب الوجود وهو الغاية في

الشرف- لأنه غير متناهي الشدة في الكمال وغير متناهي القوة في الفعل والأخرى الهيولى الأولى وهي الغاية في الخسة لأنها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهي الإمكان والقوة في الانفعال ولا يتنزل الوجود إليها ما لم يقع له المرور على جميع الأواسط المترتبة- وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات إلى التقرب إلى الله تعالى ما لم يقع له المرور- على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودي. فإذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما أشرنا إليه سابقا وسيتضح لك أيضا- لاحقا زيادة إيضاح إن شاء الله ظهر وتبين أنه كما يمكن إثبات الموجودات المتوسطة- بقاعدة إمكان الأشرف يمكن إثبات كثير منها بقاعدة أخرى لنا أن نسميها قاعدة إمكان الأخس وقد استعملناها حسب ما أشار إليه معلم الفلاسفة في كتاب أثولوجيا في كثير من المواضع. منها أن الأرض وغيرها من بسائط العناصر بعد أن ثبت أن لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية «١» في عالم المفارقات ثبت أن لها نفسا نباتية ولها أيضا حياة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٥٨

نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ «١».

و منها أن جسمانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير- الذي هو من قبيل الأعراض.

و منها أن للنبات طبيعة جوهرية شأنها حفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية- وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية إياها وليست هذه القوى أعراضا كما هو المشهور «٢» بل جواهر إلا أن وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له إلى غير ذلك من المواضع التي سيقع لك العثور عليها إن كنت من أهل

الفصل (٨) في نتيجة ما قدمناه من الأصول وثمره ما أصلناه في هذه

الفصل

فنقول ذاته جلت كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة فأول ما يصدر ويترتب عليه يجب أن يكون أشرف الموجودات- التي لا يصفو عن شوب عدم ونقص فيجب أن يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها وذلك لأن النفوس بما هي نفوس قد شيب فيها ضربان من العدم. أحدهما العدم التحليلي الذي لا عين له في الخارج لأنه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا ولا ذهنيا إلا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٥٩ موجود دون الحقيقة الصمدية إلى طبيعة أصل الوجود وإلى كونه محدودا بحد معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فذاتها كأنها أمر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وإمكان وماهية وهوية إلا أن عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق النور وإمكانه مطوي في الوجوب وماهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الأمر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا إمكان ولا ماهية بل في اعتبار من الاعتبار الذهنية.

و ثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب

الخارج في الشيء من العدم والوجود أعني القوة والفعل فإن النفس أبدا فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها إذ لو لم يكن لها كمال مترقب ولا حالة منتظرة كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح أن يكون هي أقرب المفطورات من الحق الواحد وأشرف الدرجات بعد درجة الأول ولا يصح أيضا أن يكون من جنس الطبائع والصور المقارنة للمواد لأن مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا ففيها دخول العدم من ثلاثة أوجه الوجهان المذكوران في النفس الوجه الثالث أن

العدم سبب لوجودها والوجود سبب لعدمها والعدم الأول هو قوة وجودها والعدم الثاني عنها هي مادة تكونها وتقدم الأول عليها «١» تقدم بالطبع وتأخر الثاني عنها تماماً تأخر بالذات «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٦٠ فذاتها في كل حين محفوفة بالعدمين» لأنها تدريجية الحصول وجودا وبقاء- والفرق «٢» بين النفس والطبيعة أنها أعني النفس الكلية الفلكية مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها الشخصية حيثيتان إحداها تجردية عقلية باقية والأخرى تعلقية تدبيرية متبدلة وأما الطبيعة فإنما هي عين «٣» الهوية التعلقية- المتجددة في ذاتها الشخصية وإن كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري وظاهر أن الصورة المقدارية لتضاعف الأعدام فيها لا يمكن أن يكون أول الصوادر وتلك الأعدام أولها عدم الكمال الأتم «٤» اللازم للقصور الإمكانى والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان وأما الهيولى الأولى فهي القوة الصرفة والإمكانان الاسـمى تعادلي المحـض.

و قيل الفرق بينها وبين العدم الذي هو أحد الأسباب الثلاثة «٥» للكائنات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٦١ مع السببين الآخرين وهما الصورة والهيولى أن العدم معدوم بالذات موجود بالعرض- والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض.

و معنى هذا الكلام أن العدم السابق للحادث المتجدد الهوية والذات وإن كان متحدا مع وجود جزئه السابق «١» بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث وأما الهيولى فإنها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لأنها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس إلى ما بعده من المتجددات بالتبع وليست قوة بالقياس إلى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات

معدومة بالعرض فإن القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وأن تكون قوة لشيء موجود بالفعل فهي من حيث إنها قوة على الشيء معدومة ومن حيث إنها قوة من الشيء «٢» أو قوة للشيء أو قوة بالشيء موجودة منه أو _____هـ أو ب_____هـ.

و أما العرض فبالضرورة متأخر عن وجود الموضوع كتأخر الهيولى عن الصورة وهو أشد تأخرا عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت أن لها ضربا من التقدم على الصورة بخلاف العرض فإنه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون أول الصوادر وقد علمت أن ليس للباري جل ذكره عرض قائم به أو صفة زائدة قديمة أو حادثة كالإرادة القديمة أو الحادثة التي أثبتتها الأشاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم أن أول الموجودات عنه تعالى عرض موضوع ذاته تعالى فإذن أول ما يوجد بعد الذات الأحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون إلا عقلا محضا لانتفاء الوجود «٣» من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال في الذات من الصورة والعرض وفي الفعل من النفس.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٦٢

تبصرة تفصيلة

المنهاج لإثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسطة في الشرف والعلو بينه تعالى وبين عالم الخلق الواسطة لإفاضة الخير والجود على الدوام كثيرة «١».

الأول من طريق النبوة والإلهام

كما أشار إليه سيد المرسلين سلام الله عليهم وعليه وعلى آله أجمعين بقوله

_____هـ

: أول ما خلاق الله العقل _____ل

و قوله _____هـ

: أول ما خلاق الله القال _____م

لأنه واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الأرقام وقولهم

: أول ما خلق الله نوري
وقوله

: خلقت أنا وعلي من نور واحد
«٢» والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد
«٣» فبالضرورة يجب أن يكون أقرب
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٦٣
الأشياء منه ذاتا واحدة بسيطة متبرئة عن ملابسة العدم الخارجي والقوة
الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه ليصح أن
يكون واسطة في إفاضة الخير والجود من المعطي الحق على ما عداه من
المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجعولات- فهو لا محالة أمر
عقلي وجوهر قدسي لانتفاء هذه النعوت من الجسم وجزئيه وهما المادة
والصورة وكماله وهو النفس فضلا عن العرض.
الثالث من سبيل إمكان الأشياء
و لا شبهة في أن العقل «١» أشرف من سائر الممكنات وهو فرد «٢» من
أفراد الوجود ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي
قررناه وإن لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن- كما في
الماهيات فيكون الموجود الأشرف ممكنا لا محالة بالإمكان العام فيجب
حصوله قبل الأخس فالموجود الأول عنه سبحانه وجب أن يكون أشرف
الذوات العقلية- والجواهر النورية وأشدّها قوة وأكملها هوية وأبعدها عن
النقيصة والقصور وأقربها إلى مبدأ المبادي وغاية الغايات.
الرابع من مسلك الملاءمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي والمقتضى

و العلة التامة ومعلولها والفاعل التام وفعله فيجب أن يكون المناسبة
الذاتية الحاصلة للعقل الأول- والمعلول الأقدم أتم وأكمل ما يتصور من

المناسبات بالقياس إلى أي ممكن فرض بعده- فإذاً إن هو إلا أكرم العقول القادسة وأبسط الجواهر العقلية وأنور الذوات النورية بعد نور الأنوار. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٦٤

الخامس من جهة إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل للنفوس في باب كمالاتها العلمية والعملية فإن شيئاً من الأشياء إذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال- فمخرج ذاته من حد القوة إلى حد الفعل لا يمكن أن يكون ذاته وإلا لكان الأمر الواحد مفيداً ومستفيداً عن نفسه لنفسه.

و أيضاً لو كانت الذات بذاتها مقتضية للخروج من القوة إلى الفعل لما كانت بالقوة أصلاً وأيضاً الخارج من القوة إلى الفعل أشرف وأكمل من حيث الفعل وأخس وأنقص- من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها إليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته أشرف من ذاته وذاته أنقص من ذاته ليفعل ويقبل ويكمل ويستكمل وبالجملّة يلزم أن يكون معطي الكمال قاصراً عنه.

فإذاً النفس العاقلة لا تستطيع أن تخرج ذاتها من القوة إلى الفعل ومن العقل الهيلواني إلى العقل الصوري بواسطة الاستعداد والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة «١» فلا بد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس المستقيضة- المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور بإذن الله ويجب أن يكون بريئاً من القوة والانفعال وإلا لاحتاج إلى مكمل آخر يخرج من القوة إلى الكمال ويعود الكلام إليه أيضاً فيتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلا واسطة إذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول أن قياس العقل الفاضل منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلاً بالفعل متحدة به قياس النور الفاضل من الشمس بإذن ربها على البصر إذ به يصير البصر بصراً بالفعل بعد ما كان بالقوة في باب الأبصار وبه يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت

مبصرات بالقوة وقوة البصر تتحد بالنور
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٦٥
الذي هو البصر بالفعل والباصر بالفعل «١» والمبصر بالفعل وبه يكون
سائر الأمور التي تعلق بها الإبصار مبصرة بالفعل ووزانها وزان الماهيات
التي تصير معقولة بهذا العقل الذي اتحدت به لا بأنفسها كما أن الأعيان
الثابتة والماهيات تصير موجودة لا بأنفسها بل بالوجود الذي يتحد بها
السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما
حيث يحتاج وجود الهيولى - إلى واحد بالإبهام من صورة مطلقة غير
متخصصة بشيء من أفرادها وواحد بالهوية التحصلية وهو الجوهر العقلي
«٢» المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة إياها ليستحفظ
وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسله متبدلة الأفراد ووحدة ثابتة باقية عقلية
كما مر بيانه في بحث التلازم.
السابع من أسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا

فإنها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن أن يكون مفيض
وجودها ذاتا أحدية من كل وجه كواجب الوجود ولا أيضا طبيعة أخرى وإلا
لعاد الكلام إلى تجدد هويتها وحاجتها إلى سبب موجب لوجودها فيلزم
التسلسل أو الدور وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي إلى أحدهما - ولا النفس فإنها
كما علمت حكمها من حيث تعلقها إلى البدن واستكمالها اللازمة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٦٦
لوجودها حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لأنها
قوة انفعالية لا صورة فعلية إيجابية فموجب وجودها «١» ومقتضى ذاتها من
حيث الثبات المضمن فيه التجدد والحدوث جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال
ريوبي وملوك كـريم واسم إلهي.
الثامن من مذهب الأشواق والأغراض والشهوات وميول الأشياء إلى الكمالات

و توجهها إلى الغايات فلا محالة لا بد أن يكون لكل نوع طبيعي غاية كمالية عقلية- ليصح توجه أفرادها بحسب الجبلية وتشوقها بحسب الغريزة إلى ما فوقها وإلا لكان ارتكاز هذا المعنى أعني الميل إلى التمام والتوجه إلى الكمال باطلاً وعبثاً وهدراً- ومحال أن يكون في الطبيعة باطل أو عبث كما مر في مسائل العلة الغائية من مباحث العلل الأربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق أو اتفق أن منعها عنه قاسر أو مزاحم- والعائق لا يكون دائماً ولا أكثرها وكذا الأمر الاتفاقي فالوصول للأشياء إلى كمالاتها الأخيرة لا بد أن يكون إما مطرداً دائماً أو أكثرها وتلك الكمالات الأخيرة التي لا حركة بعدها ليست نفوساً لأنها بالقوة أيضاً ما دامت نفوساً مشتاقة إلى الكمال الأتم وليست أيضاً واجب الوجود لأنها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول البتة فقد علم أنه كما لا بد في سلسلة المبادي وترتيب صدور الأشياء من واسطة عقلية بينه تعالى وبين المجعولات كذلك لا بد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها إلى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات وآخر النهايات وهو أول الأوائل ومبدأ المبادي.

التاسع من طريق كفاية الإمكان الذاتي للأنواع المحصلة
«٢» الترتيب لا يفترق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٦٧

فيضانها «١» نوعاً ولا شخصاً عن المبدأ الواهب إلى إمكان استعدادي غير إمكانها الذاتي فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعه قبل الزمان والزمانيات والأمكنة والمكانيات قبلية بالذات في عالم الدهر إذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا ضاد للجواد المطلق- ولا مبطل ولا معطل للمفيض الحق عن وجوده وفعله وصنعه وإبداعه فهي لا محالة فائضة عنه أبداً وأما التي تقتصر في خصوصيات أفرادها الشخصية إلى سبق مكان استعدادي وراء إمكانها الذاتي فهي أيضاً فائضة من حيث طبيعتها المرسل

في عالم الصنع والإبداع- وإن كانت في تعييناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والأزمنة والأوقات- وبالجملّة فالإفاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وإن كان المفاض عليه وهي الأنواع بحسب الهويات والوجودات متجددة دائرة بائدة فإن جميع الماهيات وصور الأنواع «٢» على الدوام فائضة من جانب الله أبد الدهر وإن كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه وله حادثا زمانيا مسبقا بعدم زماني ولما كانت الأنواع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٦٨ و الطبائع «١» لا بد في صدورهما عن الواحد الحق من وسائل عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الأنواع والطبائع عنه والمادة وإن تكثرت بتعددّها أو تعدد جهاتها الاستعدادية- أشخاص نوع واحد أو أفراد طبيعة واحدة لكن يستحيل أن يتكرر بها أو باستعداداتها- أنواع متخالفة وطبائع متكثرة.

فثبت من هذا المنهج أيضا وجود العالم العقلي وتكثر صوره وذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينا لذات الحق الأول بل تلك الصور على علوم إلهية قائمة بذاته تعالى واقعة في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله. العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه «٢»

أحدها أن لكل متحرك محركا غيره

إذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك عن نفسه وإلا لكان شيء واحد قابلا وفاعلا وكان المكمل للشيء مستكملا به وذلك المحرك إن كان متحركا- أيضا يحتاج إلى محرك آخر وهكذا إلى لا نهاية ومع ذلك لكانت بالأسر أوساطا بلا طرف وما دام حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها- فلا بد من الانتهاء إلى محرك لا يتحرك أصلا به يخرج المتحرك من القوة إلى الفعل- ولا محالة هو أمر بالفعل لا يتغير أصلا لا بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٦٩
و لا بالتسخير ولا بالإرادة ولا بالمشايعة وتحريكه للفلك إما بإعطاء المبدأ
القريب إياه- الذي به التحرك حركة وضعية وإما بأن يكون هو المؤتم به
والمعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية تتبعها الحركة الدورية لأنه الموجب
لـه أشـواقا متتالية وتخيـلات متتابعة
و ثانيها أنا نقول الحركة المستديرة يمتنع أن تكون طبيعية

فهى لا محالة إرادية مستندة إلى نفس دراية والباعث لها فى الحركة
إما أمر شهوي أو غضبي أو غاية الحركة فيها جلب ملائم بدني أو رفع
منافر بدني وهما منتفیان عن الفلك لأنه تام الخلقة لا يفتقر إلى غذاء وليس
له مضاد ليفتقر إلى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل والأغراض
الحيوانية الحسية منحصرة فى هذين الغرضين وما يرجع إليهما فالغرض
للأفلاك فى حركاتها الشوقية أمر عقلي جازم غير مظنون ولا موهوم- وإلا
لما دامت الحركات لأمر غير مجزوم وليس الغرض أمرا حقيرا كنفع السافل
أو ما يجري مجراه فحركاتها لأجل كمال عقلي جليل الخطر فهى إما لتحصيل
ذات عقلية أو للتشبه إليها والأول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن أن يكون
المتشبه به- المتشوق إليه ذاتا واحدة هى الواجب جل ذكره وإلا لما اختلفت
الحركات الفلكية قدرا وجهة فهى للتشبه إلى معشوقات كثيرة وإن صح أن
يكون لها اشتراك فى طلب المعشوق الأول لاشتراكها فى دورية الحركات
واختلاف فى طلب المعشوقات الثواني لاختلافها فى جهات الحركات وأزمنتها
فلكل منها معشوق يخصه هو إمام نفسه ومكملة بالتشويق والایتمام به
والتشبه به فى التقرب إلى الحق الأول والتوسل إليه فى الاستشراق فى أشعة
نور الأنوار والاسـتقبال لتجـليات قدسه وكماله.
و ثالثها من جهة أن حركاتها غير متناهية ولا منقطعة
فلها مبدأ غير متناهي القوة وكل قوة جسمانية سواء كانت نفسا أو صورة
منطبعة فهى متناهية القوة والأثر فلا محالة مبدأ حركتها قوة مفارقة غير

متناهي التأثير والتحريك وليس ذلك هو الباري بلا توسيط- لأن الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجود الثلاثة _____ من هـ _____ ذا الم _____ نهج.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٧٠

الحادي عشر من منهج مطابقة الأحكام

الصادقة الحاصلة في هذه الأذهان لما في نفس الأمر «١» وقد تصدى المحقق الطوسي ره لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها أنا لا نشك في كون الأحكام اليقينية التي تحكم بها أذهاننا مطابقة لما في نفس الأمر ولا في أن الأحكام التي بخلافها مما يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا أن المطابقة لا تتصور إلا بين شيئين متغايرين بالشخص ومتحدتين فيما يقع به المطابقة ولا شك في أن الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثبوت الذهني فإذن يجب أن يكون للصنف الأول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن أذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الأمر.

فنقول ذلك الثابت الخارج إما أن يكون قائما بنفسه أو متمثلا في غيره- والقائم بنفسه إما ذو وضع أو غير ذي وضع والأول محال لوجوه أحدها أن تلك الأحكام غير متعلقة «٢» بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما- وثانيها أن العلم بالمطابقة لا يحصل إلا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون _____ون ذا وض _____ع.

و ثالثها أن الذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنما ندركه بعقولنا وأما ذوات الأوضاع فلا ندركها إلا بالحواس من جهة ما هي محسوسات والثاني وهو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع هو أيضا محال لأنه قول بالمثل الأفلاطوني _____ة «٣».

ولم يكن بممكن أن يبدع الشيء - الذي فوق التمام الشيء - الناقص بلا توسط ولا يمكن للشيء التام أن يبدع تاما مثله لأن الإبداع نقصان أعني به أن المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارة هـ.

و كأنك قد تهيأت بما قدمناه إليك من بيان كون البسيط الحق كل الأشياء - لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله أراد بالهوية «٢» هاهنا الوجود لا الماهية المرسله كما ظن لأنها غير مجعولة بل أراد به التشخص المتميز عن سائر الشخصات المباين لها وهذا إنما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الأول حيث إن لكل منها وجودا محدودا بحد من الكمال فيكون مباينا لموجود آخر مغايرا له وأما الوجود الواجبي - فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى لأنه جامع كل حد وجودي وما فوقه وراءه فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا عنه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٧٤

بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فإنه لا يكون عادما لشيء من الأشياء فحيث هو هو «١» كانت الأشياء كلها فيه وحيث يكون شيء من الأشياء كان هو معه كما في قوله - وهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَقَوْلُهُ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَقَوْلُهُ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ الْآيَةُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَالسَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ وَفِيمَا صَحَّاحَت رَوَايَتُهُ هـ

عن علي ع أنَّهُ قال: مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل والسمع. فهذه مناهج إثبات العقل المفارق وعالمه وسيأتي بيان كثرة العقول وتفاصيل ما في عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبائع النوعية - التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه أعلى

وأشرف في موضعه حسبما قدمنا ذكره في مباحث الماهية.
و اعلم أن لنا منهاجا آخر في إثبات علم العقل وهو من جهة إثبات الخزانة
للمعقولات- كما قال عز اسمه وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وقوله ولله
خزائن السماوات والأرض وبيانه أنا قد نعلم شيئا معقولا ثم ننسى ولا نذكره
أصلا بل نحتاج في إدراكه إلى تجشم تحصيل جديد وكسب مستأنف وربما
نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه والانتفات- من غير حاجة إلى كسب
جديد فعند الذهول والنسيان كليهما لا شك أن الصورة غير حاصلة في قوتنا
المدركة وإلا لكانت مدركة بالفعل إذ لا معنى للإدراك إلا حصول صورة الشيء
في القوة الإدراكية. لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس إلا بكون
الصورة حالة الذهول وإن لم تكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في
القوة الإدراكية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٧٥

الحافظة لها وما في حالة النسيان فزال عنهما جميعا أما زوالها عن
المدركة فبمحوها عنها وأما زوالها عن الحافظة فبزوال نسبة كونها حافظة
لبطلان استعداد النفس وتهيئتها للاتصال بها وقبول الفيض عنها ففي القوى
الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل أن يكون بعضها مدركا
وبعضها حافظا كما هو المشهور من أن موضعا من تجايف الدماغ فيه
محل الإدراك وقبول الصور وموضعا آخر فيه محل الحفظ والإدامة.
و أما القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها إلى محل الإدراك
ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه
صور الأشياء المعقولة- كلما توجهت النفس إليه انتقشت بصورة ما تناسبه
وإذا أعرضت عنه إلى ما يلي العالم الحسي والدار الجسدانية أو إلى صورة
أخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة
بعد أن صارت مجلوة وأزيلت عنها الغشاوة والصدى بتجشم اكتساب وتعمل

وتكلف فمهما بقيت على وضع المحاذاة كانت الصورة منعكسة فيها أو فائضة عليها على اختلاف الرأيين أعني الإشراف « ١ » والرشح في الممثل له كما في المثال - وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما أشرنا إليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها - فإذن النفس متى كانت مجلوة المرآة متطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي اكتسبتها فكان المنمحي عنها مذهبولا عنه لا نسيا منسيا وكانت قوية على الاسترجاع والإعادة من دون تعمل اكتساب جديد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٧٦

و تجشم اقتناص مستأنف لبقاء المعارفة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف ما إذا بطلت صقالتها وانكدرت تارة أخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج إلى استيناف اكتساب وتعمل لإزالة الحجاب وحصول المناسبة وبالجملة فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه المعقولات كلها وهو المطلوب. تكميل انحلال لشك إعضالي إن في هذا المنهج شكا « ١ » من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى أنه نقل عن بعض تلامذة المحقق الطوسي أنه لم يقدر على حله ولم يأت بمشبع من الكلام في دفعه قال العلامة الحلي في شرح تجريد العقائد في مطابقة الأحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الأمر بهذه العبارة وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه ره جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم إن الصادق في الأحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها - لما في نفس الأمر والمعقول في نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي وقد منع كل منهما - فقال ره المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن - يطابق الصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق وإلا فهو كاذب فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم العقول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فإن

السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان هو زوالها عنهما وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فإن سبب النسيان «٢» هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة فلم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٧٧ يأت بمشبع «١» انتهى كلامه ره.

قال الفاضل الدواني في حله إن شأن العقل الفعال في اختزان المعقولات- مع الصوادر الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق «٢» أي الحفظ على سبيل التصور دون الإذعان «٣» لبرأته عن الشرور والأسواء التي هي من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور- أما أولا فلأن ما في العقل الفعال هو أشد تحصلا وأقوى ثبوتا مما في أذهاننا فاقتران الموضوع للمحمول إذا حصل في أذهاننا فرما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط أحدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٧٨ لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمي أو من تحسس أو حس أو تجربة أو غير ذلك فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك أو وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا وأما إذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل «١» الفعال فيكون اقتران أحدهما بالآخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلًا من أسباب وجودهما على هذا الوجه- كاقتران أحدهما بالآخر في ظرف الخارج وليس مصداق الحكم إلا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول «٢» أو اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع. و أما ثانيا فلأن التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه إنما هما نوعان- من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية فأما علوم المبادي العالية و علم الحق الأول جل ذكره فليس شي ء منهما تصورا ولا تصديقا

سوى الحق كما أشرنا إليه مرارا وفيه فصول
الفصل (١) في الإشارة إلى شرف هذه المسألة «١» وأن دوام الفيض والجود
لا ينافي حدوث العالم وتجده في الوجود

اعلم أن هذه المسألة من عظام المهمات الحكيمة والدينية التي يجب
تقررها في الأذهان والعقول ولا يمكن الوصول إلى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه
عن الكثرة والنقصان إلا بإتقان هذه المسألة الشريفة على وجه يطابق البراهين
الحكيمة ويواف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٨٣
القوانين النبوية وقد يتوهم أكثر ضعفاء العقول والجمهور من المبرسمين أن
أقوال الملتزمين للقواعد الحكيمة والعلوم العقلية وحججهم وأدلتهم مخالفة
للشرائع الإلهية ولما جاءت به الأنبياء وإن أساطين الحكماء الأقدمين يقولون
إن العالم قديم بالكلية وإن الأفلاك والكواكب وصورها وهوليياتها بل هيولى
العناصر وكليياتها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها
وشخصياتها لا دائرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد ذكرنا في مباحث
مقولة الجوهر وأقسامها أنه افتراء على أولئك السابقين الأولين قدس الله
أنوارهم وأسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل
وأولياءهم وأول

نعم ذهبوا إلى أن جوده دائم «١» وفيضه غير منقطع ولكن العالم يتجدد مع
الأنف أس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٨٤
و من هذا الوجه قوله عز ذكره كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ وليست شئونه إلا أفعاله
وتجليات أسمائه كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل من المبدأ التام ولا
ارتباط المتغير بالثابت القديم إلا بنحو دوام التجدد والانقضاء والتدرج في
الحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم في الوجود والفناء كما هو المشهور

عند الجمهور في نفس الحركة- حيث قيل إنها هوية تدريجية توجد في الخارج شيئاً فشيئاً وتعدم شيئاً فشيئاً.

و أما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل أمر عقلي «١» معناها نفس الخروج من القوة إلى الفعل على التدرج وهو كسائر المفاهيم الاعتبارية التي تصلح لأن تكون عنواناً لحقيقة خارجية والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجودها من القوة إلى الفعل تدريجاً فوجوده لا محالة- تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض ————— الاتصال وليس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٨٥

هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لأنه ليست في الحركة حركة «١» وليس لها وجود تدريجي- بل هي عبارة عن تدرج وجود شيء آخر وخروجه إلى الفعل يسيراً يسيراً فالحركة عبارة عن متحركة شيء آخر في الحصول لا متحركة نفسها وإلا لتسلسلت الحركات إلى غير نهاية والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض أنواع المقولات ففي المشهور هي أنواع أربع من المقولات الكم والكيف والأين والوضع وفي التحقيق هي أنواع خمس منها وهي الأربع المذكورة مع مقولة الجوهر فإن الطبائع المادية والنفوس المتعلقة بالأبدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما أقمنا البراهين عليه وبيننا أن جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت بسائط أو مركبات وسواء كانت صورا أو موادا وسواء كانت فلكية أو عنصرية وسواء كانت نفوسا أو طبائع فهي مسبقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الأزل ففي الأزل أعدام جميع الأشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية إذ كلها على الاستغراق الشمولي الأفرادي والجمعي مما يصدق عليها أنها مسبقة بعدم أزلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية فإن المسمى بالكلي الطبيعي والماهية لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة

ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا أيضا انقطاع وحدوث بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لأفرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها.

فإذا تحقق وتبين بالبرهان أن جميع أفرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الأمر وإن لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثة من حيث اعتبار ذاتها بذاتها فكذاك ليست بقديمة من تلك الحثيثة ومن هاهنا ينكشف ويظهر أن ما اشتهر عن الحكماء وأذعن به أكثر الأذكياء من أن طبائع الأنواع المتعاقبة الأشخاص قديمة وإن كانت أشخاصها كلها حادثة إذ الماهية منحفظة بتعاقب الأشخاص الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٨٦ ليس بصحيح أصلا «١» بل فيه مغالطة بين أخذ الحد مكان المحدود «٢» وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وإن أكثر الناس زعموا أن معنى كون الماهية واحدة والأفراد متكثرة- هو أن يكون هناك أمر واحد متقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات مع كل قيد وإذا زال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الأمر بزواله- بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض آخر منها وذاته هي هي بعينها كمحل واحد- يطرأ عليه صفة بعد أخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود أخرى ويتسخن تارة ويتبرد أخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود أولا مع تبدل الصفات وتغاير الأحوال. هذا سهو عظيم عند المحققين فإن الشيخ الرئيس شنع على من زعم أن الكلي الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات متكرر باللواحق موجود في أمكنة متعددة وفي أزمنة متكثرة حتى قال إن نسبة المعنى الكلي إلى جزئياته ليست كنسبة أب واحد إلى أبناء كثيرين بل كنسبة آباء إلى أبناء وليس كل واحد من الناس إلى إنسانيته فمجرد نسبته إلى إنسانية تفرض منحاذاة عن الكل بل لكل واحد إنسانية أخرى هي بالعدد غير ما للآخر من الإنسانية وأما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن- وقد سلف تحقيق هذا المبحث في مسائل

و من العجب من أتباع الفلاسفة حيث إن المتكلمين لما حاولوا إثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة بإجراء التطبيق والتضاييف وغيرهما فيها قالوا إن هذه المتعاقبات والحوادث لا اجتماع لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجري فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها بالانقطاع وقد ذهّلوا وغفلوا عن أن تلك الأمور لما لم يكن لمجموعها وجرى فـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٨٧
الخارج لا يمكن الحكم بأزليتها وقدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها وانقطاعها - فكيف يصح القول منهم بأزلية الحركات وقدم الزمان ولا تنتهي الحوادث على وجهه العـ
بل الحق أن يسلب عنها القدم والالتناهي بمعنى السلب العدولي وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث «١» والتناهي سلبي بسيط ولكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكما إيجابيا تحصيليا ولا يلزم من ذلك «٢» أن يكون الكل حادثا لأن الحكم على كل واحد قد لا يتعدى «٣» إلى الحكم على المجموع كما يلزم من ذلك أيضا أن يكون الكل أي المجموع قديما كما زعم ولا أيضا أن يكون الكلي الطبيعي قديما كما مر بيانه.
و ليس لمتوهم أن يتوهم أن الكل إذا لم يكن له نهاية ثبت أنه لا نهاية له وأن الكلي إذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديما لأننا نقول - أما في الأول فبأن ما لا وجود له لا يثبت له شيء أصلا فالحكم الإيجابي يستدعي وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الأشياء سواء كان ذلك الأمر أمرا وجوديا أو عدميا كالعَمى واللابصر واللاكتابة فالمعدوم كما

يسلب عنه البصر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٨٨

كذلك يسلب عنه الابصر وقد علمت أن ليس نقيض ثبوت البصر لشيء ثبوت الابصر له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على أن يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها- لا أن يكون النسبة واردة عليه رابطة إياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدول كليهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى أن ليس شيء منهما ثابتا له لا أن ليس شيء منهما ثابتة له. و أما في دفع الثاني أن معنى قولنا إن الكلي الطبيعي غير حادث أن الماهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى أن حيثية الاتصاف بالحدوث ما نشأت من نفس الذات لا أنها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة- لأن اتصاف الفرد بكل صفة هو عين اتصاف الطبيعية لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها. ثم لو سلمنا أن الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها في نفسها بالقدم أو اللاحدوث لما سبق في مباحث الماهية أنه إذا سئل عن الماهية من حيث هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب على الحيثية- وبالجمله هذه الماهيات التي أفرادها متجددة كائنة فاسدة إذا سئل عن كيفية حصولها في الأعيان هل هي حادثه أو قديمة فالجواب أنها في نفس الأمر وبحسب الخارج حادثه وليست بقديمة ولا دائمة أصلا إذ لو اتصفت بالأزلية والدوام في الخارج أو في نفس الأمر لكان لها لا أقل فرد واحد موصوف بالقدم إذ لا وجود لها إلا في الأفراد بل وجودها وجود الأفراد بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض إلا بسبب اتصاف فرد منها به وإذ ليس في أفرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهية أيضا بذلك. و إذا سئل عنها بأنها هل هي من حيث ذاتها قديمة أو حادثه فالجواب سلب كل من الطرفين- القدم والحدوث واللابدية والبداية واللاانقطاع والانقطاع

ولا منفصلة- ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٩٠

ثم اعلم أنه فرق بين الأحوال التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها أو ما يلزمها بحسب الواقع والأحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الأول كالمقدار والوضع والمكان والزمان «١» للجسم والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة وأشباهها له ففي القسم الأول لا بد أن يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده لست أقول في ماهيته ومفهومه إلا بصورة محصلة إياه مفيدة لوجوده ولهذا لا بد أن يكون محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع وغيرهما مادة غير متقومة الوجود إلا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني فإن محل السواد وإن وجب أن لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد وبما يضاده بل بحالة إمكانية لا تأبى عن عروض كل من السواد وما يضاده إلا أن ذلك المحل يمكن أن يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه إلى صورة لونية أو سوادية لأن انتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته في ذاته فيجوز أن يوجد جسم لا لون له ويمكن أن يتصور عنصر لا حار ولا بارد أعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين.

فإذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة في أن كون الشيء واقعا في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده كما أن كون الشيء واقعا في المكان وفي مقولة أين سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده فإن العقل المستقيم يحكم بأن شيئا من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتدع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٩١

بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما وبصير

ثابت الوجود «١» بحيث لا يختلف عليه الأوقات ولا يتفاوت بالنسبة إليه
الأمكنة والأحياز ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه
ولسانه ضميره.

فإذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الأوقات ويتجدد له
المضي والحال والاستقبال مما يجب أن يكون لأمر صوري داخل في قوام
وجوده في ذاته حتى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة
الوجود في نفس الأمر إلا بصورة التغير «٢» والتجدد ولا متقدمة في الوجود
على وصف التغير والانقضاء بل إنما له الاتصاف بإمكان ذلك الوصف
ومقابلته بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر لا في حاق الواقع وعين الأعيان
كما أن الهيولى لها في ذاتها بحسب ذاتها أن لا تكون متجسدة ولا لا متجسدة
ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات
عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الأمور ومع ذلك فإن الواقع منها
«٣» في نفس الأمر ليس إلا التجسم والتقدير ولوازمهما من الأين والوضع
وغير ذلك

و قد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة في نفس الواقع وبين عدم
الاتصاف بها في مرتبة من مراتب الواقع والأول غير مستلزم للثاني «٤»
وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة في الواقع وبين الاتصاف بتلك
الصفة في كل مرتبة من مراتب الواقع والأول لا يوجب الثاني فإن الماهية قد
تتصف بوجودها في نفس الواقع ولا تتصف به في مرتبة ذاتها من حيث هي
هي وكذا الهيولى «٥» متصفة بالتجسم والتقدير في نفس الأمر وليست
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٩٢
متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها ومرتبة قابليتها نعم كل ما يثبت لشيء في
مرتبة نفسها بما هي هي فهو لا محالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي
وليس الأمر كذلك في جانب السلب كما تكرر بيانه.

فإذن تبين وانكشف أن نعت التغير « ١ » والتجدد للأجسام ووقوعها في مقولة متى أمر صوري جوهرى مقوم لها أو مقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها أو في مرتبة وجودها وشخصيتها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرها فوجب أن يكون صورة الأجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها ويتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها أمرا متجددة الهوية متدرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا تزال تتجدد وتتقضي وتستقبل وتمضي وتحضر وتغيب وذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص العيني وإن لم يكن كذلك بحسب الماهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهولانية لها. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٩٣ و بالجملة كل ما يوصف به الحركة والزمان بحسب الماهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجديدي والبقاء الحدوثي فذلك مما يوصف به الأجسام الطبيعية بحسب وجودها الطبيعي الشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية فجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما أنها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة أين لكن بعضها متأخرة الوجود عن التغير والزمان « ١ » كأكثر عوارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الأكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفصالي والاستحالات الانفعالية المنقطعة غيرها وبعضها مع التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية والكوكبية وما يجري مجراها معية ذاتية راجعة إلى الفيئية [العينية].

و ليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه أكثر الناس إلا أنهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بأن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وكل منهما متغير أما الحركة فبالذات وأما السكون فبحسب التقدير بمعنى أن الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا فالجسم وإن لم يكن متغيرا بل ثابتا في

نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن بحسب وقوعه في الحركة والسكون يكون متغيرا فيكون في الزمان فرجعت معيته للزمان إلى الفيئية «٢» [العينية] بواسطة الحركة ولم يعلموا أن الشيء الثابت الوجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٩٤ في ذاته وهويته كالعقل «١» المفارق يستحيل أن يكون محلا للتغير قابلا للحركة نعم يمكن أن يكون في حد ماهية الذهنية أو بحسب مرتبة هيولية غير المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا لا متغير حتى يمكن أن يتصف بالتغير والحركة في الواقع فالجسم إذا كان ثابت الذات والهوية في حد طبيعة النوعية الخارجية فمحال أن يوصف بالتغير والحركة ولا أيضا بالسكون لأنه عدم الحركة عما من شأنه أن يقبل الحركة واعلم أن القوم إنما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم إلى أن الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية التي لا يحاذي لها أمر في الخارج وذهلوا عن أن الوجود هو نفس الأمر العيني الخارجي فضلا «٢» عن أن يحاذي له أمر آخر في العين.

ثم إنهم لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية الحركة «٣» والزمان وجدوا أن ماهية الحركة ومقدارها خارجة عن ماهية الجسم ومعناه فحكموا أنها من العوارض اللاحقة له كما حكموا في أصل الوجود بالزيادة على الماهية وأدى بهم ذلك إلى أن أنكروا- كون الوجود متحققا في الخارج وأن يكون له ثبوت للماهية الموجودة وذلك لأن العارض مسبق الوجود بوجود المعروض فإذا متى كان الوجود زائدا على الماهية الموصوفة به وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام إلى ذلك الوجود السابق فيتسلسل أو يدور الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٩٥ و هما باطلان فاتصاف الماهية به إنما يتحقق في ظرف الذهن. و قد عرفت أن ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل «١» والدور على تقدير كون الوجود أمرا مغايرا للماهية زائدا عليها زيادة

الأوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تامة تحصلها وفعالية ذاتها بل الأمر فيه كما نور الله به قلب من يشاء من عباده.

و بالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود والقسم الأول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض للماهية بحسب التحليل الذهني مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجا عن الماهية محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج والوجود نفسه من هذا القبيل فإنه من عوارض الماهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فإن كان التدرج في الوجود - زائدا في التصور على ماهية الأجسام لا ينافي عدم زيادته على هوياتها الوجودية الشخص

ية الخارجية

تلخيص وتوضيح

معروض التغير والتجدد ومحل الحركة إما أمر ثابت الذات متساوي النسبة إلى أجزاء الزمان أو متغير أو ليس بمتغير ولا ثابت والقسم الأول محال لاستحالة سنوح التغير الموجب لاختصاص الشيء إلى وقت معين على أمر مفارق في ذاته عن كافة الأزمنة والأوقات والقسم الثاني لا يخلو إما أن يكون ذلك التغير زائداً على ذاته في الوجود أم لا والأول يوجب إعادة الكلام في المحل ولزوم التسلسل أو الدور الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٩٦

و الثاني لا يخلو إما أن يكون عين ماهيته أو عين وجوده والأول باطل لأن الذي يكون التغير عين «١» ماهيته هي الحركة نفسها ومحال أن يكون محل الحركة حركة إذ الشيء لا يعرض لنفسه «٢» وقد برهن أيضاً أن الحركة ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة والثاني هو المطلوب.

و أما القسم الثالث فهو إما صورة الشيء المتغير أو مادته والأول محال فإن الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن أن يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة «٣» والثاني هو المطلوب فإن المادة في نفسها

لما كانت بالقوة من كل وجه- فهي وإن كانت متغيرة في نفس الأمر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولا ساكنة لا يقال بقي «٤» هاهنا قسم آخر وهو أن يكون محل التغير المجموع- المركب من المادة والصورة لأننا نقول قد علمت مرارا أن تمام الشيء المركب بصورته الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٢٩٧ لا بمادته فحكم الصورة بعينها حكم المجموع «١» سيما عند من يقول بأن التركيب بينهما اتحادي.

فقد ثبت وتحقق أن الأجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وأن صورتها صورة التغير والاستحالة وكل منها حادث الوجود مسبق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبائعها المرسله ولا لمفهوماتها الكلية إذ الكلي لا وجود له في الخارج والطبيعة المرسله وجودها عين وجود شخصياتها وهي متكررة وكل منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بأنها حادث أو قديم فكما أن الكلي لا وجود له إلا بالأفراد فالكل لا وجود له إلا وجودات الأجزاء والأجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الأجزاء فهو أولى بالحدوث «٢» إلا أن الحق أن ليس له وجود إلا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كأنها شيء واحد- لكن الوهم أيضا يعجز «٣» عن إدراك الأمور غير المتناهية وإحضارها معًا.

و الفرق بين الكلي الطبيعي والكل أن الكلي له وجود في ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود وأما الكل فلا وجود له في نفسه إذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولا وجود له في الجزء أيضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود. و أما الكلي العقلي فهو وإن كان عندنا موجودا بوجود الصورة المفارقة الإلهية- كما ذهب إليه أفلاطن الإلهي ومن تقدمه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين- قدس الله أسرارهم وشرف أنوارهم لكن الصور المفارقة

ليست من العالم في شيء شيء ولا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٩٨

هي ما سوى الله تعالى وإنما هي صور علم الله «١» تعالى وكلماته
التامات التي لا تبيد ولا تنفذ كما قال سبحانه ما عندكم ينفذ وما عند الله باق
وقوله لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي
فإن العالم بجميع أجزائه أفلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة
فاسدة- كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قدمنا ذكره في
العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله أعلم
الفصل (٣) في ذكر ملفقات المتكلمين ونبذ من آرائهم وأبحاثهم في هذه
المسألة

قد سبق في العلم الكلي أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان في الماهية
والنقص- عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع قالت الفلاسفة
«٢» إن الواجب لذاته إن كان بذاته مقتضياً ومرجحاً لوجود الممكنات سواء
كان المقتضي ذاتي ذاته فقط أو
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٩٩
مع صفة من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين أن له صفات واجبة
الوجود فهو يتقدم على جميع الممكنات لأنه علتها ومرجحها والمرجح دائم
فيديم الترجيح لأن كل ما لأجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه
كوجود وقت أو زوال مانع أو وجود شرط أو حصول إرادة أو طبع أو قدرة
وبالجملة وجود أي حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالأشاعرة
والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخلو إما أن يكون أزليا كان لا
محالة العالم كذلك أزليا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وإن لم يكن
أزليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث وإلا لكان الحادث غير
حادث ثم يعود الكلام إلى ذلك المرجح الحادث في احتياجه إلى مرجح آخر

حادث- ولم يتجدد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا إلى غير النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا أول لها «١».

و بالجملة فقد عرفت أن الواجب الوجود واحد «٢» من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وأنه متشابه الأحوال «٣» والأفعال فإن لم يوجد عنه شيء أصلاً بل كانت الأحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وإن تجدد حال من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص: ٣٠٠ الأحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال لأنه ليس في العدم الصريح حال- يكون الأولى فيه أن يكون العالم موجوداً أو بالباري أن يكون موجوداً أو يكون فيه حال آخر تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في إثباتات قسـم العدم المـالم.

أقول هذه المقدمات كلها صادقة حقة اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فإنك قد علمت أن الماهية المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب بالعدم وتامها وكمالها عين النقص والقصور- فهو مستند إلى فاعله التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض الثابت العلية من جهة ثباته- وفعليته ووجوده وتامه وكمالها لا من جهة تجدد وقوته ونقصه وقصوره لأنها من لوازم ذاته بلا جعل وتأثير لما علمت أن لوازم الماهية غير مجعولة.

و ظاهر أن المعلول لا يلزم أن يكون مثل العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته- بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلية والقصور إنما يكون بدخول العدم في هوية المعلول.

نعم الحدوث إذا كان وصفاً زائداً على وجود الشيء المفعول كان السؤال باللمية وارداً على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الأوقات وأما إذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة الماهية ولوازمها غير المجعولة فحكمه حكم سائر الماهيات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلقة الوجود

أخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا أيضا باطل إذ وجود المخصص مقدم «٣» على وجود المخصص به الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٠٢ فالكلام عائد في ذات ذلك الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا إياه به. و بعضهم وهم الكرامية جعل الإرادة حادثة قائمة بذاته

فيلزم أن يكون إله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين الأول أنه يلزم أن يكون في ذاته «١» جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت - والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث في الحادث الثابت زمانا- في ذاته الباطل بعد ذلك إن كانت علته نفس ذاته وجب أن لا يعدم عنها أبدا وإن كان المبطل له أمرا يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه من علة ولبطالنه من علة أخرى حادثة وعلة الحدوث لا تتخلى عن الحدوث وعلة البطلان لا تتخلى عنه وما هذا شأنه هو الحركة غير المتصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي وعلى أي وجه لا بد أن يكون محله هيولى جسمانية- فمحل هذه الإرادات المتصلة «٢» المتجددة إن كان هو ذات الباري جل اسمه يلزم أن يكون إله العالم جسما دائم الحركة متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا أن يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج إلى إله آخر يديم وجوده التجديدي بتوارد الأمثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الأوهام المضلة المعطلة لأولي وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية والتجريد والأخذ بالجلال وبناء البحوث على القيل والقال وإن كان محلها غير ذاته «٣» تعالى لزم أن يكون ذلك الغير من معلولاته الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٠٣ و يكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا

دائماً وذلك محال وبإبطال الإرادة الحادثة في ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم إن للواجب- لذاته إرادات حادثة غير متناهية لا إلى بداية ولم يزل البارئ مؤثراً بتلك الإرادات الحادثة حتى حدثت إرادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والأجسام كلها حادثة.

و من القائلين بحدوث الإرادة كأبي علي الجبائي وأبي هاشم والقاضي عبيد الجبار الهمداني وأتباعهم فإنهم يقولون بأنها قائمة لا في محل وهو ممتنع فإن الإرادة إذا كانت عرضاً فيحتاج إلى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته إلا أن يريدوا بالإرادة معنى آخر جوهرياً فيكون من جملة العالم فالكلام في حدوثه عائد. و منهم من جعلها قديمة و قالوا بأن الإرادة القديمة هي السبب في إيجاد العالم وأنها وإن كانت قديمة إلا أن الله تعالى إنما أراد إحداث العالم في الوقت الذي حدث- ولم يكن إرادته متعلقة بإحداثه في وقت آخر غير الوقت الذي وجد فيه ولا يجوز أن يسأل « ١ » عن لمية إحداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فإن تلك الإرادة لذاتها وماهيتها تقتضي التخصيص بذلك الوقت والإحداث فيه ولوازم الماهيات لا ينبغي أن تعلل بأمر من الأمور غير ماهياتها التي هي ملزومة لها.

و أنت فقد عرفت أن الإرادة لا بد فيها من مرجح داع والأوقات كلها متشابهة وفي عدم الصريح لا يتفاوت شيء عن شيء ولا يتميز معدوم عن معدوم ولا يتميز فيه حال يكون الأولى فيه إيجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو علة لوجوده من حدوث إرادة أو وقت أو زوال مانع أو تعلق علم أو حصول مصلحة أو غير ذلك من الأحوال- فإن الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جارياً في علة حدوث العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير النهاية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٠٤
و أما ما ذكره بعض المتكلمين من أن الحكماء

يقولون إن صدور هذا العالم - عن الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس أولى من صدوره في وقت آخر غيره قبله أو بعده - فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب «١» في هذا النقل عنهم فإن الحكماء متفقون على أن الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فإنه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها وإلا لزم أن يتقدم الشيء على نفسه وهو محال هذا ما قيل وستسمع منا كلاما في تقدم الباري تعالى على جميع الممكنات تقدما زمانيا.

تذكره وتسجيل
و لا يمكن لأحد أن يقول إن الإرادة القديمة «٢» أوجبت وجود العالم في الوقت الذي أوجده فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الإرادة القديمة موجبة لوجوده كما أنا إذا أردنا أن نفعل فعلا مخصوصا بعد سنة فأن الإرادة الموجودة الآن يقتضي وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضي وجوده في الحال فإن هذا أيضا محال فإنه ليس قبل جميع الممكنات شيء يوجب «٣» حصول المراد كالحال فـ المـراد الـذي
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٠٥

يتحصل بعد سنة فإن هناك أحوالا متجددة مانعة من حصول المراد إلا بعد السنة فلو فرض أن هذا المرید كان قادرا على تحصيل مراده الذي أراده فيما بعد السنة في الحال - الذي كان يريده بإحضار ذلك المراد مع وقته الذي كان قدره فيه لكان محضرا إياه مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا إمهال وليس قبل وجود العالم إلا العدم البحت الصريح وهو متشابه الأحوال في جواز تعلق الإرادة به فيستحيل أن يتميز فيه الوقت الذي تعلقت به الإرادة

القديمة عن وقت آخر يماثله وكما أمكن تعلق الإرادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذي قبل هذا الوقت أيضا «١» ممكن فما الذي أوجب تعلق الإرادة بهذا الوقت الممكن دون غيره وما الذي ميزه عن غيره من الأوقات في تعلق الإرادة والشئ لا يتميز عن غيره إلا بمخصص ولا مخصص في العدم الصـرف كـمـا عـرـفـتـه غـيـر مـرـة.

فظهر بما ذكرنا «٢» دوام جود الجواد المطلق وأزلية صنع الصانع الحق وإفاضته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٠٦

على الأشياء أزلا وأبدا على نسق واحد ولكن دوام جود المبدع وإبداعه لا يوجب أزلية الممكنات لا كلها ولا جزؤها ولا كليها ولا جزئها كما سبق والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر من إثباتهم أحدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول يد الكرم «١» والبسط لحظة- لكان كلامهم حقا صحيحا إلا أن متأخريهم زادوا على ذلك وزعموا أن هذه المعاني تستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الأجرام «٢» وصورها ونفوسها نوعا وشخصا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٠٧

و دوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد أقننا البراهين على بطلان ما ذهبوا إليه من تسرمد المجعولات وقدم شيء من الممكنات عناية من الله وملكوته الأعلى

الفصل (٤) في بعض احتجاجات المتكلمين وأرباب الملل انقطاع

الفصل

استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة «١»

الحجة الأولى أن الحوادث لو كانت غير متناهية و ليكن تلك الحوادث مثلا حركات الأفلاك ودوراتها فيلزم أن يكون كل واحدة من الدورات مسبقة بعدمات لا أول لها- فيكون العدمات كلها مجتمعة في

الأزل من غير ترتيب لأن الترتيب إنما يكون في الأمور الوجودية لا في الأمور العدمية وإذا كان جميع العدميات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الأزل فلا يخلو مجموع تلك العدميات إما أن يحصل معها في الأزل شيء من الذوات الوجودية أو لا يحصل معها شيء من ذلك والأول يقتضي أن يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبق المتأخر وذلك محال والثاني وهو أن لا يحصل مع تلك العدميات المجتمعة في الأزل شيء من الموجودات فيلزم أن يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب. وقد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون إما أن يجوز حصول شيء منها فيه- أو لا فإن جاز «٢» حصول شيء منها في الأزل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٠٨

و هذان الطريقتان لا يبتنيان على قاعدة أن الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد- وقد يقررون هذا الوجه بناء على أن الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد- فيقولون كل واحد من الحركات والحوادث مسبق بالعدم فيكون الكل مسبقا بالعدم- أو كل واحد منها داخل في الوجود فيكون الكل داخلا في الوجود منحصر فيه فلا يكون غير متناه.

و يجاب عن الطريق الأول «١» أنكم إن عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث- لا أول له كونه غير مسبق بحادث آخر مطلقا فذلك ممنوع «٢» فإن عدم كل حركة يكون مسبقا بحادث آخر إلى لا نهاية له وإن عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث- لا أول له أن يكون كل من الحوادث مسبقا بعدم ما ولا يكون مسبقا بحادث آخر بعينه «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٠٩

فلا يلزم من صحة هذا اجتماع الأعدام في الأزل فإن معنى كون الشيء أزليا «١» كونه غير مسبق بالغير مطلقا وإذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث أصلا لما عرفت أنه لا يلزم من

كل وقت إلا واحدًا أو متناهيًا

الحجة الثانية

لهم في إثبات حدوث العالم أن الحوادث في الأزل لو كانت غير متناهية لزم أن يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهي من الحوادث وكلما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهي فوجوده محال ينتج أن الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجود كل منها محالًا وبطلان ذلك ظاهر.

و الجواب أنكم ما ذا تعنون بهذا التوقف إن عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذي يفرض عند كونه معدوماً أنه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على غير المتناهي - ما يكون الشيء متوقفاً على ما لا يتناهي ولم يحصل بعد وظاهر أن الذي لا يكون وجوده - إلا بعد وجود ما لا يتناهي في المستقبل لا يصح وقوعه فأما في الماضي فلم يكن وقت أو حالة كان فيها غير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوماً فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث إذ ما من وقت يفرض إلا وكان مسبقاً بما لا يتناهي ولا يأتي مما يتوقف على حركات إلا ويتوقف على ما لا يتناهي وإن عنيتم بهذا التوقف أنه لا يقع شيء من الحوادث - إلا بعد ما لا يتناهي فهو نفس محل النزاع فإن الخصم مذهبه أنه لا يقع حادث إلا وتسبقه حوادث لا إلى بداية ولا يصح وقوعه إلا هكذا فكيف يجعل محل النزاع مثبتاً لنفسه - فإن جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في إبطال نفسها أو إثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الأول وهو من جملة المغالطات المذكورة في المنطق. و بالجملة فالتوقف المذكور إن جعل بالمعنى الأول العرفي فالملازمة ممنوعة - وإن عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكرناه.

الحجة الثالثة

أن الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها آخر وكل ما له آخر فهو متناه ينتج أن الحوادث الواقعة في الماضي متناهية أما بيان الصغرى فلأن الآن الحاضر آخر ما مضى وأما بيان الكبرى فظاهر. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣١٢ و الجواب أنكم ما ذا تعنون بقولكم إن الآن آخر ما مضى إن عنيتم بكونه آخر أنه ليس بعده شيء من الزمان أصلاً منعنا الصغرى فإن مذهب الخصم أن بعده آتات وأزمنة لا تنتهي وإن عنيتم به أنه آخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه أن يكون آخر ليس بعده شيء آخر وأما النهاية المذكورة في الكبرى أن كل ما له آخر فهو متناه إن أريد بتلك النهاية أن يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى- وإن أريد ما يكون في الجانب الآخر منها فيصير صورة النتيجة هكذا الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها لكن لا يلزم من صحة ذلك تنهايتها من جهة بدايتها وليس كلامنا في تنهاى الحوادث من جهة آخرها بل الكلام إنما هو من جهة أولها وبدايتها فلا يضر ما ذكرناه.

الحجة الرابعة

مأخوذة من برهان تنهاى الأبعاد أنا إذا أخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها إلى الأزل جملة أخرى ثم أخذنا بناقص سنة وهو من العام الماضي على الأزل جملة ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من إحدى الجملتين على ما يشبهه- ويقابله من الجملة الثانية فلا يخلو إما أن ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر أو لا تنقص فإن لم تنقص بل ذهبنا إلى غير النهاية كان الناقص مساوياً للزائد ويكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وكلاهما محالان وإن نقصت إحدى الجملتين عن الأخرى- لزم تنهاى الجملة الناقصة من الجملة الأخرى التي في جهة الأول والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لا بد أن تكون متناهية فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الأزل وذلك هو المطلوب.

الحجبة الخامسة

و الجواب أن ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين فإن ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول وأما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على أن العلة قد ارتفعت قبل ذلك لا أن ارتفاع المعلول أوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين.

الحجبة السادسة

ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة حادثة
وباقية بعد البدن على ما اعترفت به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع
إما أن يكون حادثاً أو غير حادث ويمتنع أن يكون غير حادث لأنه معلول
الآحاد الحادثة على ما ذهبتم إليه ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثاً
لا محالة فمجموع النفوس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣١٤

الناطقة الحاصلة بعد مفارقة الأبدان حادث وإذا ثبت أن مجموعها حادث لزم أن يكون للحوادث بداية فإن الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة

الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الأبدان غير متناهية إلى نفس لا يكون قبلها نفس أخرى وحينئذ يلزم أن لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت- فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب. و أجاب عنه من وجوه- الأول أن ذلك المجموع الذي أخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وإن كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه أن يكون للحوادث الماضية بداية لأن كل آحاد لها مجموع فإن ذلك المجموع بإضافة واحدة إليه يحصل له مجموع آخر مغاير «١» للمجموع الأول والنفوس الناطقة الحادثة في الماضي وإن كان لها الآن مجموع- إلا أنه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت- وانضمامها إلى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع إلى ما لا يتناهى وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا «٢» فإنه إذا أخذ قديمها مع حادثها مجموعا فإن ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها إليه ويحصل مجموع آخر غير المجموع الأول الذي كان قبل الزيادة وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق- ولا يلزم من ذلك أن يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من النفوس الناطقة ولا يدل على ذلك. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣١٥ على أن لها بداية لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال «١». و الجواب الثاني أن النفوس الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي إذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن من عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكره من نهاية الحوادث.

اعتباري لا وجود له في الأعيان فلا يوصف بزوجية أو فردية ولا قلة ولا كثرة ولا مساواة ولا تفاوت- فلا كل لها عددي في الأعيان إذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الأمر ولا في الأذهان أيضا- فإن الذهن لا يمكنه عدّها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه وعلى تقدير أن يسلم أن لها عددا فلا يلزم من ذلك أن يكون إما زوجا أو فردا فإن الزوجية والفردية والتساوي والتشارك والتباين والجزئية والمجزورية وغيرها من خواص العدد المتناهي وأقسامه لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم إن كل عدد يكون أقل من غيره يجب أن يكون متناهيًا لانتقاض هذه القاعدة بالمئات غير المتناهية التي هي أقل من الألوف غير المتناهية وكذلك مقدورات الله تعالى عند المتكلمين أقل من معلوماته لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المدورات مع عدم تنهايتها. أقول في هذا الجواب وجوه من النظر- منها أن الحكم بأن العدد غير موجود على إطلاقه غير صحيح وهذا الشيخ إنما حكم باعتبارية العدد «١» لأن الوحدة والوجود والتشخص كالإمكان والشيئية والمعلوماتية أمور ذهنية اعتبارية عنده ولما كان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات- وما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري وأما نحن فقد أقمنا البرهان عن أن الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية به تكون موجودة وعند التحليل يحكم بأن الوجود عيني والماهية المجردة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة فبطلت هذه الحجة أعني الحكم بأن العدد اعتباري لأنه مؤلف من الاعتباريات.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣١٨

و منها أنه هب أن العدد أمر اعتباري لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة غير المطابقة لما في نفس الأمر حتى يتفرع عليه أنه غير قابل للقسمة إلى الزوجية والفردية والمساواة واللامساواة كيف وهذه الصفات تعرض أولا وبالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر.

و منها أن غير المتناهي على معنيين أحدهما بالقوة وهو غير المتناهي اللابقي- وثانيهما بالفعل وهو غير المتناهي العددي ومقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني لأنهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل- مرتبا كان أو غير مرتب متعاقبا كان أو مجتمعا والتفاوت إنما يجوز في غير المتناهي بالمعنى الأول كقبول الجسم عند الحكماء للأنصاف المتداخلة غير المتناهية والأرباع المتداخلة غير المتناهية والثانية نص في الأولى.

تذكر مشرقية

و اعلم أنا قد أشرنا سابقا إلى أن الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود- وأن الكثرة إذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند أخذها مجتمعة حكما وجوديا غير أحكام الآحاد فإن آحادها ووحداتها وإن كانت موجودة عندنا إلا أنها ليست موجودة بوجود واحد بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فإذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بأن النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بأنها كذا أو كذا نعم للذهن أن يعتبر جملة منها وكل جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية إذ الذهن لا يقدر على الإحاطة التفصيلية بالأشياء غير المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس فهو إما زوج أو فرد ولا يلزم منه لا يتناهى ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها.

و ها هنا نكتة

و هي أنك ستعلم أن كثيرا من النفوس وهي الكاملة في العلم ستتحذ بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوي إلى الجحيم ولا تصعد إلى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء كإسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس أيضا في بعض رسائله إلى أن النفوس الناقصة هالكة لا تبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات أصحابنا الإمامية عن أئمتنا ع وضررب أخرى منها متفرقة في

قال بعض الأركياء الحق أن العدد غير المتناهي بالفعل مطلقا محال
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢٠

سواء كان بين الآحاد ترتيب أو لا وذلك لأنه لو تحقق أمور غير
متناهية توقف مجموعها على قدر ما يبقى منه «١» بعد إسقاط واحد وهذا
الباقى على ما يبقى منه بعد إسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات
غير متناهية يجري فيها التطبيق فإن قلت الموجود في الواقع إنما هو الأمور
الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة إلا بعد اعتبار العقل
وحدته فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت
إذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك أنه يوجد فيه التسعة والثمانية والسبعة
والتسعة من حيث إنها تسعة واحدة لها جهة وحدة وإن لم يعتبر العقل ويكفي
للتطبيق ق ت د ب ر انتهى كلامه.

أقول فيه أما أولا فلما علمت أن معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لا أن لها
وحدة أخرى غير وحدة الآحاد ولهذا قال المحصلون من الحكماء إن وحدة
العدد هي نفس كثرته لأنه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها
بعينها كما أن فعلية الهيولى نفس قوتها واستعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة
إلا بمجرد الاعتبار العقلي - من غير أن يكون لها مطابق خارجي فليس لها
توقف على شيء في الواقع إذ ما لا تحقق له في الخارج «٢» لا توقف له
على شيء غير.

و أما ثانيا فهب أن للعشرة وجودا ولها توقفا وحاجة إلى ما هو جزء لها فلا
تسلم أن لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها إذ لا رجحان لتسعة وواحدة
على ثمانية واثنين أو سبعة وثلاثة أو ستة وأربعة أو خمسة وخمسة فلا
اختصاص للتسعة في أن تكون محتاجا إليها أولا دون غيرها بل الحق كما
ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء أن لا توقف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢١
للعدد إلا على الوحدات لا غير.

و أما ثالثا فهب أن للعشرة توقفا على ماهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة إذ يتصور في كل عشرة عشرة أفراد من التسعة إذ بإسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة فهناك عشرة تسعات لا رجحان بشي ء منها بعينه على البواقي في أن يكون مبدءا لوجود العشرة فيلزم في اعتبار أي واحد منها لمبدئية العشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص في كل واحدة- من المراتب كما لا يخفى على على المتدبر.

الحجبة الثامنة

أن العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لأن كل ممكن يحتاج إلى المؤثر - وتأثير المؤثر لا يخلو من أقسام ثلاثة لأنه إما أن يكون في حال وجوده أو في حال عدمه - أو لا في حال وجوده ولا في حال عدمه والأول محال لأنه من قبيل إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني أيضا محال لكونه جمعا بين الوجود والعدم وهو محال فتعين أن يكون تأثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال عدمه وذلك هو حال الحدوث «١» فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث.

و الأولى «٢» أن تقرر هكذا تأثير المؤثر إما حال عدمه أو حال حدوثه أو حال بقاءه والأولان يفيدان الدعوى والثالث باطل لأنه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال.

و الجواب أنا نختار أن التأثير في حال الوجود والبقاء قوله ذلك إيجاد للموجود أو إبقاء للباقي قلنا ليس الأمر كذلك وإنما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجده ودا ثانيا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢٢

و بقاء مستأنفا وليس كذلك «١» بل الفاعل يوجده بنفس هذا الإيجاد لأن تأثير الفاعل «٢» في شي ء عبارة عن كونه تابعا له في الوجود واجب

الوجود بعقلته ثم الذي يدل على أن التأثير - يجب أن يكون في حال الوجود وجوه - أحدها أنه لو بطل أن يكون التأثير في حال الوجود وجب أن يكون إما في حال عدم ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود وعدم وذلك ممتنع أو لا في حال الوجود ولا في حال عدم فيلزم من ذلك ثبوت الوساطة بينهما وذلك أيضا باطلا كمال عرفنا.

و ثانيها أن الإمكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم العقل بأنه أمكن - فاحتاج فلو لم يحتج حال البقاء لزم إما الانقلاب في الماهية أو تخلف المعلول عن العلة التامة.

و ثالثها أن من احتج بهذه الحجة جمع من الأشاعرة وعندهم أن صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بإيجاد الذات إياها فهي مادة النقض على

و رابعها أنه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر فلزم أنه لو فرض انعدام الباري لم ينعدم العالم ولزمهم أيضا أن لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل قبيح شنيع لكن بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم إنه تعالى يخلق الفناء والأولى لهم أن يقولوا «٣» حيث رأوا أن الزمان مركب من الآتات وأن للجسم أكونا دفعية - إنه تعالى يحدث في كل آن «٤» عالما آخر.

و خامسها أن الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الأعدام الأزلية إلى العلة إذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فليلزم عليهم إعدام المع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢٣
الحجة التاسعة

قررها بعض المتأخرين وهي أن ما سوى الله تعالى إما مجرد وإما جسم أو جسماني والأول وجوده محال لأنه لو وجد لكان مشاركا له تعالى فوجب أن يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا محال وأما الثاني فهو

حادث لا محالة- لأن كل جسم إما متحرك أو ساكن البتة وكل منهما حادث
أما الحركة فلأن ماهيتها تقتضي المسبوقية بغيرها لأنها عبارة عن تغير حال
بعد حال وانتقال من حال إلى حال- فلو كانت أزلية لم تكن مسبقة بالغير
فاجتمع النقيضان الأزلية والمسبوقية بالغير هذا خلف ولأنه لو كانت قديمة
لكانت كل دورة من دورات الفلك مثلا مسبقة بأخرى- يكون كل منها مسبوقا
بعدم أزلي فاجتمعت الأعدام في الأزل فلم يوجد في الأزل شيء منها وهو
المطلوب ولأنه إما أن يكون في الأزل شيء من هذه الحركات أو لا فعلى
الثاني يتحقق عدم سابق على الجميع وهو المطلوب وعلى الأول يكون
الحركة الموجود في الأزل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية وأما السكون
فلأنه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الأول وملزوم له والحصول
وجودي وقدمه يمنع عدمه لوجوب استناد القديم إلى الواجب الموجب التام
لكنه مما يجوز «١» عدمه لجواز الحركة على كل جسم لأنه إن كان بسيطا
تشابهت أجزائه فجاز أن يتلبس كل منها بحيز الآخر- ولا يحصل ذلك إلا
بالحركة وإن كان مركبا أمكن الحركة على بسائطه وهي يستلزم الحركة عليه
أيضا

و الجواب بوجوبه
أحدها أن ما ذكره في نفي المجرد سوى الباري تعالى- يفيد نفي موجود غيره
و اللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكره.
و ثانيها أنه معارض بالدلائل القائمة
على وجود المجردات والصور العقلية.
و ثالثها أن الوجودات البسيطة قد مر أنها متميزة
بالكمال والنقص في نفس ما به الاشتراك من غير حاجة إلى مميز فصلي
وأما ما اشتهر من الدفع بأن التجرد أمر سلبي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢٤

أقول في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح عندي لأن الحركة بمعنى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢٥

التوسط وإن حكم عليها فيما له مبدأ شخصي ومنتهى شخصي وفاعل
وقابل شخصيان إلا أنها مع ذلك أمر مبهم الوجود في ذاته لا بقاء له بحسب
نفسه «١» وإنما بقاءها كبقاء الهيولى الأولى «٢» المفترقة إلى المتممات
النوعية والشخصية من الصور وكذا الماهية المتعاقبة الأشخاص لا بقاء لها
في نفسها وهذا وإن كان بحثاً على السند «٣» لكن الغرض التنبيه على
حقيقة الأمر نعم لو ثبت أن التعاقب في الخصوصيات والأشخاص للحركة
على الاستمرار الاتصالي يوجب بقاء موضوع شخصي مستدير الجرم قار
الذات لكان البحث قويا وذلك كما علمت منا والحق أن المتكلمين لو أمكنهم
أن يقولوا «٤» إن كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه «٥» عن
الحوادث وكل ما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث فهو حادث فكل جسم
وجسماني حادث لثم البيان وإلا فلا ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في
الصدر الأول لقرب زمانهم بزمان النبوة والوحي ما ذهبنا إليه مطابقاً لكلام
أساطين الحكمة الذين اقتبسوا أنوارهم من مشكاة النبوة.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢٦
و تأسعها أن تكون كل دورة مسبقة بالعدم
الأزلي إنما يستدعي اجتماع أعدامها في الأزل بمعنى أنها تجتمع في هذا
الحكم لا أنها تتفق «١» في الحصول في وقت معين وأيضاً إنا نختار أنه لم
يكن في الأزل شيء من هذه الحركات بمعنى أنه ليس شيء منها أزلياً - لا
بمعنى أن الأزل زمان معين بل الزمان المعين لم يوجد فيه شيء منها «٢»
وظاهر أنه لا يفيد المطلوب وأيضاً إنا نختار أن في الأزل تحقق شيء من
هذه الحركات قوله يكون الحركة الموجودة في الأزل مقدمة على جميع
الحركات فلها بداية قلنا نعم بمعنى أن هذه الحركة الأزلية «٣» ليست

دغل ثم أصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق أسفاهه
وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها وطي سماواته وببید أرضه وانفجار
بحارها وسيران جبالها ونسفها وبالغوا في ذلك وتشددوا في الإنكار على
منكريه مع ظهور أنه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس «١» بعد
الأبدان الشخصية وإثبات الخيرات والشرور النفسانية في المعاد - ولا يخل
بالشريعة في ظاهر الأمر فيجزم لا محالة بأنهم ما نطقوا عن الهوى وما
أخبروا عن يقين حق واعتقاد صدق ثم إذا راجعنا إلى البراهين العقلية التي لا
شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على أن
صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير - ولا انزعاج من حالة إلى
حالة ولا فتور في فاعليته ولا إمساك في فيضه ولا بخل في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢٨

إحسانه ولا توقف على إرادة سائحة أو حضور وقت «١» مناسب أو
قصد إلى تحصيل مصلحة له أو لغيره فإن من قصد في إيجاد شيء
تحصيل مصلحة وإن كانت لغيره أو إيصال منفعة - وإن كان إلى غيره فهو
ناقص في نفسه محتاج في كماله إلى غيره لأن ذلك التحصيل أو الإيصال
إن لم يكن أولى له من عدمه فلم يقصده وإن كان أولى فهو بذلك محصل
كمال لنفسه من غيره إذ بدونه فاقد ذلك الكمال فعلم أنه تام الفاعلية تام
الإرادة ليس في ذاته قصد زائد أو إرادة حادثة فيجب كونه صانعا فياضا لم
يزل ولا يزال باسطا يده بالرحمة والعطاء في الآباد والأزل بلا قصور إنما
القصور فينا أبناء عالم الدنيا والأجسام - وسكان قرية الهيولى الظالم أهلها
وهي دار الـزوال والانتقال.

فإذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلا بما
هدانا الله إليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هي
عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن
الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم والعالم متبدل زائل في كل حين وإنما

بقاؤه بتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس في مدة حياة كل واحد من الناس والخلق في ليس وذهول عن تشابه الأمثال وتعاقبها على وجه الاتصال.

ذكر تنبيه

قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبدة الحقائق وقول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته إذ يقال له ما الذي تعني بالعالم - فإما أن يقول أعني به الأجسام كلها كالسماوات والأمّهات أو يقول أعني به كل موجود سوى الله «٢» فإن قال أعني به كل موجود ممكن من الأجسام وغيرها كالعقول والنفوس - فعلى هذا يكون أكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على وجود الزمان بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٢٩

بالزمان وأكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان «١» وإن قال أعني بالعالم الأجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه أيضا لأن معنى ذلك أن الأجسام موجودة مذ قد كان الزمان موجودا فيكون مشعرا «٢» بأن الزمان سابق على الأجسام في الوجود وليس كذلك فإن الأجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر الوجود عنها وإن كان ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه

أقول لا يخفى ما فيه من النظر فإن المعية الزمانية «٣» بين الشئيين لا ينافي التقدم الذاتي لأحدهما على الآخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقيقة ما ذكره «٤» هذا العارف إذ النسبة «٥» بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٣٠ بالتلازم والزمان من جملة الشخصات «١» للجسم كما أن الهيولى باستعدادها من جملة الشخصات للصورة فكما أن النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فإن الصورة بحقيقتها

يستلزم المادة وتفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصورها المادة بها وتستكمل بوجودها. ثم إن المادة باستعدادها تنهياً لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها لتلك السابقة على وجه الإعداد فيلزمها أيضاً مادة أخرى فلا يزال الصورة علة لهيولى بالإيجاب والفعل- والمادة علة للصورة بالإعداد والقبول فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة بقاء الزمان واستمراره ولأجل ذلك قد نص زيتون الأكبر حسب ما نقلنا من كلامه- في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة أنه قال إن الموجودات باقية دائرة أما بقاؤها فيتجدد صورها وأما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى- وذكر أن الدثور قد لزم الصورة والهيولى معا.

ثم قال صاحب الزبدة فإن زعمت أن الأجسام كانت موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد أكثر العلماء الذين يزعمون أنهم فاقوا في صدق النظر على الأولين والآخرين ومما لا بد في هذا المقام أن يعلم أن الأجسام لا يوجد أصلاً حيث الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٣٣١ يوجد الحق الأول لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن ذهب إلى أن العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطئ ء خطأ عظيماً فحيث الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان والمكان وبسائر الموجودات فإن سبق وجوده على شي ء كسبقه على غيره فإنه سابق الوجود على وجود العالم كما أنه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق أصلاً ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر المحسوسات وهذا الإيمان بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه- والله عز وجل سابق على الزمن الماضي حيث سبقه

على الزمان المستقبل من غير فرق - وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن إدراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا - إن العالم مساو في الوجود لوجود الحق الأول كما لم يقولوا إن صور هذه الحروف مثلا - يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه .
نقد وتحصيل

اعلم أن القول بأن العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده - قول محصل لا شبهة فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان - أن الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من أجزاء العالم وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالقياس إلى معلولها فالمعلول لأجل نقصه وإمكانه غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكمالية ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزيلة عن وجودها الكمالي ومن أمعن في تحقيق هذه المسألة أوتي خيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا « ١ » قوله سبحانه هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَقَوْلُهُ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ الْحِكْمَةُ الْمَتَعَالِيَةِ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ، ج ٧، ص: ٣٣٢ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَقَوْلُهُ فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَالْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ.

فإذا تقرر هذا نرجع ونقول إن الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الأمكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراق كما يقوله المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم إلى درجة العرفاء ليعرفون أن تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض أنحاء الوجود بالمباينة والمغايرة وقد ثبت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحديثيات وليست في ذاته المحيطة بالكل جهة إمكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر فهو في كل شيء وليس في شيء

وفي كل زمان وليس في زمان وفي كل مكان وليس في مكان - بل هو كل
الأشياء وليس هـو الأشياء
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢
[الجزء الثامن]
بسم الله الرحمن الرحيم
السفر الرابع في علم النفس

من مبدأ تكونها «١» «٢» من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها
ورجوعها إلى غاياتها القصوى وفيه أبواب
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣
الباب الأول فى أحكام عامة للنفس
وفيه فصول
فصل (١) فى تحديد النفس
اعلم أن عناية البارئ جل اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها «١»
بـالفيض
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٤
الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف «١» حتى بلغ إلى أدنى البسائط
وأخسها منزلة- ولم يجز فى عنايته «٢» وقوف الإفادة على حد لا يتجاوزه
«٣» فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية فى حد القوة إلى الفعل وكانت
المواد الجسمانية وإن تناهت فى الأظلام والكثافة والبرودة غير ممتعة عن
قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعال كتأثير أشعة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٥
الكواكب «١» سيما الشمس فى التلطيف والتعديل لتصير باكتسابها نضجا
واعتدالا- مادة للأغذية والأقوات وقوة منفعة لتوليد الكائنات مهيأة لقبول
النشوء والحياة «٢» بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية كالحیوان
والنبات بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها وقد

مر السبب اللمي في كون الأخس قابلا لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباء وعبثا بل لأن يكون عائدا إلى غايته الأصلية- فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياة والـــــــة والـــــــروح.

فأول ما قبلت من آثار الحياة «٣» حياة التغذية والنشوء والنماء والتوليد ثم حياة الحس والحركة ثم حياة العلم والتمييز ولكل من هذه الأنواع من الحياة- صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحياة بقواها الخادمة إياها تسمى تلك الصورة نفسا أدناها النفس النباتية وأوسطها النفس الحيوانية وأشرفها النفس الناطقة- ولهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتي وحد جامع ونحن نريد أن نذكر في هذا الفصل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٦

البرهان على وجودها مطلقا والحد لماهيتها نفسا فإن البسيط «١» وإن لم يكن له حد ولا عليه برهان من جهة هوية ذاته البسيطة ولكن من جهة فعله أو انفعاله مما يقبل التحديد ويقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس والصــــور بــــما هــــي نفــــوس وصــــور

أما البرهان على وجودها

فنقول إنا نشاهد أجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير إرادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدأ هذه الآثار المادة الأولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتأثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام في تلك الآثار وهي أيضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال فإذن في تلك الأجسام مباد غير جسميتها وليست هي بأجسام فيها وإلا فيعود المحذور فإذن هي قوة متعلقة بتلك الأجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل أنا نسمي كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧

حيث كونها مبدأ لمثل هذه الأفاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس
من جملة العلوم الطبيعية.
و أما الحد

فنقول آخذاً في بيانه على طبق ما قالته الحكماء إن النفس لها
حيثيات متعددة فتسمى بحسبها بأسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة فهي
لكونها تقوي على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال «١» من صور
المحسوسات والمعقولات الذي هو الإدراك تسمى قوة وبالقياس إلى المادة التي
تحلها ليجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني صورة وبالقياس إلى أن طبيعة
الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها- فإذا انضاف إليها كمال بها النوع
كمالاً فقالوا تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه- أما أولاً
فلأنه أعم من حيث «٢» إن الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة-
ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي إذن ليست صورة للبدن ولكنها كمال له
كما أن الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة.
و أما ثانياً «٣» فلأن الكمال قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من طبيعة
الجنس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٨
و هو النوع والصورة قياس إلى الشيء الذي هو أبعد من ذلك وهو المادة
فالصورة تقتضي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها وإلى
شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة وإلى شيء لا ينسب
إليه الأفاعيل بالحقيقة أعني النوع.
و أما ثالثاً فلأن الدلالة على المادة مقترنة «١» في الدلالة على النوع من
غير عكس- فتبين من هذا أننا إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال كان أدل
على معناها وكان متضمناً لجميع أنواعها من جميع وجوها ولا تخرج النفس
المفارقة.

و هو أيضا أولى من القوة لوجوه- أما أولا فلأن للنفس قوة الإدراك «٢» وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية- وليس اعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر فإن قيل لفظ القوة واقتصر على أحد وجهين «٣» عرض ما قلناه وشيء آخر وهو أن لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة وقد بين في علم الميزان أن ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لأن أحدهما داخل تحت مقولة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٩

أن يفعل والآخر تحت مقولة أن يفعل والأجناس العالية قد علمت أنها متباينة بتمام ماهياتها وإطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال «١» فإن قوله عليهما ليس بالاشتراك فإن النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال.

و أما ثانيا «٢» فلأن القوة اسم لها من حيث إنها مبدأ للأفعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث إنها تكمل النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس قالوا إنا إذا عرفنا أن النفس كمال لكذا بأي تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف- أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ولا نعرف من وجود النفس إلا ما يقتضيه تلك الإضافة المحدودة «٣» بما هي إضافة محدودة لا تمام وجودها لكون اسم النفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠

غير موضوع إلا لذلك الوجود الإضافي ولم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص بل من حيث

إضافة التدبير والتصرف للأبدان - ووجود المضاف بما هو مضاف وجود
تعلق مقيس إلى شيء آخر فالإضافة النفسية مقيسة إلى البدن فلذلك يؤخذ
البدن في حد النفس لكونه داخلاً في تقوم وجودها التعلق الإضافي كما
يدخل وجود البناء في قوام البناء ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الإنسان -
فإن الحدود بإزاء الوجودات « ١ » فلإنسان بما هو إنسان وجود وله حد بإزائه
يعرف به ولا يدخل في حده الإنسان ولا شيء من الجوهر وجنسه لأنه من
مقولة المضاف والإنسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فشيء
منها لا يدخل في حد شيء من الأخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر
في البدن ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية النازلة في أحوال المادة
وحركاتها فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن
هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدأ آخر « ٢ » ويستأنف
علماً آخر غير هذا العلم الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان
العلم بوقوعها في أي مقولة « ٣ » وقعت فيها مشكلاً فإن من عرف حقيقة
الشيء في نفسه وفهم ذاته

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١١

فعرض على ذهنه طبيعة أمر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له
إذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرف في فن الميزان.

حكمة مشرقية:

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢
نحو وجودها الخاص وليس لماهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون
نفسا «١» إلا بعد استكمالات وتحولات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها
فتصير حينئذ عقلا فعلا بعد ما كانت بالقوة عقلا.
و البرهان على أن نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة
بذاتها لازمة كانت أو مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوة اللاحقة بذات
الأب أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء «٢» لزم كون النفس
جوهرًا متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة لذوات ثم سنج لها
أمر «٣» ألجأها إلى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصریات
لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول والجوهر المفارق لا يسبح له شيء
لم يكن له في ذاته إذ محل الحوادث المادة الجسمانية وما يقتربها.
و أيضا النفس تمام البدن ويحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل
جسماني- ولا يمكن أن يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة
فإذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه أمر
ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن
مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك «٤» كونها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٣

من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد
العقلية فقط فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهيولى وإضافة الصورية للصور
الطبيعية وإضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى وإضافة العرضية
للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فإن أنحاء وجوداتها لا تتفك عن
إضافة إلى شيء ولها معانٍ آخر غير الإضافة لست أقول لها وجود غير
وجود الإضافة فالسواد مثلا له ماهية مستقلة في معناها وحدها وهي من
مقولة الكيف ولكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أعني
عرضيتها فالعروض ذاتي لهوية السواد لا لماهيته وهكذا القياس في

المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث إنه لكل منها ماهية أخرى جوهرية غير الإضافة كما أن للأعراض ماهية أخرى عرضية غير العروض ولكن هوياتها الشخصية هويات إضافية وبهذا يعلم «١» أن الوجود أمر زائد على الماهية فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن كما يلزم لكل صورة إضافة المادة لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الأعراض لأن هذه الإضافة إضافة التقويم والتكميل لا إضافة الحاجة المطلقة «٢» كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق - فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قريبا وبعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٤ وجوداتها شدة وضعفا وكمالا ونقصا إذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل و لنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس

فنقول فهي إذن كمال للجسم «١» لكن الكمال منه أولى وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي - ومنه ما هو ثان وهو الذي يتبع نوعية الشيء من أفاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز - والروية والإحساس والحركة الإرادية للإنسان فإن هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعا بالفعل إلى حصول هذه الأمور بل إذا حصل له مبدأ «٢» هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن إلا بقوة بعيدة - فالحيوان حيوان بالفعل وإن لم يتحرك بالإرادة بالفعل ولم يقع له الإحساس بالفعل لشيء والمهندس مهندس بالفعل «٣» وإن لم يعمل عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وإن لم يعالج أحدا فالنفس كمال أول وكون الشيء «٤» كمالا الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٥ أولا لشيء لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشيء آخر.

فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كمالا للحيوان «١» بما هو حيوان ولا النفس مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت أن تحقق كل طبيعة بتحقيق كل فرد منه- وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد فإذا النفس كمال أول للشيء وإن كانت كمالا ثانيا لشيء آخر والشيء الذي هي كمال أول له لا بد وأن يكون جسما لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي «٢» لا الجسم بالمعنى المادي «٣» كما علم في صناعة الميزان وقد مر الفرق بينهما في مباحث الماهية أيضا- وليس هذا الجسم الذي النفس «٤» كمال له أعم من الجسم الطبيعي والصناعي كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة ولو فرض «٥» أن نفس الريان كمال للسفينة ونفس الملوك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٦

كمال للمدينة فليست كماليتها هي النفسية للسفينة والمدينة ولو أخذ المجموع من السفينة والنفس أمرا واحدا حتى تكون النفس كمالا له لم تكن ذلك المفروض مجموعا جسما ولا جوهرًا ولا شيئا من المقولات إذ الماهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة- وما لا وحدة له لا وجود له. فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبيعي ولا كل جسم طبيعي «١» إذ ليست النفس كمالا للنار ولا للأرض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس والحركة الإرادية.

و دلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة أن ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة أخرى فذاتها متحدة الوجود بالمادة كالصور الأسطقسية والجمادية كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها فكأنها هي مادية محضة منقسمة بانقسامها. و أما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة أخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة فتكون تلك الصورة

الأولى شىء أن النفس كإنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٧

إذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلا «١» فظهر أن كون الكمال الأول للجسم الطبيعي- مما تفعل بالآلة خاصيته النفسية فكل قوة لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوة أخرى تحتها فهي عندنا نفس وهذا الحد أعني قولنا كمال أول لجسم طبيعي- آلي جامع لسائر النفوس إذ ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغذائية والنامية والمولدة في النفس النباتية والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة والكبد والقلب والدماغ والعصب فيه فعلى هذا القول النفس الفلكية داخلية في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان وذلك لأن البرهان قائم عندنا على أن الفلك مع كونه ذا نفس دراية للعلوم فهو أيضا «٢» ذو قوة طبيعية مباشرة للتحرّك وله أيضا قوة حساسة لا كالتّي في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرأ لآلة الحس وأيضا يكون في بعض مواضع أبدانها قوة الحس وفي بعضها قوة أخرى ولا كذلك مادة الفلك لبساطته فالفلك كله خيال وكله طبيعة محرّكة وضعيّة من جنس الطبيعة «٣» الخامسة وكله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال وقوة الإدراك الكلّية إن كانـــــــــــــــــــــــت.

و بهذا يندفع الإشكال الذي استصعب المتأخرون حله وهو أن الحد المذكور ولا حد آخر أيضا لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاثة أعني النباتية والحيوانية والفلكية- فإننا إن أعطيناها اسم النفس لأنها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم أن يكون كل قوة نفسا فيكون الطبائع كلها نفوسا وذلك مخالف لما أطبق عليه المتقدمون دمون من العلماء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٨

و إن أعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيتان - وإن أعطيناه للقوة الفاعلة أفعالا متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الأخيرتان - وإن زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصيصا فإذا كلما احتيل حيلة يتناول بها اسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النباتية أو يتناول الحيوانية والنباتية تخرج الفلكية ولا ينبغي أن يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولاً وعرضاً - حتى يظن أنها أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءاً واحداً وجهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكره من الإشكال وقد عرفت حله بتفسير معنى الآلة ولا حاجة إلى اعتبار الرأي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسب ما قاله الشيخ من أن الأجسام السماوية فيها مذهبان - أحدهما مذهب من يرى أن كل فلك ذي كوكب يجتمع من الكواكب ومن عدد كرات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس يتم فعلها بعدة أجزاء ذوات حركة فيكون هي كالألات وذلك القول لا يتم في جميع الأفلاك والكواكب والكرات.

و ثانيهما مذهب من يرى أن كل كرة فلها في نفسها حياة مفردة فيرى جسماً محيطاً بالكل واحداً لا كثرة فيه فهو لاء يلزمهم أن يروا أن اسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية إنما يقع بالاشتراك هذا. ثم اعلم أنه بإدخال لفظ ذي الحياة في حد النفس وإن خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من أنه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال إن الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحياة ولا اسم النطق أيضاً لأن النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهوليان «١» وليس هذا مما يصح هناك - فإن النطق هناك عقل بالفعل «٢» والعقل بالفعل غير مقوم «٣» للنفس الكائنة جزءاً من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٩

حد الناطق وكذلك الحس هاهنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول «١» أمثلتها والانفعال منها وليس هذا مما

يصح هناك انتهى وذلك لأن لفظ ذي الحياة «٢» إن أريد به مبدأ الإدراك والتحرك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا- لأن الإدراك أعم من الإحساس والتخيـل والتعقـل.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٠

و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ في حد الحياة الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك إذ ليس من شرط معنى الإحساس انفعال الآلة بل لو تحقق إحضار صورة جزئية للقوة الحساسة من غير انفعال وقع لآلة الحس لكان الإحساس حاصلًا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم أو في اليقظة كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تأثر الحاسة هناك فعلم أن حقيقة الإحساس هي حضور الصورة الجزئية- لا تأثر الآلة بها ولا انطباع الصورة فيها كيف ونحن ذاهبون إلى أن الإبصار عندنا ليس إلا بإنشاء النفس صورة أخرى غير التي في المادة الخارجية وهي مماثلته إياها معلقة لا في محل وهكذا حال الأفلاك في كونها حساسة من حيث إن حساسيتها بضرب من الفعل- لا بضرب من الانفعال.

لكن مع هذا ليس لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال إن الحياة بعينها هذا الكمال وهي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس فما الحاجة إلى أن يثبتوا نفسا فتكون الحياة هي مبدأ الأفاعيل.

لأننا نقول في دفع ما ذكره إنا أقمنا الحجة على أنه لما تخصص بعض الأجسام- بهذه الآثار دون البعض فليس بد من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعني بالحياة إما أن يكون تلك المبادي أو كون الجسم ذا تلك المبادي أو كون الجسم بحيث يصح أن يصـدر عنه هـذه الآثار.

الأول تسليم لما كنا بصدده فإن سمي أحد هذا المبدأ الذي سميناه نفسا باسم الحياة فلا مناقشة لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشي ء لا يعتد به وهو اللفظ.

و الثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ- والثالث أيضا غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس أو الحي من حيث هو حي شيئا واحدا وذلك لأن المفهوم من هذا الكون المذكور «١» لا يــــأبى أن يســــبقه الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢١ بالذات مبدأ يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة إليها فإن ذلك مما يحتاج إلى الريان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون «١» يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فإنه يمتنع أن يسبقه بالذات كمال أول وإلا لم يكن كمالا أولا وقد فرضناه أولا وهذا مثل «٢» كون الجسم «٣» بحيث يصدر عنه الإحراق فإن نفس هذا الكون ووجود الحرارة في الجسم الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٢ شي ء واحد ولكن وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل نقول «١» كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياة على ضربين فمن الأشياء ما يجب أن يسبق هذا الكون كون آخر ومن الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر فأما الذي يحتاج في هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقا بالذات فهو الأجسام الحية فإن هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل جسم حيا وإن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام ما فقد تخصصت بأمر آخر وليس لك أن تقول «٢» هذا الكون هو الذي يقوم الجسم لأن جوابك أن حياة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المفروض مقوما له وكلامنا في الكون الثاني «٣» سواء أريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة أو الذي بمعنى الجنس إذ لكل منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهية المذكورة وأما ما ليس بجسم فلا مانع من أن يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في أكثر «٤» ما ليس بجسم أن يكون

هو جزء له جوهرًا وبالقياس إلى ما يعرضه عرضًا كما في الذاتية «١» والعرضية وليس كل جوهرى «٢» جوهرًا ولا كل عرضى عرضًا فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس إلى كل شيء ء وكذا العرض عرض في نفسه بالقياس إلى كل شيء ء نعني أن القياس إلى الأشياء لا يغير جوهرية الشيء ء بمعنى كونه جوهرًا ولا عرضيته بمعنى كونه عرضًا نعم يغير كونه جوهرًا أو عرضيًا.

قال الشيخ إن الشيء ء إذا تعقلت ذاته ونظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهرًا وإن وجدت في ألف شيء ء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء ء واحد على نحو وجود الشيء ء في الموضوع فهي في نفسها عرض وليس إذا لم يكن عرضًا في شيء ء «٣» فهو جوهر فيه فيجوز أن يكون الشيء ء لا عرضًا في الشيء ء ولا جوهرًا في الشيء ء كما أن الشيء ء يجوز أن لا يكون واحدًا في شيء ء ولا كثيرًا فيه ولكن في نفسه واحد أو كثير وليس الجوهرى والجوهر واحدًا ولا العرض «٤» بمعنى العرضى في باب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٥
إيساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الأشياء في صناعة المنطق انتهى فعلم أن كون النفس كمالًا للجسم والجسم جوهرًا وكونها جزءًا للمركب لا عرضًا قائمًا بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمة بالموضوع- وهي مع ذلك يكون جزءًا للمركب ويحتمل أن لا يكون في موضوع فيكون جوهرًا.

فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالًا أن ذلك الكمال جوهر أو عرض فيجب لنا أن ننظر إلى ماهية النفس هل هي جوهر أو عرض لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر ولا يكفي في هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذواتنا الإدراكية- والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرًا مجردًا عن البدن إذ ذاك لا يفيد جوهرية

النفوس على الإطلاق والأولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض أنواعها وكذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الإنسانية عن الأبدان العنصرية والأجسام المادية على تجرد طائفة منها وهي التي بلغت إلى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالَمين ومفارقتهما عَن الدارين.

أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرًا فهو أنه قد سبق أن بعض الأجسام في ذاتها وطبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياة والحياة في الحيوانات « ١ » صفة ذاتية مقومة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٦
لجسميتها بحسب الماهية أعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعاً أو مادة ومبدأ تلك الحياة مقوم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه وجماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الإشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا أن حياة الحيوانات عارضة لأجسادها عرضاً غريباً وزعموا أن لا شيء من الأجسام مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني وليس كذلك فإن كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه والحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٧

لا بشرط شيء أي الجسم بما هو جسم مطلق وإن لم يكن الإطلاق « ١ » قيده له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حي بالذات فبعض الجسم حي بالذات وذلك يناقض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي.

فإذا تقرر أن نوع الحيوان ماهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم والحياة ذاتية له وليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة

فصل (٢) في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة منها أن الحيوان قد يتزايد «٣» أجزاءه تارة ويتناقص أخرى بالتحليل فإنه ما من بدن حيواني إلا وتستولي عليه الحرارة الغريزية والأسطقسية الداخلتان وحرارة الحركة والهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه في الأحوال كلها فعلمنا أن هويته مغايرة للبنىة المحسوسة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٤٣

و منها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكية و كيف لا وهي تهرب عن المؤلم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الألم أما أولا فلأن المشهور أنها لا تدرك الكليات ولو أدركتها لكان ما نحن بصده ألزم وأما ثانيا فلأنها لا تهرب عن ألم غيرها - مع أن ذلك أيضا ألم فهي إذن تهرب عن ألمها فهو يقتضي علمها بأنفسها وذلك يقتضي تجردها بوجهين. أحدهما أن العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك بالفتح للشيء المدرك بالكسر - والصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها وكل ما وجوده «١» لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل و ثانيهما أن علم الحيوان بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس وعلمه بأعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك فهويته «٢» مغايرة لأعضائه.

أما الصغرى فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان إما «٣» بالحس وهو باطل فإن الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلة لها ومستعملة إياها - وأيضا «٤» ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشيء أصلا وأما بالفكر فلا بد من دليل - والدليل إما علة النفس أو معلولها والأول باطل لأن علة النفوس شيء أجل من أن يحيط به علم الحيوان وأيضا الأكثرون «٥» من الناس يعرفون أنفسهم وإن لم يخطر ببالهم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٤٤

علة أنفسهم والثاني أيضا باطل لأنه إما أن يكون الوسط في الاستدلال هو

الفعل المطلق أو فعله المضاف إليه فإن اعتبر الفعل المطلق لزم إثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو وإن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلى الشخص توقف على العلم به- فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدور فثبت أن علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس أو دليل. و أما الكبرى فلأن الإنسان لا يعرف أعضاؤه الظاهرة إلا بالحس ولا أعضاؤه الباطنة إلا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف أعضاؤه إذا عرف إلا بأحدها. برهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنية المحسوسة فنقول لو فرض الحيوان كأنه خلق «١» دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات- وإنه يهوي في خلا أو هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات- وفرقت بين أعضائه حتى لا يتلامس فإنه في هذه الحالة يدرك ذاته ويغفل عن كل أعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقدارا ولا طولا ولا عرضا ولا جهة من الجهات ولو تخيل وضعا أو جهة أو عضوا من الأعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على أنه جزء من ذاته وظاهر أن المشعور به غير المغفول عنه فإنن هو يتـهـ مـغـايرة لـجـمـيـع الأـعـضـاء فصل (٣) في دفع ما أورد على جوهرية النفس من الشكوك «٢»

قالوا إن القوى النباتية حالة في الأجسام وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للأفعال الجزئية والجوهر المفارق «٣» يستحيل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٤٥ أن يكون «١» «٢» مدركا للجزئيات وفاعلا للأفعال الجزئية فإنن تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع «٣» المركب من البدن ومنها فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحد منها في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فهي إذن جوهر صوري فمن جوز كون شيء واحد جوهر وعرضا باعتبارين قال إن النفس من حيث إنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر ومن حيث إنها تقوم بمحل مستغن عن الحال في جسميته عرض وكذا من أحال كون»

القائم بالمحل جوهرًا أنكر جوهرية النفس مطلقًا وقد علمت فساد هذين القولين «٥» ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٤٦ أحدها أن الحال يمتنع أن يكون سببا لمحلّه لاستحالة الدور فلا يكون جوهرًا. و ثانيها وإن يساعدونا على أن الحال يمكن أن يكون من مقومات المحل- لكن قالوا إن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح- والمتأخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول المزاج وثالثها أن النفس لو كانت جوهرًا لكان الجوهر ذاتيًا لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصلة فلو كانت النفس جوهرًا لكان العلم بجوهريتها بديهيًا حاصلًا من غير كسب والتالي باطل فكذا المقدم. و الجواب أما عن الأول فقد مر فيما مضى. و أما عن الثاني فلما مرت الإشارة إليه من أن المزاج الذي هو علة معدة- لفيضان نفس أو صورة جمادية على المادة المستعدة به غير المزاج الذي تقيمه وتحفظه تلك النفس أو الصورة فاندفع الدور.

و أما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو أنا لا نعرف من النفس إلا أنها شيء مدبر للبدن فأما ماهية «١» ذلك الشيء فمجهولة والجوهر ذاتي لتلك الماهية لا لمفهوم أنه شيء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالَت الشبهة. و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه- فلا يخلو إما أن لا أعلم نفسي إلا من حيث إن لها نسبة إلى بـدني أو أعلم حقيقتها فـالأول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٤٧ باطل لما قد مضى وثبت أن علمي بنفسي ليس غير نفسي وأنه أبداً حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة وليست من باب المضاف قال والعجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما لا لموجب ثم قال والجواب الصحيح أن

يقال الجوهرية ليست من الأمور الذاتية فلذلك جاز أن يبقى مجهولا كما بيناه
من قبل.

أقول أما كون الجوهر ذاتيا للأنواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان وأما كونه مجهولا في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل وأمثاله وهو أن الجوهر ذاتي للماهيات التي يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصل له وليس الجوهر جنسا للوجودات إذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل له والعلم بالشيء إذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه فلا بد أن يكون بحده المشتمل على جنسه وفصله.

و أما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص وهويته الشخصية والوجود من عوارض الماهية والماهية أيضا غير داخل في وجودها والعلم الحسولي صورة كلية ومقوماتها أيضا أمور كلية والعلم الحسولي هويته شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسي أو فصلي.

فالإنسان متى رجع إلى ذاته وأحضر هويته فربما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرًا أو شخصا أو مدبرًا للبدن فإني لست أرى عند مطالعة ذاتي إلا وجودا يدرك « ١ » نفسه على وجه الجزئية وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي أشير إليها بأنا خارج عن ذاتي حتى مفهوم أنا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كلية أشير إلى كل منها بهو وأشير إلى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٤٨ ذاتي بأنا فالغفلة عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الإنسان وكذا الحيوان.

و يمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين وتحقق من تضاعيف الكلام أن النفس النباتية ليست بجسم وثبت أيضا أن بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها وهي التي ثبت لها إدراك تخيلي

بالفعل أو إدراك لذاتها وهويتها- فلم يقع في جوهريتها شك كالإنسان وغيره من الحيوانات التامة الحواس التي لها القوة الإدراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل.

و أما الحيوانات التي ليس لها إلا قوة اللمس وما يقرب منها وسائر النباتات- فجوهريتها كما سبق بأن المادة القريبة بوجود هذه الأنفس فيها إنما هي بمزاج خاص «١» وهيئته والمادة إنما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لأنها التي تجعلها بذلك المزاج فإن النفس لا محالة علة لتكون مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وهي مبدأ التوليد والتربية فالموضوع «٢» القريب للنفس يمتنع أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس لا بأن يتحصل أولاً بسبب آخر ثم لحقته النفس لاحقاً ما لا حظ له بعد ذلك في حفظ مزاجه وتقويمه وتركيبه كالحال في الأعراض اللازمة أو غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل أكثرهم أن المني يتحصل أولاً بصورة معدنية ثم يضاف إليها صورة نفسانية وليس كذلك فإن النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة إياه بالفعل وإذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب وزالت القوى المتشعبة منها في—ه—وصير الموضوع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٤٩

البعيد بحالة أخرى إما أن يبطل ويضمحل نوعه وجوهره الذي به كان مادة للنفس أو يخلف «١» النفس فيها صورة يستبقي المادة على طبيعتها وكيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة- فإن تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فتزول بزوالها وإن لم تكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بصورة أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهرها محصلاً لما فرض مادة لها- ولعلنا بينا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن- وغير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ولست الآن بصدد الخوض في ذلك- والذي هو أحوج إلى الحل في هذا الموضوع إشكال آخر يختلج في صدور أكثر المشتغلين بالفكر في أحوال النفوس وهو أن لأحد أن

يقول إن سلمنا أن النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها «٢» وجامعة لأجزائها وأما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفساني هي العلة القريبة لقوام مادتها فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فتكون النفس الحيوانية إنما تتطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فتكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض «٣» فنقول في الجواب إنه إما أن يعني بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنباتات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٥٠

دون الحيوان أو المعنى الجنسي العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الإنسانية أيضا وهو مبدأ التغذية والنمو والتوليد أو يعني بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية فإن عني به الأول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل والتوزيع كما ليس السواد الضعيف موجودا في السواد الشديد بالفعل - وإن عني به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي أثرا «١» عاما فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام كالكاظم المطلق ينسب إليه الكتابة المطلقة فليست المادة النباتية مما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فإن الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي والفصل الطبيعي والعرض العام الطبيعي مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجودية وإذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام النباتي فإذا تحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق أمرا متحصل القوام بذاته - لحوق العارض للموضوع له وإن عني به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة النظرية من أن القوة النامية تفعل أولا بدنا حيوانيا ثم يأتيها القوة الحيوانية وتتصرف فيها بالاستخدام ويجعلها آلة من آلاتها وقوة من قواها كما يجري مثله في الأفعال الصناعية التي تقع بين القاصدين المختارين بل القوة النباتية هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى

أخرى لا توجد قبل تلك النفس وإلا لكانت آلة شيء
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٥١

مستعملة قبل وجود ذي الآلة وهذا من المحالات «١» عند المتدرب
في صناعة الحكمة- فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصلة إلا
بها كما أن الحيوانية حقيقة غير متحصلة فيما له جوهر نطقي إلا بالجوهر
النطقي وستعلم أن لكل بدن منا نفسا واحدة وأن سائر القوى معلولة لها
منشعبة منها في الأعضاء هذا على ما اشتهر عند أئمة الحكمة من
المت_____آخرين.

و أما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس «٢» كل القوى وهي مجموعها
الوحداني ومبدؤها وغايتها وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة إلى ما
تحتها من القوى التي تستخدمها وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير فهذه
القوى متقدمة بعضها على بعض- وكل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة
والشرف فالنفس التي لنا أو لكل حيوان- فهي جامعة لأسطقسات بدنه
ومؤلفها ومركبها على وجه يصلح لأن يكون بدنا لها- وهي أيضا التي تغذيه
وتتميه وتكمله شخصا بالتغذية ونوعا بالتوليد وتحفظ صحته عليه وتدفع
مرضه عنه وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه إذا فسد وتديمه
على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس
موجودة فيه- ولو لا أن النفس كما أنها مبدأ للأفاعيل «٣» الإدراكية
والحيوانية مبدأ للأفاعيل النباتية_____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٥٢

و الطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت
باستيلاء الأحوال الخارجية عليها ولما كان ما يعرض النفس من القضايا
والاعتقادات المحبوبة أو المؤلمة الواردة على النفس- التي تلذها أو تؤلمها
مؤثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوة أو ضعفا وليس هذا التأثير في البدن
من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في

البدن من سرور أو غم هما أيضا من الأحوال النفسانية ولكن يتبعها تغيير في أحوال الروح البخاري ومزاجه ثم في أحوال البدن الكثيف ومزاجه بتوسط القوى أما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية أو ما هو أدنى منزلة منها شدة ونفاذا والغم النطقي يفيد لها ضعفا وعجزا وفتورا حتى يفسدها فعلها وينتقص المزاج وذلك من أقوى الدلالة على أن النفس يسري فعلها وتدبيرها في المادة الأخيرة والقشر الأثقل الأبعد من لباب جوهرها الألف الأعلى فقد ثبت أن النفس الحيوانية بل الإنسانية جامعة لهذه القوى الإدراكية والنباتية- وموضوعاتها القريبة والبعيدة فهي إذن كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به وهو أيضا مكمل النوع وصانعه لأن الأشياء «١» المتخالفة بالأنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الأنفس للأبدان كالهياكل اللاحقة للأنواع المحصلة بعد تمامها. و اعلم أيضا أن القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية والنوعية- للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في الموضوعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر أما في النبات فبالفعل وأما في الحيوان فبالقوة ومعنى القوة هاهنا غير ما يصحبه الإمكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوة الفعلية الإجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشيء عن القابل المسند إليه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٥٣

فصل (٤) في تعدد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن
قال الشيخ فـيـ الشـي
القوى النفسانية «١» منقسمة بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أجناس أحدها النفس النباتية هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد «٢» ويربـ و يولد
و ثانيها النفس الحيوانية

و هي كما أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك
بـ_____ الإرادة.

و ثالثه_____ النفس الإنسانية

و هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية ويفعل
الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ولكل درجات متفاوتة في
الكمالي_____ة والنقص.

و للنفس النباتية_____ قوى ثلاث «٣»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٥٤
القوة_____ الغذائية

و هي التي تحيل جسما إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه وتلصقه وتشبهه به
بـ_____ دل_____ ما يتحلل عن_____ه

و القوة_____ المنمية

و هي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في
أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليلبغ به كماله في النشوء.

و القوة_____ المولدة

و هي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل فيها
باستمداد «١» أجسام أخرى يتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصيرها
شـ_____ بـ_____ بالفع_____ل.

و النفس الحيوانية لها بالقسمة الأولى قوتان محرّكة ومدركة.

و المحركة_____ عل_____ى قس_____مين

إما محرّكة بأنها باعثة على الحركة وإما محرّكة بأنها فاعلة ومعنى الباعثة
أنها علة «٢» غائية وهي أشرف العلل الأربع كما علمت وتلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٥٥

الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها
فإذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة أو مهروبة عنها حملت القوة المحركة
الأخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تتبع
على تحريك يقرب به من الأسباب المتخيلة ضرورية أو نافعة في قوامه طلبا
للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تتبع على تحريك - يدفع به الشيء
إلى التخلي ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي
قوة تتبع في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب
الأوتار والعضلات - والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ أو
ترخيها أو تمدها طولا فيصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.
وأما القوة المدركة فتتقسم إلى قسمين
منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي
الحواس الخمس أو الثمانيان « ١ »
ثم « ٢ » أخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق الكلام إلى
اللمس فقال ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كله ولحمه
تدرك « ٣ » ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيئة
التركيب ويشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا آخر بل جنسا لقوى أربع
أو فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدها حاكمة في التضاد - الذي هو بين
الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٥٦
حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي
بين الخشن والأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحادها بالذات.

ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه تقريبا إلى
الأفهام وهو أن القوة المدركة إما أن تكون مدركة للجزئيات أو للكليات
والمدركة للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفت وإما أن
تكون من الحواس الباطنة ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركا فقط أو

مدركا ومتصرفا فإن كان مدركا فقط فإما أن يكون مدركا للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية وأعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمر و وأعني بالمعاني الجزئية مثل إدراك أن هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى أربع.

و أما القوة المتصرفة «١» فهي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانين بالتركيب والتحليل فتركب إنسانا بصورة طير وجبلا من زمرد وبحرا من زبيق وهذه القوة إن استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلة وإن استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك والخيال مسكنها البطن «٢» المقدم من الدماغ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٥٧

و أما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الوهمية فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ.

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى.

و منهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر القوى تبعا لها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية وحاملها كلها هو الروح البخاري المشاكل لجواهر السماء وأما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع آخر ونحن الآن بصدد أن نذكر حجج إثبات هذه القوى وما يرد عليها والذب عنها ولكن بعد أن نبين وجوه الاختلاف في أفاعيل النفس كم هي ومن الله التأييد

فصل (٥) في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى

تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعقلية والمعنوية في الجوهر
المفارق - وكصدق العلم والقدرة والإرادة والحياة وسائر النعوت الإلهية على
واجب الوجود تعالى.

و القسم الثماني
أيضا لا يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في المبدأ للفعل إذ ربما كان وجود
الفعل بوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها «٣» بل لعدم «٤» شرط من شرائط
تأثيرها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٥٩
فوجود الفعل تارة وعدمه أخرى لم يكن دليلا على تعدد القوة.

و القسم الثالث
أيضا لا يقتضي تعدد القوى وإلا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب
الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم تتالي القوى في آتات متتالية غير
متناهية واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية أن الاشتداد حركة ما في
الكيف والحركة حالة متصلة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب
الوهم كل منها يوجد في آن مفروض - وله فرد خاص من ذلك في مرتبة
خاصة من الشدة والضعف فلو وجب أن يكون لكل حد من الشدة قوة أخرى
لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان والمسافة
من أجزاء لا يتجزى وكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وكون القوة
الجسمانية مبدأ لأفاعيل غير متناهية والكل محال بل لعل «١» السبب فيه
قوة القوة الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعية أو من جهة
اختلاف القابل - أو الآلة أو اختلالها أو كلالها تارة وحدتها ومضائها أخرى
وكذا القول

ففي الاخلاف بالسلطنة والبطوء.
و أمما القسم الخماس

٣» فزعموا أن الأمور المتخالفة «٤» بالجنس قريبا كان أو بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة «٥» فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالإدراك والتحريك بل لا تكون وافية عندهم بالإدراك الباطن والإدراك الظاهر بل لا تكون وافية بـ—————إدراك الألبان والطعم—————وم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٦٠
و الروائح بل لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذي اختاره الشيخ
ومن تبعه- وإذا علمت أن منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه «١»
الم—————ذكرة.

فاعلم أن المركز في مدارك المتأخرين من أهل البحث أن الحجة في تعدد
القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره أن القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه
بالذات إلا فعل واحد- فإن القوة الواحدة لا يجوز أن يكون مبدأ لأكثر من
فعل واحد بالقصد الأول بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض مثل أن «٢»
الإبصار إنما هو قوة واحدة على إدراك اللون- ثم ذلك اللون في نفسه قد
يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي من شأنها استنبات
الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ إلى حد المعقولية ثم يعرض أن
تكون تلك الصورة لونا وطعما ورائحة وصوتا وحرارة مثلا والقوة العاقلة هي
التي تدرك الأمور البريئة عن المادة وعلائقها ثم تارة تكون فلكا وتارة تكون
حيوانا أو جمادا أو كيفا أو كما أو وضعاً أو أيناً أو غير ذلك من المقولات
وأجناس—————ها وأنواعها—————ا.

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجة «٣» غير جارية إلا في الواحد الحقيقي
ال—————ذي ه—————و

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٦١
واحد من كل الوجوه وليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها.

و أيضا الدليل الدال على أن الواحد بالانواع أو الجنس لا يصدر عنه
إلا واحد بالانواع أو الجنس كذلك دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه

إلا الواحد بالشخص فيلزم أن «١» تكون القوة الباصرة التي أدركنا بها سوادا غير الباصرة التي أدركنا بها سوادا آخر فإذا جوز كون القوة الشخصية مبدأ لأفعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة. فقد علم أن المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى أحد أمرين «٢»

أحدهما «٣» انفكاك وجود قوة عن قوة أخرى فدل على تغايرهما وذلك لبطلان «٤» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٦٢ النامية «١» مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات أيضا فحكم بأن القوة النامية تغاير للقوة الغاذية وكذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية والثاني تنافي اقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع أو القبول والحفظ وأما مجرد «٢» اختلاف الآثار ماهية ونوعا فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوة واحدة- والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيثية نوع آخر من الفعل- كالعقل الأول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود وتأكد جوهري عقلي آخر ومن جهة قصوره وماهيته الممكنة جوهري فلكي لكن الجهات الفاعلية لم يجز أن تكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد لأن اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن إلا بالمادة القابلة للأحوال الحادثة من جهة الأسباب الاتفاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد في أول الفطرة على سبيل اللزوم. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٦٣

فإذا تحققت هذه الأصول فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز «١» أن تكون النفس- هي التي تفعل هذه الأفاعيل كلها من غير حاجة إلى إثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية- ثم إن سلمنا تغاير النفس الناطقة للقوى الحيوانية لأنها جوهري عقلائي وهذه متعلقة بالأجسام لكن لم لا يجوز أن تكون

القوة الحيوانية واحدة وتكون المدركة والمحركة واحدة وإن سلمنا تباينهما ولكن لم لا يجوز أن تكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد فإن صادف اللذة انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر - وكذلك تكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة وإن سلمنا تباينهما لكن الحسن الظاهر قوة واحدة تفعل في آلات مختلفة أفعالاً مختلفة. و أيضاً فلم لا يجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية وإن سلمنا تباينهما - فلم لا يجوز أن تكون الغذائية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه أكثر مما يتحلل عنه فينمو ويزيد مقداره إلى أن ينتهي إلى كمال النشو في قبال الزيادة وإذا عجز عن ذلك وحرك الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرك ليغذوها به ويفضل عنه فضل غير محتاج إليه في التغذية غير منصرف إلى النمو فتصرف إلى فعل آخر محتاج «٢» إليه وهو التوليد ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل إلى أن يعجز فتحل الأجل. و بما ذكرناه سابقاً ظهر اندفاع هذه الاعتراضات وأشباهها وليس مبنى إثبات كثرة القوى على تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهورة.

منها أن الحسن المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٦٤ الإدراكات مختلفة فقد بطل أصل الحجة وإن كانت غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة.

و منها أن القوة الباصرة لا تقصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما فإذا جاز أن يكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافية بإدراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد. و أيضاً القوة الواحدة تدرك الشكل والعظم وإن كان بتبعية إدراك اللون فالقوة الواحدة وافية بإدراك أمور مختلفة في الجنس أيضاً كما في النوع.

و منها أن قوة التخيل تدرك أمورا متخالفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور - فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض والإيرادات وذلك لما علمت أن القاعدة المذكورة لا تجري إلا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات فإنه إن توقفت الفاعلية على شروط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة أ لا ترى أن الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والسكون والاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط مع أنه مبدأ للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم وذلك لأجل اختلاف الشرائط والأسباب المعدة فإن مبنى هذه الإيرادات والنقوض من سوء فهم المتأخرين كأبي البركات البغدادي والإمام الرازي وصاحب كتاب المواقف وشارحه السيد الجرجاني وشارح المقاصد المولى التفتازاني ونظرائهم من أهل التكلم والبحث دون التعمق والخوض في الأنظار العقلية والاسـتغراق في الأبحار الحكيمة.

و من جملة ما يباهي به صاحب الملخص ويبحج في هدم قاعدة الحكمة في تعديد القوى وحسن ترتيب الوجود في كل جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مباد مختلفة تستند إلى وحدة جمعية نفسانية ويظن أنها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين وانهدمت أصولها هو قوله إن لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٦٥

و هي أن الحاكم على الشئيين يجب أن يكون مدركا لهما لأن الحكم عبارة عن التصديق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه وذلك لا يتم إلا بتصور الطرفين فلا بد أن يكون الحاكم يتصور لذينك الأمرين الذين حكم على أحدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم إذا ثبت هذا فنقول إذا أدركنا شخصا من الناس وعلمنا أنه فرد من الإنسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم

على الإنسان الجزئي بكونه جزئيا للإنسان الكلي - وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وأن يكون مدركا لموضوع الحكم وهو جزئي ولمحموله وهو كلي فإن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ولا أدري كيف ذهل عنها السابقون مع حداقتهم هذا كلامه.

أقول سبحان الله هل وجد آدمي في العالم بلغ إلى حده في وفور البحث والتفتيش - وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ثم بعد عن الحق « ١ » هذا البعاد واحتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمي عن ملاحظة نفسه في أفاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكير وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحركة ولم يعلم أن النفس هي المدرك العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك وهي الفاعلة لهذه الأفاعيل الكثيرة بآلات مختلفة ولها أيضا أفعال وانفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للأوليات واستعمالها للآلات إذ لا آلة بينها وبين استعمالها للآلة فأني مفسدة ترد على الحكماء في أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها وبعضها بالآلة فتدرك هذا الشخص الإنساني بالحس وتدرك الإنسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما أدركته بالحس بما أدركته بالذات فنقول هذا الشخص إنسان وكأنه بطول إمامته وعرض مولويته ظن إدراك الشيء بالآلة معناه أن المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس ولا شعور ولا خبر للنفس عن ما تدرك بالآلة وهذا من أسوأ الظنون حيث « ٢ » زعم أحد أن في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٦٦ شخص واحد من الإنسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من أهل الإدراك كل واحد منها يختص بنوع من الإدراك أحدها يسمع والآخر يرى والثالث يذوق والرابع يشم - والخامس يلمس والسادس يتخيل والسابع يتوهم وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف وبعضها يجذب وبعضها يدفع وبعضها يهضم وبعضها يشتهي وبعضها يغضب - وهكذا في سائر القوى وليس للنفس

اطلاع على هذه الأفعال والانفعالات إلا إدراك ذاتها وصفاتها الحالة بجوهر ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان.

أما الوجدان فلأن كل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس وأما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصر وترى وتلمس وتستعمل آلاتها الجزئية- عند أغراض كلية أو جزئية أما الأغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان وأما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة إلى المعلم لأن يتعلم منه علوما عقلية- والمستعمل للآلة الجزئية بالإرادة ولا يـــــــد أن يـــــــدركها.

و أيضا البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس ودون آله إذ المدرك للشيء لا بد وأن يدرك ذاتها «١» في ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه وليس للجسم ولا قوة يقوم به إدراك ذاته وكل راجع إلى ذاته «٢» في إدراكه فهو روحاني البتة فثبت بهذه الوجوه وأمثالهـــــــا أن النفس الناطقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٦٧

في الإنسان هي المدركة للجزئيات والكليات جميعا فلها أن تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي.

و اعلم أنه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الأول من الطريقتين الذين ذكرناهما أنهم قالوا وجدنا عضوا سليما «١» فاعلا للأفعال الطبيعية مختلا عن الأفعال الحسية فعدم الإحساس إما لعدم القوة الحاسة أو لأن العضو لا ينفعل عن القوة فإن كان الأول فقد ثبت أن الحيوانية بشيء غير الطبيعة السارية في العضو لأن الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة وكانت إحدى القوتين مخالفة للأخرى فأما الثاني فباطل لأن «٢» هذه الأجسام «٣» قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الإدراك حاصلا لوجود القوة الدراكة

مع حصول الصورة التي يقع بها الإحساس وبمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت
تغاير القوى الإدراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٦٨
فإننا نقول لو كانت قوة الذوق مثلاً عين قوة الشم لوجب لكل منهما إدراك ما
يدركه الأخرى إذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعاً
وحيث لم يدرك شيء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أن
القوتين متخالفتان ذاتاً وحقيقةً.
واعترض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوة المدركة
وحصول المدرك في شيء واحد حصول الإدراك لجواز توقفه على شرط
فأنت ألا ترى أن العضو اللمس حصلت فيه الكيفية اللمسة مع الكيفية
الملموسة مع أن تلك القوة غير مدركة الكيفية وكذلك القوة الباصرة موجودة
في الروح الباصر الذي وجد فيه لون ما وهيئة ما ثم إنها لا تبصر بشكل
محلها ولا لونه وهيئته فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع القوة المدركة والصور
المدركة كيف كان حصول الإدراك فإذن لا يلزم من عدم حصول فعل وإدراك
مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين.
أقول الشروط «١» والموانع إما داخلية ذاتية أو عرضية خارجية فالاختلاف
في القسم الأول يوجب اختلاف القوى وأما الاختلاف في العرضيات الخارجية
فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها بل قد ثبت في الحكمة الإلهية أن أفراد كل
طبيعة نوعية يجب أن يكون فعلها الخاص لها إما دائمة أو أكثرية وأن طبيعة
ما من الطبائع لا يمكن أن تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها أبد الدهر فالقوة
الجمادية مثلاً لو كانت في طبيعتها إدراك الأمور أو تخيلها ولم تدرك لفقدان
شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته والبرهان قائم
على أن لا معطل في الوجود «٢» وكذا لو كان للبصر إدراك الروائح وللشم
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٦٩

إدراك المبصرات مثلاً ولم يتحقق لوجود مانع خارجي أو فقدان شرط خارجي
لزم المحالات المذكورة وهو التعطيل في الطبائع والقوى.

و أما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم إدراك محالها والكيفيات التي تحل في محالها فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج إلى شرط فإنك قد علمت أن الصورة المادية مما يتمتع تعلق الإدراك بها إذ لا بد في كل صورة مدركة أن تكون مجردة عن المادة ضربا من التجرد إذ لا حضور لمادة ولا مادي عند القوة المدركة كما مر تحقيقه وليس الأمر في الإدراك كما زعمه هذا الباحث ومن يحذو حذوه أن الإدراك بإضافة من القوة المدركة إلى وجود أمر خارجي- ولا أن الإحساس «١» هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك ولا أيضا عبارة عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذي في الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الإدراك الإحساسي لأن انفعال كل آلة حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس إلى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي إلى تلبسه النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات المحسوسة وبالجمله ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة أصلا

والذي يدعى «٢» به

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧٠

تعدد القوى التي هي في آلات الإدراك أن تلك الآلات من شأن كل منها الانفعال بكيفية ينفع به الأخرى وليس من شأن بعض منها أن يتسبب في إدراك ما يتسبب في إدراكه البعض الآخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها في الطبائع المسخرة للنفس ومن هذه الطريقة أيضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية أي قوة الحس والحركة الإرادية هي بعينها القوة النباتية لكانت النبات متحركاً بالإرادة لأن جسمه ممكن الحركة والقوة المحركة بالإرادة موجودة فيه فإذا وجد الفاعل والقابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإرادة

لأن الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للأجساد القابلة للأضداد فلما لم يكن تلك الحركة ثبت أن القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية

و اعترض هاهنا بأن القوة الغذائية في كل عضو تخالف الغذائية التي في عضو آخر - بالنوع في الماهية عندهم فمن الواجب أن تكون الغذائية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغذية التي في النبات فإن لا يلزم من قولنا إن الغذائية التي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغذائية التي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بفقد عدم اتصاف ما يخالفه في النوع. أقول في الجواب إن القوى «١» الغذائية التي في النباتات والحيوانات وإن كانت متخالفات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧١

بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس إطلاق القوة الغذائية عليها بالاشتراك اللفظي - وذلك لأن القوى تعرف بأفاعيلها فإذا اشتركت الأفاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك فحينئذ إذا كانت النفس الغذائية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغذائية التي في النبات وقد زادت عليها بفعل الحس والحركة الإرادية فكانت مشتملة على قوة أخرى كمالية هي مبدأ فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية وأما أن هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمكن بل هي النسبة موجودة بوجودات متعددة أينما كانت فذلك مطلب وسيأتي القول في ذلك والحق عندنا أن النفس هي المدركة لجميع الإدراكات بجميع المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية - وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك لأن القوة العالية لا تفعل الفعل الدني إلا بتوسط أ لا ترى أن المزاول للتحريك المكاني أو الوضعي لا بد وأن يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي بل

الانتقال الفكري أرفع قدرا من التجسم وأن المباشر للإدراك مطلقا لا بد وأن يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت إدراكاتها فالعقلية أشد ارتفاعا وأعلى مقاما والحسية سيما اللمسية منها أدون درجة وأشد هبوطا من الجميع فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة إما تعدد القوى المتخالفة أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة وكل طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة سواء كانت منفصلة عن غيرها أو متصلة به فالغاذية على اختلاف أنواعها حقيقة واحدة سواء كانت نفسا على حدة أو قوة من قوى نفس أو جزءا من أجزاء نفس وكذا اللامسة على اختلافها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧٢

طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود والخراطين فإن نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها أو قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية أو الإنسانية أو جزءا من أجزائها المعنوية وهكذا الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة فكما أن قوة الإبصار وإن فرض أنها متخالفة الأنواع في أنواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة فكذا قوة السمع والشم والذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها أو متفرقة مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنبطاسيا وكذلك النفس الناطقة التي للإنسان - جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى أن تلك الآلات هي المبادي للإدراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس إلا على وجه التوسيط والاستخدام - بل النفس هي حس الحواس كلها والمباشرة للمحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية - لأنها ذات مقامات وعوالم ثلاثة العقل والخيال والحس وسيرد عليك إيضاح في مستقبل الكلام.

و ليس لقائل أن يقول «١» إن التغذي والنمو لو كانا من أفعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الإحالة والهضم فكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الأعضاء على التفصيل

علما بديهيها والتالي باطل - فعلمنا أن الفاعل لهذه الأفاعيل قوة عديمة الشعور
بـ_____هذه الآثـ_____ار.

لا لما قيل يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه ليس لها شعور
بذلك الشعور ما يبقى ويستمر لأجل أن كثرة تغيرات هذه الأفاعيل سبب
لنسيان النفس لها - كما أن الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة
الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا هاهنا لأن ذلك يؤدي إلى
السفسة فإن جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات - والتغيرات التي تقع
للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل إليها الغذاء مع أنا لا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧٣
نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إن العامي عالم بجميع الدقائق وإن
كان لا يجد من نفسه ذلك.
بل لما أقول وهو يحتاج إلى تمهيد أمور - أحدها أن العلم قد يكون فعليا وقد
يكون انفعاليا والعلم الفعلي قد يكون سببا للمعلول وقد يكون عين «١»
المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به وبالجمله كان
الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول فهذا أصل.
ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشدة والضعف وغاية ضعف الوجود
هو أن يكون من باب الهيولى والحركة والمقدار والعدد واسم العلم لا يقع إلا
على الوجود الذي هو من باب الصورة «٢» لا الذي من باب المادة وما
ينغمر فيها ويستغرق جوهره في غشاوتها وقد علمت منا أيضا أن الجسمية
والامتداد المكاني أو الزماني أمور يتشابه فيها الوجود مع العدم والوحدة مع
الكثرة والجمعية مع الفرقة وذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي
والشعوري ويكون مناط المجهولية فهذا أصل آخر.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧٤
ثم إن الشيء قد يكون علما ولا يكون معلوما وقد يكون معلوما ولا يكون
علما.

و بعبارة أخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم والمعلوم أقوى وأظهر من العلم به وقد يكون بالعكس بيانه أن الوجود إذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته وإن كانت ذاته علما بذاته ومعلوما لذاته كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود هاهنا علم ولا يكون معلوما لغيره وأن الوجود إذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ولا يمكن حضور ذاته كالهولى الأولى وما يقرب منها فالصورة هاهنا «١» أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الأول- والصورة الحاصلة «٢» هاهنا علم والمعلوم ليس بعلم وفي الأول المعلوم علم في نفسه- وعلمنا به ليس علما به بل بوجه «٣» من وجوهه. إذا تقررت هذه الأصول فنقول إن النفس التي لنا إذا فرض كونها مبدأ لجميع الإدراكات والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والإحالة والدفع لا يلزم من ذلك أن تكون عالمة بأفاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة والطبيعة وقولهم العلم بالعلة يوجب «٤» العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلة إذا كان عين وجودهـا كان الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧٥ مقتضاه «١» كون العلم بالمعلول عين وجوده وإذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغاية النقص والخسة كان العلم به كلا علم به وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم إن العقل الأول يجهل بأشياء جهلا «٢» هو «٣» أشرف من العلم بها وليس جميع أفاعيل النفس الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧٦

كالكتابة والمشي والأكل والشرب وسائر الأفاعيل الاختيارية التي يتقدمها علم وإرادة زائدتان على النفس فإن تلك الأفعال متى لم يتصور أولا للنفس ولم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيا أو ظنيا أو تخيليا أو جهليا لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الأفعال وأما الأفاعيل البدنية فليس حصولها من النفس إلا بتبعية شعورها بذاتها الذي هو عين ذاتها بتبعية عشقها لكمال

ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق إلى مبدئها الأصلي وهذه المعاني وإن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور « ١ » البصيرة والكشف ولذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين والمقلا_____دين.

و مما ينبه على ما ذكرناه من أن قوة النفس سارية في جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللاتقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية والطبيعية هو أنه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتألم بتغيير المزاج عند أدنى مغير من حر أو برد أو حركة أو تعب أو هبوب ريح مشوش إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من الأمور النفسانية كالمخوفات والمبشرات والإنذارات وما يجري مجراها- وكذا ينبغي أن تتأذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تأذيا جزئيا في الحال وكان يجب أن يكون جميع الآلام والمؤذيات الواقعة على الإنسان من باب خوف العاقبة وخطر المآل وسوء الآخرة ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مؤلما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم أن النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والإدراكات لسارية قوتها إلى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات والآلام وعرضة لهذه البليات والأمراض- بل الموت أيضا وارد عليها من جهة ورودها إلى هذا العالم بقدر الله وليس بوارد على محل الإيمان والمعرفة بالله واليوم الآخر وإنما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة.

و من الشواهد الدالة على أن النفس بذاتها فاعلة لأفاعيل الطبيعية من الج_____ذب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧٧
و الدفع وغيرها أن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الإحالة والهضم والدفع « ١ » بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فإنه يجد نفسه مقصرة عن سائر الأمور الإدراكية وما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال واستغراقها فيها فلا جرم تنقطع عن سائر الأفاعيل ثم إذا فرغ عن ذلك توجه

النفس إلى مقامها الخاص الذي يقع فيه الأفاعيل الإدراكية والله أعلم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧٨
الباب الثالث في ذكر القوى النباتية وأفعالها وأحوالها وفيه فصول
فصل (١) في أقسام تلك القوى بالوجه الكلي
إن القوى النباتية إما أن تكون مخدومة وإما أن تكون خادمة وأما التي لها
درجة الاستخدام فإما أن يكون فعلها وتصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو
لأجل النوع أما الأول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال
ذاته أما القوة التي تفعل لأجل بقاء الشخص فهي الغذائية وحدها «١» أنها
قوة تحيل الغذاء إلى مشابهة جوهر المتغذي لتورده بدل ما يتحلل وأما التي
تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية «٢» وهي التي تزيد في أقطار
الجسم المتغذي على التناسب الطبيعي- ليبلغ إلى تمام النشوء وإنما يقع هذا
الفعل منه بما يورده الغذائية زيادة على البذل عما
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٧٩
يتحلل فالغذية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء
ولكن ليس كل زيادة في الأقطار نمو فإن السمن بعد «١» سن الوقوف ليس
نمو والهزال في سن النمو ليس ذبولاً بل النمو هو الزيادة التي تكون على
تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشوء كما في سن الشباب ومقابلة الذبول وهو
النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي- كما في سن الشيخوخة.

فإن قلت فالفاعل في السمن والهزال أي قوة من القوى إذ لا بد لكل
فعل وحركة من فاعل ومحرك.
قلنا الفاعل فيهما أيضاً هو تلك القوة لأجل إعداد القاسر لأنهما حركتان
قسريتان- وقد مر أن الفاعل في الحركة القسرية أيضاً طبيعة ذلك المقسور
وقوته لكن اسم الطبيعة إنما يقع على تلك القوة إذا كان تحريكها تحريكاً
بالذات لا بقسر قاسر فهنا اسم النامية إنما يقع على هذه القوة النباتية إذا
كان تحريكها للجسد في تزايد الأقطار تحريكاً طبيعياً لا بسبب قاسر من

رطوبة زائدة في السمن أو حرارة مفرطة في الهزال.
ثم إن فعل الغاذية إنما يتم بأمور ثلاثة الأول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو والثاني تصديره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدّم وقد تخل بالأول كما في عدم «٢» الغذاء وبالثاني كما في استسقاء اللحمي.
و بالثالث كما في البرص وغيره وحكموا بأن غاذية كل عضو مخالف لغاذية العضو الآخر - إذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها وهذا صحيح ولا ينافي تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة نفسه المقتضية لهذه القوى وأما اللتان «٣» لبقاء
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٨٠
النوع فأولاهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الأخير للمغذي وتودعه قوة من سنخه وثانيتها المصورة وهي التي تفيد المنى بعد استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات بإذن الله تعالى وأما الخادمة فهي قوى أربع تخدم الغاذية - وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة أما الجاذبة فوجودها في بعض الأعضاء - كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة وفي غيرها معلوم بالقياس.

أما الأول فالإنسان إذا كان منقلبا حتى يكون رأسه إلى السفلى ورجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء ويزدرد الطعام وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمين ثقيلين إلى فوق ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية إما بجذب جاذب أو دفع دافع - والثاني باطل في هذا الوضع فبقي المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها.

و أيضا إنا نجد للمري والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم - وكذا نجدهما عند تناول الأغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى أن الكبد أيضا يجذبها من المعدة للذاتتها وقربها من طبيعة القوة وأيضا متى تغذي الإنسان غذاءا وتناول بعده غذاءا حلوا واستعمل القيء يجد أن الحلو يخرج أخيرا

وذلك بجذب المعدة إياه إلى قعرها وكذا حال الرحم في جذب المني بل الإحليل عند خلوه عن الفضول وشدة اشتياق المرأة إلى الوقاع ولذلك أن قوما من الفلاسفة سمو الرحم حيوانا مشتاقا إلى المني وذلك لشدة جذبه له. و أما الثاني فنقول إن الدم إذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٨١ الآخر أعني الصفراء والسوداء والبلغم ثم إن كل واحدة منها يتميز عن الآخر وينصب «١» إلى عضو معين ولو لا أن في كل «٢» من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخلطية لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ولاستحال أن يخص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصا «٣» أكثرها فهذا قاطع في إثبات القوة الجاذبة لجملة الأعضاء.

و أما القوة الماسكة فوجودها في المعدة والرحم مشاهدة بالتشريح وفي غيرهما معلوم بالبرهان أما المعدة فإنما إذا أعطينا حيوانا غذاء رطبا أو يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء لازمة ضامة له من جميع الجوانب وأما الرحم فإذا اجتذب إليه المني يرى منضمما إليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل ولو أنك شققت من الحيوان الحامل من أسفل السرة إلى نحو الفرج وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر. و أما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الأعضاء فهو أن الأجسام الغذائية أجسام ثقيلة لغلبة الأرضية والمائية عليها ولا بد في إمساكها في زمان الانهضام فهو حركة استحالية واقعة بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء من قوة ممسكة إلى غير طبيعة الغذاء الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٨٢

و الشراب لأنها لرطوبتها وميعانها ورقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المزقة- وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام مهيا لفعل المغيرة فيه وإلى مزاج صالح للاستحالة إلى

العضوية بالفعل وهذه القوة غير الغذائية عند المحققين قيل في بيان الفرق بينهما إن القوة الهاضمة يبتدىء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة- وابتداء فعل الماسكة فإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم وأمسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية وإذا صار شبيهاً بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة أخرى فيكون كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهكذا الكون والفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للمدوية في النقصان وللعضوية في الاشتداد وهكذا لا يزال الأول في الانتقاص والثاني في الاشتداد إلى أن يبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية فهنا حالتان سابقة وهي التي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية ولاحقة هي حصول الصورة العضوية فالأولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغذائية فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل عضو وغاذيته.

و اعترض عليه بوجهين الأول أن الهاضمة محركة للغذاء في الكيف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئاً إلى شيء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه- فالهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية فإذن الفاعل للفعلين قوة واحدة- والكبرى ظاهرة فإن ما حرك شيئاً إلى شيء كان المتوجه إليه غاية المحرك والمعني بكونه غاية أن المقصود الأصلي من الحركة هو ذلك الشيء والثاني أن هاضمة كل عضو لا شك أنها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمة أولى من الآخر فإذا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصورة- وإذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذية فلا فرق إذن بين الهاضمة والغذية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٨٣

أقول أما الجواب عن الأول «١» فهو أن لكل حركة نفسانية علتين فاعلة وباعثة- ولها أيضا غايتان غاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لأجله وهما مختلفتان فلا بد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار ليس إلا الطبخ والنضج ومجرد الطبخ والنضج لا يستلزم أن يكون على وجه يكون طريقا إلى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة العضوية فالتى تسوق المادة لأجل غرض مخصوص- وغاية مطلوبة غير التى تسوقها لا إلى غرض أ لا ترى أن في الحركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة وهي القوة التى تميل بالعضلة والعضو إلى جهة من الجهات لا لغرض وقوة فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص وهي الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو من ضروريات الحركة- والفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية أخرى غير نفس الحد المذكور وهي التى يكون المقصود الأصلي من تلك الحركة ويقع الوصول لأجلها وهي غير الوصول وإن لم تتفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فإن المحركة للمادة الغذائية بالطبخ- غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذي في كماله الشخصي والنوعي.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٨٤

و أما الجواب عن الثاني فنقول إن المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات وإن كان أمرا آخر أجل من هذه المبادي الفاعلة والباعثة لكن لتعالیه عن هذه التغيرات والتجددات لا بد في كل فعل جسماني من فاعل مزاول لامتناع صدور هذه الأفاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد رفيع عن التغير ولو كفى في صدور هذه التحريكات والتصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطبائع والقوى والنفوس في حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الأرض وحفظ المعادن ونمو النبات وحركات الحيوان بل يكفي انفعالات الهيولى على أن كل «١»

انفعال «٢» واستعداد في مادة تابع لفعل فاعل لما مر من أن كل قوة وإمكان مسبق بفعل وإيجاب وكما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكررة في الانفعال كذلك لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيرة المختلفة إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكررة في الفعل وقد مر في مباحث العلة والمعلول - أن الفعل الكلي يحتاج إلى فاعل كلي والفعل الجزئي يحتاج إلى فاعل جزئي فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب وهذا التصوير يصدر عن هذا المصور والفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه والفاعل العقلي لم يكن فاعلا بالذات إلا لفعل معقول والله ولي الهداية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٨٥

فصل (٢) في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة والإشارة إلى وجود الدافعة والتنبية على تغاير هذه الأربع وتعيين آلتها من الأعضاء

أما فعل الهاضمة فاعلم أن الغذاء مركب من جوهريين أحدهما صالح لأن يتشبه بالمتغذي والثاني غير صالح لذلك فلها في كل منهما فعل خاص أما فعلها في الأول فما مضى وأما في الثاني فلا يخلو أن تلك الأجزاء إما غليظة أو رقيقة أو لزجة - وفعل الهاضمة في الأول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع لا يقال كلما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعا فلما ذا جعلتم التغليظ أحد الأمور المسهلة للدفع - لأننا نقول إن الرقيق قد ينشربه جرم المعدة فيبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه ولا يندفع - وأما إذا غلظت لم ينشربها العضو فلا جرم يندفع بالكلية.

و أما الدافعة فيدل على ثبوتها أمران خاصي «١» وعامي - الأول أنك ترى المعدة عند القيء كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتى يتحرك منها أكثر الأحشاء وترى عند التبرز مثل ما ذكرناه ومعونة الأحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى أنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة.

و الثاني أن الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطا بالأخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المنافى عنده ولم يخلص شيء من الأعضاء عن الأخلاط الفاسدة الممرضة واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة في البدن أعني الجذب والإمساك والإحالة والدفع فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بأن يكون تلك القوة جاذبة عند ازدياد الطعام وماسكة له بعد الازدياد ومغيرة له عند الإمساك ودافعة للفضل المستغني عنه لا لما قيل إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإنه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لأن هذه الأفاعيل أمور متخالفة إما متضادة كالجذب والحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٨٦

و الدفع وإما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو «١» ضعيفا في أحد هذه الأربع- وقويا في غيره ولو لا تغاير هذه المبادي لاستحال ذلك وأما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها الليف المتطاوّل والماسكة آلتها الليف المورّب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض هذا ما قاله وظاهر أن المراد منه أن في معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب فإن جاذبة كل عضو أو ماسكته أو دافعته يحتاج إلى آلة عصبية لا أن جاذبة كل ذرة من العضو يحتاج إلى ليف متطاوّل ودافعته إلى ليف مستعرض. فعلى هذا اندفع ما قيل فيه أما أولا فبأن لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه وأما ثانيا فبأن الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء أو تمسكه وتهضمه مع أن الجزم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلا. و أما ثالثا فبأن كلا من شظايا الليف غير مركبة من الليف وإلا لتسلسلت الليفات إلى غير النهاية مع أن فيها هذه القوى. و أما رابعا فبأن الليف المستعرض ليس فيه ليف متطاوّل مع أنه يجذب وكذا الليف المتطاوّل ليس فيه ليف مستعرض مع أنه يدفع الفضل وذلك لما سبق من أن الحاجة إلى هذه الآلات في معظمات الجذب والإمساك والهضم والدفع

وجلائلها لا في رقائقتها وجزئياتها المنخرطة في سلك المعظمت المندرجة فيها فإن الأصناف الثلاثة من القوى العظيمة إذا فعلت أفعالها بآلات الثلاث من الليف الحاصلة في الأوردة يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يجاور آلاتها ولو بالعرض فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يرشح منه على جوهر الكبد وعلى هذا القياس في سائر المواضع المذكورة. فإن قلت ذلك الدم إما أن يترشح من الليف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم أو لا مع كونه جاذبا له فإن كان الأول فالجذب لا يتوقف على الليف وإن كان الثاني لم يكن في العضو قوة غاذية. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٨٧

قلنا نختار الشق الأول ولم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فإن التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا فلا بد في جاذبة كل عضو من ليف موجود فيه أو بحياله كالكبد وكالرطوبة الجليدية فصل (٣) في أن هذه القوى في بعض الأعضاء مضاعفة وفي حقيقة الغذاء ومراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا و هو أن هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة فإن التي تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعدة غير التي تجذب «١» من جوف المعدة إلى نفسها ما يصلح منه لها وكذا التي تمسكه هناك وهي التي تغيره إلى ما يصلح أن يكون دما وهو الكيلوس والتي تدفعه إلى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل والتي تغيره إلى أن يصير غذاء والتي تدفع الفضول منها وكذلك الكلام في الكبد لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد كما أن التغير إلى العصارة غير التغير إلى جوهر المعدة والتحقيق «٢» أن هذه القوى الموجودة في جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل أفعال الغاذية بالذات- وهي المحصلة للغذاء تحصيلًا أوليًا وأما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهة بتلك وهي التي تفعل فعلها للإعداد لا لتحصيل

الغذاء أولاً وبالذات ولا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعدة في غير المعدة والكبد أيضاً كـالفم والمـري والأمعـاء
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٨٨
و العروق والطحال «١» والأنثيين والمرارة من الأعضاء الخادمة.

و اعلم أن حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه- والغذاء إما أن يكون بالقوة كالحنطة والخبز وإما أن يكون بالفعل وهو الذي لم يحتاج إلى شيء غير الالتصاق وقد يقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذي شبيهاً به «٢» بالفعل- والغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسماني جزئي لا محالة أما الجوهرية فلأن غير الجوهر لا يمكن أن يصير جوهرًا أو جزء جوهر وأما الجسمانية فلأن المجردات لا تتقلب أجساماً وأما الجزئية فلأن الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج فثبت أن غذاء كل بدن شخصي جسم شخصي والمشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجساماً بسيطة- فلا تغتذي إلا بالمركبات لبعدها المناسبة في البسيط وقربها في المركب ولا ينتقض «٣» هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكره.
و التحقيق يحتاج إلى نمط آخر من الكلام لا يناسب طور ما ألفه أسمع الأنام- والإشارة إليه أن كل جوهر طبيعي أو نفساني أمر واحد بالفعل لأنه موجود بالذات- وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل وكل واحد بالفعل كثير بالقوة ففعله أيضاً واحد بالفعل كثير بالقوة فالأجسام النباتية والحيوانية كل منها واحد بالفعل فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخل الجسم المسمى بالغذاء للجسم المغتذي بدلاً لما يتحلل ولا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخل الأجسام الخارجة فيه بل مجاورة الأجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيواني والنباتي مما
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٨٩
يعد لأن يفيض «١» من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت فالحركة الكمية الحاصلة للأجسام النباتية

عبارة عن تـوارد المقـادير على
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٩٠

وجه الاتصال والاستمرار من القوة الفاعلية على المادة القابلة كما سبق ولو كان التغذية بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذي في كل وقت جسما «١» واحدا شخصيا باقيا بعده- وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئا واحدا شخصيا وكذا القياس في الذبول بل الأمر كما أومأنا إليه ومما يجب أن يعلم أن استكمال المغتذي بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم- والعقل بالقوة بالمعقول بالفعل وكما أن المعلوم سواء كان محسوسا أو معقولا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة لا التي في المواد الخارجية من الألوان والأصوات والطعوم والروائح- وكذا الذي هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التي في الخارج من الفلك والحيوان والنبات والأرض وغيرها وإذا علمت بالبراهين أن المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجواهر الحاس وكذا المعقولات بالفعل لا بد وأن تكون متحدة بالجواهر العاقل فالكامل «٢» عين ما يكمل به- والحساس نفس ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذي عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا فيها قوة بعيدة للتغذية والكيلوس الحاصل منه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٩١

في المعدة أقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل في الكبد ثم الدم الحاصل في العروق أقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق فالذي يتصل بالعضو ويصير لحما أو عظما أو عضوا آخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو المغتذي فالغذاء والمغتذي شيء واحد بعينه لا يتغايران إلا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذي أو العضو

المغتذي تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال - وتارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل في نفسه بحسب سبق أفعال وحركات معدة لذلك الكمال كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه ومن دقائق «١» ما يقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب الهضم في الاغتذاء على وزن مراتب التجريد في التعقل فصل (٤) في مراتب الهضم وأن للهضم أربع مراتب اعلم لا بد للحيوان وكذا للإنسان ما دام في عالم الدنيا وطبيعة الجسمية من غذاء يشبه المغتذي صورة ومادة وذلك لأن هذه الأجسام دائمة الاستحالة والذوبان ثم لكل عضو حصة من الغذاء تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات والتصفية عن القشور والفضول بالقوة الغذائية التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس فمادة الغذاء إذا وردت في البدن وحضرت عند تصرف غذائية النفس فتصرفت فيها أحالتها في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٩٢ مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الأمر وصيرتها بصنعة طبيعية يشبه الكيمياء خالصة عن شوائب الغش والغل مصفاة عن الفضول مقشرة عن القشور في أربع مراتب للهضم والإحالات إحداها في المعدة وابتداء هذا الهضم من الفم بدليل أن الحنطة الممضوغة- تفعل في إنضاج الدمايل والخراجات «١» ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتتمام هذا الهضم عند ما يرد»

على المعدة وينضج بحرارة جهنم المعدة التي إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب- والتهذيب للخارج عن طاعة الله البعيد عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعة «٣» المدبرة للأجسام على منهج الحكمة الإلهية فتصير شبيها بماء الكشك الثخين وهو المسمى بالكيماوس والمرتبة الثانية إذا تم ما فعلت هذه القوى به في هذه الطبقة السفلى وفرغت من أفاعيلها المأمورة بفعلها ارتفع قليلا عن هذه الطبقة

الهاوية المظلمة إلى طبقة أخرى هي الكبد فوق بعد ذلك بيد قوى وسدنة أخرى من هذا الصنف فعلت فيه شبه العمل السابق من الطبخ والإذابة فانهضم في الكبد مرة أخرى وسقط منه بعض ما بقي من الأكار والفضول فصار أخلاطا أربعة متميزة بعض تمييز ومخلوطة بعض تخليط خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا لخروجها عن تمام التعصي عن الطاعة الإلهية وقربها عن الصلاح والانقياد لأمر الله ثم إن أصلح هذه الرفقاء الأربعة هو الجوهر المسمى بالدم فوق قسط منها في مسالك العروق المسماة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٩٣ بماساريقا «١» إلى بيت القلب وسلك سبيل الطاعة للنفس واشتغل في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية قدرا صالحا من الزمان حتى صلح لكسوة القبول وخلعة الصورة النفسانية وتوزع ما بقي منه نافذا في العروق على الأعضاء فينهضم مرة أخرى ويتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه وكل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص فيتصل به ويحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كل إلى شبيهه.

و أقسام الفضول أربعة بعدد أقسام الهضم ففضلة الهضم الأول الذي في المعدة البراز وهو مندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني أكثرها البول ويندفع من المثانة- وباقيه يندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق وما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالأنف والأذن والعين كما في الدموع- أو غير محسوسة كالمسام وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني ويخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن كالشعور والأظفار والأوساخ وما يدفعه الطبيعة كالأورام المنفجرة وغيرها فصل (٥) في تحديد «٢» القوة الغذائية والنامية حدا بحسب الحقيقة قد علمت من طريقتنا أن الحدود قد تكون للماهيات وقد تكون للوجودات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٩٤ و الفرق بين الماهية والوجود أمر قد فرغنا من بيانه والحد للماهية لا يكون

و النامي في الماهية بالقوة والثاني إلصاقها بهما على ما هو المشهور
والثالث تشبيهها بهما بالفعل ثم إن كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء
الأصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية وإن كان أزيد فذلك فعل
النامية وعند هذا لقائل أن يشكك ويقول إن الغاذية والنامية قوة واحدة ولا فرق
بينهما إلا أن الغاذية تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلل والنامية تفعل أزيد
مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص فإن القوة إذا كانت قوية على فعل
كانت قوية على مثله فإذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الأصلي وكانت الغاذية
قوية على تحصيل الجزء الأصلي وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء
الزائد عند ما كانت شديدة القوة فعلى هذه القوة الغاذية هي النامية إلا أنها
في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون وافية بإيراد البدل الأصلي والزيادة جميعا
وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلي.
و مما يدل على ذلك أن القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد أقل مما
يتحلل - وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون إيرادها وقت
الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول فإن القوة الواحدة جاز أن يختلف
إيرادها بالزيادة والنقصان - فهذا شك قوي.
أقول في جوابه إن اختلاف الغايات «١» الطبيعية تدل على اختلاف القوى
لكن غاية القوة الغاذية تخالف غاية النامية فهما قوتان مغايرتان.
بيان ذلك أن غاية فعل الغاذية في إيراد البدل سد الخلل الواقع من التحليل - أ
لا ترى أن الحيوان لا يطلب الغذاء إلا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة
والبدن على التحليل فعند ذلك يشتهي الطعام وغاية فعل النامية تمديد
الأعضاء على نسبة مخصوصة - وليس «٢» أن زيادة إيراد البدل على ما
يتحلل في كل وقت توجب زيادة النمو ولا أصل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٩٦

النمو قرب وقت كان إيراد الغذاء أكثر وفعل النمو أقل ورب وقت كان
بالعكس - فإننا قد نشاهد كثيرا أن بعض الغلمان والجواري في زمان البلوغ

إلى الفعل- على سبيل التدرج ومعنى التدرج هاهنا أن يكون للمتحرك في كل آن فردا آخر من المقولة فليس في حركة النمو مقدار ثابت ومقدار آخر وارد عليه سواء كان بالمداخللة أو بغير المداخللة

فصل (٦) في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية في ضرورة الموت و لنذكر أولا ما وقع الاحتجاج به من القوم في هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية- من العلم الإلهي والفلسفة الكلية التي أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلوب ونحـ

فالذي ذكروه في وقوف النامية

أن الأبدان مخلوقة من الدم والمني فلا محالة يكون كل مولود جسماً رطباً كما هو مشاهد في الأجنة التي في بطون أمهاتها ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيراً يسيراً وقد عرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء - وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينة - فأما إذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الولادة إلى آخر الوقت الذي تصلب الأعضاء وجفت فحينئذ تقف النامية هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية.

و أما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الأجل فوجوه الأول أن القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون أفعالها إلا متناهية وهذا منقوض بالنفوس الفلكية لأنها قوى جسمانية سيما عند أصحاب المعلم الأول القائلين بأن نفوسها قوى منطبعة في أجسامها مع أنها غير متناهية الأفعال عندهم والذي وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك أنها وإن كانت جسمانية لكنها لما سئح عليها من نور العقل المفارق - تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال إذا جوزت ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية وإن كانت متناهية إلا أنها تقوى على أفعال غير متناهية لما سئح عليها من أنوار العقل المفارق «١» فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركباً من

المحلل صار أقوى فصار التحليل أكثر أو لأن الغاذية صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل والأول باطل لأن المحلل ليس إلا الأمور الثلاثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الأسباب الثلاثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة وإذا لم يزد المحلل استحالة أن يزداد التحلل والثاني أيضا باطل لأن الغاذية لا تصير ضعيفة إلا لنقصان الحرارة ولا ينقص الحرارة إلا لنقصان الرطوبة فإذا جعلنا «١» انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال.

و ما قيل من أن المحلل وإن كان وقت الكهولة هي الأمور الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب وذلك لأن الضعيف قد يكون أقوى أثرا من القوي إذا كان أطول مدة من الآخر وإذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها في الكهل أدوم من تأثيرها في الشباب - فالجفاف فيه أكثر منه في الشباب.

فكلام لا حاصل له «٢» لأن دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف ك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠٠
حاصل في السبب المورد للغذاء فكما أن دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف - فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغاذية المزیلة للجفاف.

و قريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحرارة الغريزية في المني - إذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلتصق به فإن حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث أولا شيئا كالقشر ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة وتشويه حتى يحصل النضج وكذا الحرارة التي في المني تجعل أولا قشرا ثم تقشو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود وتنبت فيه حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق فما كانت الرطوبة في جوفه قليلة

استكملت صورته بفعل المصورة في ستة أشهر وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبية تمت الصورة في زمان أكثر حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة إلى ثلثمائة وأربعة أيام فالمولود يولد والرطوبة غالبية عليه- ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الأعضاء رويدا رويدا فيصير فيه أولا تهيو للقعود فتجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت أوقات المشي في الأطفال وهكذا تفعل الحرارة « ١ » الغريزية في بدن الحيوان إلى أن تنفى رطوبته بالكلية فتتطفىء الحرارة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠١ لانتفاء ما تقوم به ويحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحياة وذلك لأنه لو لم تكن الحرارة غالبية على الرطوبة لم تحصل الحياة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث يستولي على الرطوبة سببا للحياة أولا وللموت ثانيا هذا ما نقل عنه في شرح القانون وقد مر ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لإرجاعه إلى ما سنحققه الوجه الثالث

ما وجدناه في كلام المحققين وهو أن السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو أن البدل الذي تورده الغذائية وإن كان كافيا في قيامه بدلا عن ما يتحلل- وفاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية.

و بيان ذلك أن الرطوبة الغريزية والأصلية إنما تخمرت ونضجت في أوعية الغذاء أولا ثم في أوعية المنى ثانيا ثم في الأرحام ثالثا والتي توردها الغذائية لم تتخمر ولم تنضج إلا في الأولى دون الآخرين فلم يكمل امتزاجها ولم تصل إلى مرتبة المبدل عنها فلم تقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها

أنقص من قوة الأولى - كمن أنقص زيت سراج وأورد بدله ماء فما دامت
الكيفية الأولى الأصلية غالبية في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة
الغريزية آخذة في زيادة الاشتعال مودة على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو
الممتزج ثم إذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة
الغريزية وما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل - وإذا غلبت الثانية انحط
الممتزج وضعفت الحرارة إلى أن لا تبقى أثر صالح للكيفية الأولى فيقع
الموت ضرورة وظهر من ذلك أن الرطوبة الغريزية الأصلية من أول تكونها
آخذة في النقصان بحسب الكيفية وذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج -
ويعلم منه أن الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت دائمة الإيراد لبدل ما
يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل تقاوم
المبدل من حيث الكيف - وإن قاومه من حيث الكم.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠٢
أقول هذا «١» الوجه أيضا ضعيف إقناعي لوجه - الأول أنا لا نسلم أن
مزاج المني أقوى وأشرف من أمزجة المواد الحيوانية التي تكونت بعده إذ لو
كان مزاجه أعدل وأشرف لكانت الكمالات النفسانية فائضة عليه في الابتداء
فيكون ذا حياة ونطق واللازم ظاهر البطلان.

الثاني أن «٢» مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية
حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المني وبعضه على مزاج الوارد بدلا
عما يتحلل حتى يقال إن مزاج المني أقوى في الكيف ومزاج الوارد عليه
أضعف.

الثالث أنا «٣» لا نسلم أن مبنى جودة النضج والتخمر وقوة المزاج أن يكون
حصوله في تلك الأوعية إذ رب مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع
ويكون أحكم وأقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل
بعضها لا بالتوالد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠٣

بل بالتولد ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه أقوى من الذي يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البذل أقوى وأحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يقدح حجة على ضرورة الموت.

فهذه هي وجوه ثلاثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها وقد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثة في كليات القانون بقوله ثم يجب أن يعلم أن الحرارة بعد سن الوقوف يأخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة ومعاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاودة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة- وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فإن جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الإيراد دائما ولو كانت هذه القوة غير متناهية وكانت دائمة الإيراد لبذل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لما كان البذل تقاوم المتحلل وكان التحلل يفني الرطوبة فكيف والأمران متظاهران على تهيئة النقصان والتراجع وإذا كان كذلك فواجب ضرورة أن تفنى المادة فتتطفىء الحرارة وخصوصا إذ يعين على إطفائها بسبب عوز المادة سبب آخر وهي الرطوبة الغريبة التي تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين أحدهما بالخبو والغمر والآخر لمضادة الكيفية لأن تلك الكيفية بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعي انتهى فقله ثم يجب أن يعلم إلى قوله ومعاودة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة إشارة إلى الوجه الثاني وقوله وعجز الطبيعة إلى قوله فلا يكون فعلها في الإيراد دائما- إشارة إلى الوجه الأول وقوله ولو كانت هذه القوة إلى قوله وخصوصا إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشارة « ١ » إلى ثالث الوجوه الثلاثة.

الوجه الرابع

أنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠٤

بالوجود قد أفنوا المادة التي منها التكون فلم يبق لنا مادة يمكن أن
نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق وإن قلنا نبقى
نحن والذين بعدنا على العدم دائما ويبقى الأولون على الوجود دائما دون
اللاحقين فذلك مناف للحكمة إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا بل العدل
يقتضي أن يكون لكل حظ من الوجود- فوجب أن يموت السابق بالوجود
ليكون لوجود المتأخر إمكان وهذا الوجه أيضا إقناعي ضعيف لأنه لا يدل
على وجوب الموت لكل أحد.

الوجه الخامس
أنه لو لم يكن الموت واجبا لجاز أن يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائما
فيدوم شره وإفساده ولم يطمع المظلوم في إنصافه من ظالمه وذلك لا محالة
مؤد إلى الفساد وهذا الوجه أيضا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من
في الدنيا- ووجود الظالم لا يخلو من مصلحة وكما جاز دوام نوع الظالم
وظلمه في هذا العالم- كما نرى ونعلم فليجز دوام شخص أو أشخاص منه
ومكافاة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

الوجه السادس

أنه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الأتقياء والأخيار أشقى
الناس لأنهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض وذلك مما
يدعوا إلى الفسق وارتكاب اللذات والإعراض عما سواها وهو لا محالة شر
وفساد- وهذا الوجه أيضا كالوجهين السابقين من الأسباب الغائية للموت
وليس شيء منها سبب فاعلي ولا سبب غائي بالذات وكلامنا في السبب
الذاتي الذي يصلح أن يكون وسطا في البرهان وهو إما سبب فاعلي قريب
كما في العلم الطبيعي وإما سبب غائي أو فاعلي بعيد كما في العلم الإلهي
والوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعلية الطبيعية للموت ولا من الأسباب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠٥

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠٦

لا لأجل «١» أن الأجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل «٢» التبديل والإمداد الفوقاني ولا لأجل أن القوة الغاذية لا تورث الغذاء دائما بحسب الكيفية أو الكمية لما عرفت وهن هذه القواعد وأشباهها بل لأن القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود

إلى مرتبة أخرى وقد بين في العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات والأفعال الطبيعية وقد برهن في مباحث العلل على أن الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد وأن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره- فالغاية بالحقيقة هي راجعة إلى الفاعل والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية- من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية- وهذه غايات عرضية والغاية الحقيقية إما لقوى النبات فصيروتها غذاء للحيوان- وإما لقوى الحيوان فلحصول الأغذية وغيرها للإنسان وإما لقوى الإنسان فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة أو القوة النفسانية من المتخيلات والموهومات وأوائل العقليات فالنفس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠٧

الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما في السعادة العقلية الملكية أو في الشقاوة «١» الشيطانية أو السبعية أو البهيمية انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع وإذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي- كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ * وهو غير الآجال الاخترامية التي تحصل بعروض الأسباب الاتفاقية والقواطع القسرية وبالجملة الموت طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية- وصيروتها إما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة وإما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة كالشياطين والأشرار وإما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الأغراض والغشاوات وأما سائر النفوس «٢» الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء الله فينجو من العذاب ويتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة وأرحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم والنطف في الأرحام كالبدور في المزارع والولادة كالنبت وأيام الشباب كالنشوء وأيام الكهولة كالنضج وأيام الشيخوخة كاليبس

والجفاف وبعد هذه الحالات لا بد من الحصاد وهو الموت وزمان القبر والصراط كالبيدر فكما أن البيادر يجمع فيها الغلات من كل جنس وتداس وتنقي وترمي القشور والتبن والورق من الثمر والحب ويجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران وبعضها لبوبا صالحة فهكذا يجتمع في الآخرة الأمم كلهم من الأولين والآخرين من كل دين قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ وينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وهذا كله

مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم
وَمَنْ قَوْلِ نَبِيِّهِ ع: الدنيا مزرعة الآخرة
فهذا بيان حكممة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠٨
الموت بالبرهان والقرآن وهو رحمة من الله لأوليائه وتحفة للمؤمن فلأجل ذلك
يتمنى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبخا لمن ظن أنه منهم بغير حق
قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنَّ رَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتُّوا الْمَوْتَ
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وحق للنفوس البشرية وغيرها تمنى الموت طبعاً فإنها
كالصناع والأبدان والأجساد كالدكاكين والأعضاء وقواها كالألات والأدوات
وإنما يجتهد الصانع في دكانه لأجل غرض فإذا تم غرضه وبلغ أمنيته ترك
دكانه ورمى من يده أدواته واستراح من العمل وهكذا النفوس إذا أحكمت ما
يراد منها بكسوتها مع الجسد وخرجت كل فيما خلق من القوة إلى الفعل
اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد وبالا عليها ومانعا من الخروج إلى منازلها
ومعادنها فإن لها معادن كمعادن الذهب والفضة كما ورد في الحديث فإذا
الموت حكمة ورحمة من الله تعالى كما قال تعالى ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ
تُرْجَعُونَ وقال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبينا وعليه السلام - وَالَّذِي
يُمِيتُ يَحْيِي ثُمَّ يُحْيِي

فصل (٧) في تحقيق الكلام في القوة المصورة
و لنقدم مـا قـيـل فـيـهـا
ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق ولا نستحي منه.
قال أفضل المتأخرين والمصورة عندي باطلـة
لامتناع صدور هذه الأفاعيل عن قوة عديمة الشعور.
و قد أشرنا إلى كيفية شعور القوى بذاتها وبما يصدر عن ذاتها.
و قال بعض من سبق «١» عليه أن هذه الأفاعيل وما يجري مجراها
مما ينسب إلى القوى النباتية صادرة عن الملائكة.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٠٩

و سيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله وكيفية تأثيرها بإذن
ربهم أن طبقاتهم العالية أرفع قدرا من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنية على
سبيل المباشرة بلا استخدام للسدنة والأعوان وقد بين أن القوى المباشرة
للأفاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية والتي تدرك المعقولات والخيرات الحكيمة
والمنافع الكلية هي المفارقة الذات عن الجسمانيات فالكلام عائد في القوى
المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات والتشكيلات-
و أكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطة
و لا مخصص كالأشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الإرادة بلا مرجح وقد
علمت مـا فـيـهـ.
و منهم من قال بالتوليد «١» كالمعتزلة وهو أيضا خارج عن التوحيد في
الأفعـال.
و أصل «٢» الإشكال هاهنا هو أنه لا يجوز أن يكون خلقه الأعضاء
وشكلها- ومقدارها ووضعها وخشونتها وملاستها وصلابتها ولينتها صادرة عن
القوة المصورة- لأن المني متشابه الأجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه
تكون سارية في جميع أجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا
فعلا واحدا متشابهها فيجب أن يكون الشكل الذي يفيد المصورة هو الكرة

كاستناد صور العالم- واختلافها إلى الهيولى الأولى المشتركة وليست فيها إلا جهة قبول الأشياء وإمكانها لا جهة فعليتها وتخصيصها ووجوبها. و ربما استدل على كون المنى غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقراط وتابعوه- كما حكى الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الحادي عشر من الشفا بقوله الذي دعاهم إلى هذا الظن ثلاثة أمور الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١١٢ أحدها عموم «١» اللذة بجميع البدن ولو لا خروج المنى من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المنى.

و ثانيها المشاكلة الكلية فإنه لو لا أن كل عضو يرسل قسطا لكانت المشاكلة بحسب عضو واحد. و ثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من والديه أو عضو ذي شامة أو زيادة- قالوا وإذا ثبت أن المنى جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالذي هو نازل من اللحم يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما فلا يجب أن يكون الحيوان كالكرة. و الجواب من وجوه ثلاثة- أحدها ما مرت الإشارة إليه من لزوم الدور أو التسلسل.

و الثاني أيضا ما قد أشرنا إليه من أن المادة ما به الشيء بالقوة وهي في كل شيء أمر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا تحصل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجية والكلام ليس إلا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الأعضاء وكون المنى «٢» مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال لأننا لو فرضنا المنى مركبا من أجزاء مختلفة- فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء وأيضا إن كل مركب من أجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطة متشابهة ولا بد أن يكون في كل منها- قوة بسيطة في مادة بسيطة وهي لا تفعل إلا أمرا واحدا متشابهة فيجب أن يكون فعلها كرة حتى يكون المتولد من منى كرات مضمومة بعضها إلى

بعض والوجه الثالث أنه قدح أرسطاطاليس في صحة هذه الأدلة وصحة هذا المذهب وهو كون المني نازلا من جميع الأعضاء وبين ذلك بوجوه عشرة مذكورة في الشفا منقولة في شرح كليات القانون. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١١٣ الأول أن المشاكلة «١» قد تقع في الظفر وليس يخرج منها شيء - الثاني أن المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس يبقى له زرع وحكي أن واحدة ولدت من حبشي بنتا بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء. الثالث أن الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبة «٢» من حيث هي آلية ويقع فيها مشاكلة.

الرابع لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان حيوانا «٣» لأنه فيه من كل عضو جزء - وتلك الأجزاء إن كانت موضوعة وضعها الواجب فالمني إنسان صغير وإن لم تكن مترتبة فما الذي رتبها. الخامس أن المرأة إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون في الرحم منيان «٤» هم _____ إنسانان. السادس ما المانع من أن تولد المرأة إذا أنزلت وحدها إذا كان في منيها هذه الأعضاء _____ مفصلة. السابع أن الإنسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الإناث وذلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١١٤ بسبب استحالة «١» المزاج وتغيره وليس لأن العضو تارة خرج منه وفيه عضو الذكور - وتارة خرج وفيه عضو الإناث وإذا جاز أن يكون ذلك في الذكورة والأنوثة جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الج _____ جزء. الثامن أن كثيرا من الحيوانات يتولد من غير «٢» جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك _____ كـ _____ الوه. التاسع قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد -

وربما كانوا ذكورا وإناثا. العاشر الغصن من الشجر الذي لم يثمر بعد ويغرس فيثمر وكان يجب أن لا يثمر لأن الشجرة التي اتخذ منها لم يثمر والأجزاء المأخوذة منها يجب أن تكون غير مثمرة- اللهم إلا أن يقال أجزاء الثمرة مخلوطة بأجزاء الغصن على ما يقوله أصحاب الخليط- فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج أن يجيء البذر والمني من كل جزء بل جزء شيء واحد من البدن يكفي في ذلك إذ فيه جميع الأجزاء- فثبت بهذه الوجوه أن المشابهة ليس سببها الفاعلي اختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الحاصلة من إعداد القوة المغيرة.

فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الأول دالة على أن المني جوهر متشابه الأجزاء- وللبحث في أكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازي في شرح الكليات ولعل غرض المعلم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه مقابلة الوجوه المذكورة في عدم تشابه أجزاء المني بوجوه أخرى مشاركة معها في المأخذ والطرق على أن المني متشابه الأجزاء. أقول والحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان والبرهان أفاد أن ذلك وهو أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١١٥ المني «١» ليس في ذاته جوهر «٢» تام الجوهرية في تحصله النوعي وفي صورته الطبيعية- كسائر الجواهر المعدنية وغيرها ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية فحكمه حكم المادة الأولى في قصور تجوهرها عن التمام إلا بما ينضاف إليها من الصور فيصير بها شيئا نوعيا يتحدد به وينقلب إليها. و أما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا أن المني مختلف الأجزاء بحجة زعم أنها أقوى من الأدلة المذكورة وهي أن المني لا شك أنه الفضل الهضم الأخير وذلك إنما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا استعدادا

و ثانيها أنك هب أن المني هو الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن أين يلزم «٢» أن يكون فضلة الشيء لا بد أن يكون مثله أو قريبا منه في الاستعداد فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان وثالثها هب أن المني عند كونه متصلا بواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها والخروج منها إلى مواضع أخرى لا نسلم أنه

قد بقي ما كان عليه فمن الحافظ «٣» عليه تلك الأجزاء على ترتيبها
ووضوعها وكيفيتها _____ فإن كان
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١١٧

الحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحدة كيف يدبر ويحفظ أزيد من بدن
واحد تدبيرا وحفظا طبيعيا ولا يسري فعل النفس في غير بدن واحد ولو سرى
فعل النفس في نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا ذا نفس وأما حصول
الضعف عند إنزال المني في جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه
مختلف الأجزاء أصلا بل منشأ «١» الضعف أمر نفساني من انفعال يطرأ
على النفس بحصول اللذة البدنية فيسري ذلك الوهن والانكسار في سائر
أجزاء البدن كما عند الخوف والخشية وكثير من الأمور النفسانية المورثة
اضطرابا في البدن ووهنا في قواه وأعضائه الأصلية وبالجملة المني جوهر
قابل الأعضاء- وقابل الشيء لا بد وأن يكون خاليا عن ذلك الشيء وضده
جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين وكلاهما
محالان.

و أيضا المني رطوبة سيالة والرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات
والصفات والأوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح
أن يكون وسيلة لاختلاف الصور والآثار وقد مر أن اختلاف الاستعداد
واللاستعداد من باب القوى والإمكانات والنسب التي لا وجود لها إلا على
سبيل التبعية _____ ة دون الاس _____ تقلال.

و مما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام
و إثبات المصورة لأجساد النباتات والحيوان أن المنسوب إلى المادة
واستعدادها لم يجز أن يكون إلا أمورا جزئية شخصية من خصوصيات
الأزمنة والأمكنة والأوضاع وأما الأمور الدائمة الوقوع وخصائص الأنواع فلا
بد أن ينسب إلى أسباب فاعلية على الوجه الكلي- فإذا تقررت هذه الأمور
فثبت أن اختلاف أشكال الأعضاء وخلقها ومقاديرها وأوضاعها- وكذلك كون

كل عضو من الأعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الإنسان والحيوان من التشكيلات والتصويرات سيما ما في أعضاء الرأس من العين وطبقاتها والأنف والفم والأسنان واللسان والشفيتين وغيرها وما في كل منها من المنافع التي بعضها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١١٨
للضرورة وبعضها للراحة والفضيلة والزينة كأشعار العينين وسواد الحاجبين-
وتقدير أخص القدمين لا يمكن أن تكون منسوبة إلى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة ولا إلى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية لأن فعل الطبيعة لا يكون إلا على نمط واحد ونحو غرض واحد أو غرضين ولا يمكن فيها فنون الأغراض وصنوف الدواعي والقصود بل لا بد وأن ينسب إلى أمور نفسانية منبعثة من أغراض علوية مؤدية إلى عالم عقلي وسر سبحانه بل نقول من رأس قولنا كليا إن السبب الفاعلي لبدن الحيوان إما أن يكون أمرا عديم العلم والإدراك كالطبائع «١» وما في حكمها وأما أن يكون أمرا ذا علم وإدراك.

و الأول محال لشهادة كل فطرة سليمة على أن فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم المحكم يستحيل أن تكون قوة عديمة الشعور.
و الثاني لا يخلو إما أن يكون هو الباري بلا واسطة أم لا.
و الأول محال بالبراهين القطعية والأدلة النقلية لأن ذاته تعالى أجل أن يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا ومن نسب إليه تعالى هذه الانفعالات والتجددات- فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية ومعنى الإلهية وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ* أو لم يعرفوا معنى الفاعلية والتأثير وأن وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء والكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الإلهي والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبائع وهو المحيي والمميت والرازق والهادي

والمضل ولكن المباشر للإحياء ملك اسمه إسرافيل ولإماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الأرواح من الأبدان والأبدان من الأغذية والأغذية من التراب وللأرزاق ملك اسمه ميكائيل يعلم مقادير الأغذية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١١٩
و مكائيلها وللهداية ملك اسمه جبرئيل وللإضلال «١» دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل ولكل من هذه الملائكة أعوان وجنود من القوى المسخرة لأوامر الله- وكذا في سائر أفعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر لكل فعل دني لكان إيجاده للوسائط النازلة بأمره إلى خلقه عبثا وهباء تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثا أو معطلا- وذلك ظن الذين كفروا.
و الثاني لا يخلو إما جوهر عقلي من العقول الصريحة والملائكة الرفيعة أو جـــــوهر نفســـــاني.

و الأول أيضا محال بمثل ما مر من حيث إن فعلها لا يتغير ولا يتكرر كثيرا بالأعداد والأزمنة فإن تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الأول- وإنما هي أشعة شمسه وأضواء نوره يفنى ذواتهم في ذواته تتدرج أنـــــوارهم فـــــي نـــــوره.

و الثاني وهو كون فاعل البدن هو النفس لا يخلو إما أن يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوqa بقصد وإرادة وعلم زائد على ذاتها أو لا يكون.
و الأول باطل فإننا الآن مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء في أشكالها- ومقاديرها وأوضاعها وطبائعها إلا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن أن يقال إنا كنا عالمين في ابتداء تكوننا لهذه الأمور وقادرين عليها بالقصد والاختيار فيبقى الشق الأخير وهو أنفاعل البدن والأعضاء هو النفس وهو أيضا لا يخلو من أحد الأمرين- وهو أن فعلها للبدن على سبيل الاستقلال أو على ضرب من الطاعة والخدمة لأمر من الله وملكوته والأول محال لأن النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الإيجاد كيف والنفس الإنسانية عند

تشكل الأعضاء وحدوث صورها في غاية العجز والنقصان لا يملك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢٠

الإنسان حينئذ لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا وفاعل
هذه التشكيلات والتصويرات والترتيبات لا بد أن يكون صانعا حكيما ومديرا
عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان ومشكلها
ومصورها وغايتها ومنميتها ومولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس
وقواها المطيعة لإرادة الله وحكمته وهذه النفس تتقلب في أطوار الكون كيف
يشاء الله بأمره ففي بعض الأطوار شأنها تصوير المواد والأجسام بصورها
المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام وفي بعض النشآت شأنها - تصوير
القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات الحاكية
لعالم النور في عالم الظلام وفي طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة
بصور الخيالات والأوهام.

و في نشأة أخرى شأنها تصوير الذات بصور الحقائق والمعاني الإلهية
والعلوم الربانية- وعلى ما ذكرناه «١» يحمل كلام بعض المحققين من اتباع
الحكماء في كيفية تكون الجنين وهو أن المادة تستعد لأمر واحد هو النفس
ولكن النفس «٢» لها آلات ولوازم وقوى متخالفة يتحد نحوها من الاتحاد
فوجب أن يكون في المادة استعدادات بالقوة «٣» مختلفة يتحد على ضرب
من وجوه الوحدة وهي كيفية «٤» المزاج كاتحاد أشياء فيها تركيب ثم كل قوة
يجب أن يكون تركيب فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصوير فعالة
فبسبب هذه الهيئات والآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة وبسبب
اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء وهذا كما أن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢١

باليئات التي وجدت في الأول والعقول الفعالة أعني المعقولات وجد
ما بعدها وكما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على اللزوم فكذلك ينتقش
في القوة الغاذية مثلا صورة تشكل الإنسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في

المادة انتهى كلامه والمقصود منه إزالة الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيئاتها وسبب ذلك أن جميع الموجودات التي بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحده على لوازم وهيئات ومعاني كثيرة بحسب مقامه ومرتبته في الوجود يحاكي السبب الأول في كونه واحدا ومع وحدته عين جميع الصفات الإلهية والأسماء الربانية وقد علمت من قبل أن الباري كل «١» الأشياء بلا تكثر وهكذا كل ما هو أقرب إليه أشد وحدة وأكثر جمعا للمعاني حتى أن كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية فالنفس الإنسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن وصور الأعضاء من القوى والآلات فاختلف أشكال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة- والمحركة المنبثة «٢» آلتها في سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث

من القالب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢٢

في الأوردة والشرابين وتلك القوى أيضا مع اختلافها وتشعبها يجتمع في وجود النفس وتتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل وبالجمله القوى السافلة تتفرع- وتتوزع عند انفصالها وفيضانها عن القوى العالية ثم تفعل أفاعيلها المختلفة على حسب أغراض تلك القوى العالية خدمة وطاعة إياها وإن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض والغايات كما أن القوة الجاذبة والهاضمة والدافعة تفعل فعلها لأغراض النفس في تدبيرها للبدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكذلك في القوى الإدراكية فإن قوة السمع وقوة البصر يفعلا فعملهما لغرض النفس وإدراكهما عين إدراك النفس وللنفس «١» في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولذلك «٢» يصدر عنها هذه الإدراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما يفعل خدمة وطاعة للنفس على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة

في تصوير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢٣

الأعضاء وتشكيلها على حسب أغراض النفس وحاجاتها ومآربها.

و ليس لأحد أن يعترض بأن القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الأغراض فكيف تفعل هذه الأفاعيل التي يترتب عليها تلك الأغراض وما خلقت إلا لتلك الفوائد والغايات.

لأن جوابه أن تلك القوة مما تستخدمها قوة أخرى فوقها هي النفس فإن رجع وقال إنا نعلم أن نفوسنا غير شاعرة بتلك الأغراض والمنافع والمصالح.

و بهذا يندفع الإشكال بأن المصورة لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآلة قبل حدوث مستعملها أعني النفس وذلك لأن تلك القوة قبل فيضان النفس لـــــــ نفس لـــــــ م تـــــــ كن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢٤

موصوفة بأنها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة أو كمال أول كسائر القوى الحيوانية أو النباتية التي تحدث قبل النفس الإنسانية فإن الصورة الحيوانية بل التي قبلها - أي الصورة النباتية إذا حدثت في مادة البدن لا شبهة في أنها تفعل أفاعيلها لا على سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال والرئاسة ثم إذا اشتد كماله وقويت ذاته وبلغت إلى مقام الناطقة متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطيعة لأمر الله وفعلت ما كانت تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي وهو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد - لأن النفس الإنسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات وتحس وتحرك وتغزو وتنمو وتولد وتحفظ المزاج وبالجمله تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية - والنفس النباتية والنفس الحيوانية فهي بوحدتها كل هذه الجواهر التي توجد في الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما في هويته وذاته وقوله فوجب أن يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج لم يرد به أن في المني استعداد فيضان جميع هذه القوى والآلات النفسانية ولوازمها ابتداء في أول الكون حتى يرد «١» عليه أن استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل إلا بعد صيرورتها بدنا إنسانيا وصيرورتها بدنا إنسانيا لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى - والآلات واللوازم وقد علمت «٢» مما ذكر مرارا أن الإمكانيات والاستعدادات القريبة أبدا تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل فما به الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة وغير المستعد له والمقوي عليه لكن يجب أن يكون مناسبا إياه وواقعاً في طريقه كأجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق - فمراده أن «٣» المني جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات

أن يط ————— رأ علي ه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢٥

استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها أن يصير بدنا إنسانيا فيه أعضاء مختلفة يرتبط كلها إلى عضو واحد هو القلب نسبته «١» إلى سائر الأعضاء كنسبة النفس إلى سائر القوى وهذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكررة متشعبة في القلب والأعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة إلى استعداد واحد هو مبدأ سائر الاستعدادات على سبيل القبول كما أن جوهر النفس مبدأ سائر الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة وذلك لأن النطفة يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف ولم يكن فيه قوة جانب دون أخرى- ولا فعلية طرف غير طرف حتى يكون مادة عارية من جميع القوى والكيفيات لتصير قابلة لصورة كمالية يصدر عنها جميع الأطراف والأضداد كالجذب والدفع والشهوة والغضب والمحبة والنفرة والأفاعيل المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والمحسوس وبعضها من باب العقل والمعقول ولو كان في المادة فعلية شيء من الطبائع والصور لم يكن في قوتها قبول الكل ولهذا ترى النطفة الإنسانية- من أضعف الأشياء جوهرية وقوله وكما أن بالهيئات التي وجدت في الأول والعقول الفعالة وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه من أن كل قوة فعالة تشتمل بوحدها التامة على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثرة والتفصيل اشتمال «٢» البحر على قطرات الأمطار واشتمال الجبل على الحصى والأحجار وقوله وكما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغذائية مثلا صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه أن تلك القوة اتفقوا على أنها عديمة الشعور والإدراك كيف والنفس التي هي أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال والهيئات إلا بعد ممارسة التشريح- بل أراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات متناسبة لتلك الأشكال والصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢٦

لأنها كالواسطة والخليفة في فيضان تلك الأمور من المبادي ولا بد للواسطة أن ينوب مناب المبدأ الأصل في أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى وأشرف واعلم أنا لم نذهب إلى أن الأول تعالى ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا إلى أن كل عاقل بالفعل يتحد «١» بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء وبيننا ذلك على وجه الإحكام والإتقان بما لم يبق فيه مجال ريب وشبهة فثبت من ذلك أن كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى وأبسط والحكماء مع اتفاقهم على أن مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ومع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان والأعضاء الحيوانية وإن شئت فارجع إلى ما ذكره في باب عنايته تعالى بالأشياء وإلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس وإلى كتاب بقراط وأفلاطون وسائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أن فاعل الأبدان والأعضاء هو الله سبحانه ولا ينافي ذلك إثباتهم الوسائط العقلية والقوى النفسانية والآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره إذ ليس من دأب الحكيم مباشرة الكنس ودفع الفضولات ومزاولة المزابل بل فعله الخاص هو الحكم والأمر والهداية والقضاء والإنزال والإرسال دون الحركات والانفعالات ومن عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدر حق قدر عظمة الله كما قال تعالى وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۚ الْآيَةُ.

زيادة تنوير وتصوير:

و اعلم أن الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالم أمر الله وقضائه كما قال الله تعالى وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية- ولكل منها رقائيق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان وأين كذلك فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالأصالة وهذه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢٧
الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية والاندراج فالحقائق»

بكلياتها في وجودها العلوي الإلهي لا ينتقل ورقائقها بحكم الاتصال والإحالة والشمول لسائر المراتب تنزل وتتمثل في قوالب الأشباح والأجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله والرقيقة «٢» هي الحقيقة بحكم الاتصال وإنما التفاوت بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص أ لا ترى إلى عزرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله وحمله لأحد أركان عرش الله الأعظم وعظم منزلته وحضرته لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح ولكن رقائقه وجنوده بحكم إحاطته وتنزلاته وتصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق فكل نفس «٣» منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس والعمالة لأجلها على شاكلة عمله من جذب الأغذية وتجريد العلوم من محسوساتها وتجريد المحسوسات عن موادها الجزئية وهو في مقامه الأصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن وكذلك الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم أمر الله واقفة بين يدي الله وكل من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لا يتشرف بتشريف هذه الإضافة إلا من كان من أهل القدس والتجرد وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل ولذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقائقه الممثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبي ورسول وحيا كفاهها وصراحا أو وارث وولي إلهاما وتعلما بأنواع التمثيلات والتعليمات كما قال الله تعالى وما كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا - أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا وَقَالَ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى فَالشديد القوى إشارة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢٨

إلى جبرئيل وقواه إشارة إلى رقائقه الممثلة للأنبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي ص «١» وكذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحمله العرش على كاهله - ونفخه في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة

بالأرواح الجزئية وهو في أفقه الأعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن لأن عامله الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية والتجددات المادية وكذلك الميكائيل ع قائم بين يدي ربه يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الغيث وإعطاء الأرزاق في كل وقت وزمان لتتنزل تنوعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عماله من الآدميين وغيرهم في تصوير أنواع الأرزاق البدنية- فراققه موصلة لذلك وحقيقته الكلية لم يبرح من مقامها ولم يتغير عن حالها ولا يشغله شأن عن شأن وهكذا قياس جميع القوى المدركة والمحركة في أن لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلو والدنو والشرف والخسة بعضها عقلي صرف وبعضها مثالي وبعضها حسي «٢» وبعضها جسماني صرف وأكثر الناس إنما وقعوا في الأغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام ونظرهم إلى الأشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوة جسمانية عديمة الشعور فأبطلوا حق الله وحق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى ونظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر وطائفة أخرى نسبوا أفعال المصورة من التشكيل والتخليق المتغير الفاسد المتجدد والهابط في مهوى النزول إلى ذات الله فهؤلاء أبطلوا حق عباد الله وعزلوا عن الأفعال من نصيبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى وأرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحق دون الخلق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٢٩

ففات عنهم الحق والخلق جميعا إذ الخلق طريق إلى الحق فمن أبطل الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف وصل إلى الحق فلا جرم قد حشروا أعمى العينين مطلقا- بعد ما كان لهم قوة البصر وإمكان النظر إذ لم ينظروا في آيات الله وحكمته ولم يتفكروا في صنع الله وعنايته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي

أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى

فصل (٨) في الإشارة إلى تعديد القوى النفسانية وما دونها على سبيل
التصنيف

و معنى التصنيف هاهنا

أن هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الأنواع
النباتية والحيوانية بل امتيازها بعوارض إنسانية من تقدم بعضها على بعض
واستخدام بعضها قبل بعض وهذه القوى بمنزلة أجزاء النفس الإنسانية قبل أن
صدرت وانبسطت عنها وانفصلت في أجزاء البدن كل قوة في موضع يليق
بها- فتنقسم النفس أولاً إلى أجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة في مواضع أخرى
نفس نباتية موضعها الكبد ونفس حيوانية موضعها القلب «١» ونفس إنسانية
سلطانها في الدماغ- وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث والبقاء فالجزء النباتي
يحدث أولاً ثم الحيواني ثم الإنساني والأولان ينعلمان بفساد المزاج وبطلان
الاستعداد دون الجزء الإنساني- فإنه يبقى في النشأة الآخرة إذ ليس حدوثه
بواسطة الاستعداد وتعديل المزاج بل هو أمر رباني وسر سبحاني ونسبته إلى
الحق نسبة الضوء إلى المضيء بالذات- فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم
في مقامه.

و الغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى وترتيبها.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٣٠

فالإنسانية مخدومة القوى

كلها «١» وهي تخدم العقول العالية كالعقل الفعال والذي قبله والذي
بعده وهو العقل المستفاد والذي يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل
بالمملكة

و الحيوانية تخدوم الإنسانانية

و تستخدم الحيوانية النباتية ولها ثلاث قوى كما مر الغذائية والمنمية والمولدة.

و أما المدركة الحيوانية فتتقسم بقسمين قسم يدرك من خارج وقسم يدرك من داخل والمدرك الداخلي ألطف وأشرف من المدركات الخارجية وهي بمنزلة القشور والنخالات له والمدرك من داخل أيضا ينقسم إلى مدرك الصور وإلى مدرك المعاني- فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرف في الطرفين المسمى بالمتخيلة- بالقياس إلى الحيوانية والمتفكرة بالقياس إلى الإنسانية ثم الوهمية ثم الحافظة- ثم الذاكرة والمسترجعة.

و أما النفس الإنسانية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٣١

المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة فكانت هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الأوليات ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شئت من غير كسب وإذا كانت صائرة إياها متصلة بها مطالعة تلك الصورة

في ذاتها أو ذات مبدإها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلا مستقادا وعنده يتم الجنس الحيواني بحسب كماله الإنساني البالغ - إلى كل كمال ومرتبة وهو رأس سائر القوى ومخدومها ثم العقل بالفعل ويخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فإن النظري يحدث بعده وبه يستعمل ويستكمل والعقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانا من التي يلي البدن يخدم القوة الحافظة والمتخيالة والمتخيالة ثم المتخيالة تخدمها قوتها محركة ومدركة فالقوة الشوقية يخدمها بالالتئام لها والقوة الخيالية يخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصورة المهيأة لقبول التفصيل والتركيب والحس المشترك يخدم جميع هذه القوى - بقبوله ما يورده الجواسيس من جانب وعرضه إياها على المتصرف ليركبها ويفصلها وعلى الواهمة لينظر فيها ويدرك معانيها ثم الحس المشترك تخدم الحواس بتأدية ما حضر في كل منها والقوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية والغضبية والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل وهي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى أنها مختصة بالحيوان

ثم النباتية تخدم الحيوانية

و أولها المولدة ثم الغاذية والنموية تخدمان المولدة والغاذية تخدمهما جميعا ثم القوى الطبيعية أعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى النباتية لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة والدافعة من جهة والدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الأربع يخدم جميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة يخدمهما البرودة فإنها إما أن تعد للحرارة مادة - أو يحفظ ما أفاده الحرارة من التحليل ويخدمها جميعا الرطوبة واليبوسة وهما آخر درجات القوى وبعدها المادة القابلة لكل وهي القوة الانفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية المقدارية أولا ثم غيرها إلى الغاية

القصوى في الاستكمال كمرتبة العقل الفعال فيبتدىء الوجود من أنزل
المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٣٢

متدرجا في الصعود إلى غاية ما هبط منها فالوجود كدائرة تدور على
نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ وقال هُوَ
الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَإِذَا شَرَعَ فِي الصُّعُودِ وَأَخَذَ فِي الِارْتِقَاءِ يَتَّحِدُ بِكُلِّ
صورة يتلبس بها فهذه القوى كلما ارتفعت - يتحد بدنا واحدا له ذات واحدة
وهوية نفسانية وهكذا حتى يصير إنسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى
فيه جميع « ١ » الأشياء كأجزاء ذاته وينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف
إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأغيار فتراها عاقلا مدركا للكماليات
والجزئيات - متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وإرادة
وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى وقد عرفت أن الصورة قد
تكون بسيطة وقد تكون مركبة وأن المادة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة
لكن في المركب الموجود لا بد أن يتحد ضربا من الاتحاد إذ ما لا وحدة له
لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة لأنها مبدأ الكثرة - وأصلها ومرجعها وغايتها
فبالوحدة الإلهية قامت السماوات والأرضون وبالوحدة النفسانية قامت البنية
الحيوانية ونحن إنما توصلنا إلى معرفة النفس وقوتها بالفعل - كما توصلنا
إلى إثبات صور العناصر في الهيولى والأخلاق في البدن بأنا رأينا كيفيات
وكميات في هيولى فعلنا أن صورها غيرها ورأينا آثارا مختلفة في البدن
فأثبتنا أخلاطا - فكذا رأينا أفعالا نفسانية في بعض الأجساد فأثبتنا من
جهتها أن لها مبادي أخرى غير الأجسام وعوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك
المبادي وارتباط بعضها إلى بعض واحتياج بعضها لبعض إلى أن لتلك
المبادي مبدأ جامعاً هو بالحقيقة فاعل تلك الأفعال
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٣٣

و الآثار وهو أصل حقيقتها وصورة صورها ونفس جميعها وهوية كلها
ثم لاح لنا بواسطة أنها تدرك المعقولات وتحضر ذاتها وتذكر هويتها أنها
جوهر «١» قدسي لا تقبل الموت والفساد فهي باقية عند الله محشورة مع
الملائكة والنبيين ع إذا استحكمت علاقتها معهم وحسن أولئك رفيقا
فصل (٩) في أن لكل بدن نفسا واحدة وأن القوى التي أحصيناها تنشأ منها
بل هي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها
و اعلم أن جماعة من القاصرين لما رأوا في الإنسان آثار مباد طبيعية
كالحرارة والبرودة وال جذب والدفع والإحالة والنضج وغير ذلك مما يصدر مثلها
من صور العناصر - ورأوا آثارا أخرى نباتية كالتغذية والتمية والتوليد مما
يصدر من نفوس النباتات - ورأوا آثارا كالحس والتخيل والشهوة والغضب مما
يصدر أمثالها من النفوس الحيوانية - ثم رأوا فيه أفعالا وإدراكات نطقية
وحركات فكرية فظنوا أن الإنسان مركب من صورة طبيعية ونفوس ثلاثة
أخرى نباتية وحيوانية وإنسانية ومن ارتقى من هذه الطائفة وارتفع عنهم في
هذا الباب ارتفاعا يسيرا رأى أن الإنسان هو النفس العاقلة وسائر المقامات
أمور عارضة لها من مباد حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن وقواه
بالنسبة إليها - كآلات ذوي الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها ونحو
وجودها بل في تتميم أفاعيلها - وليس الأمر كما زعموه.
بل الحق أن الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة ومقامات وبيئتي وجوده أولا
من أدنى المنازل ويرتفع قليلا إلى درجة العقل والمعقول كما أشار سبحانه
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٣٤

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً «١» إلى
قوله إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ولو لم يكن للنفس «٢» مع البدن رابطة اتحادية لا
كرباطة إضافية شوقية كما زعم أنها كمن يعشق مجاورا لم يكن سوء مزاج
البدن أو تفرق اتصاله مؤلما للنفس ألما حسيا كالآلام عقلية أو وهمية فالنفس
الإنسانية لكونها جوهر قدسيا - من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل

الوحدة الإلهية وهي بذاتها قوة عاقلة إذا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٣٥

رجعت إلى موطنها الأصلي وهي متضمنة أيضا لقوة حيوانية على
مراتبها من حد التخيل إلى حد الإحساس اللامي وهو آخر مرتبة الحيوانية في
السفالة وهي أيضا ذات قوة نباتية على مراتبها التي أدناها الغذائية وأعلاها
المولدة وهي أيضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف
الأعظم أرسطاطاليس من أن النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية وحيوانية ونطقية
لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال
جوهريتها وتمامية وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية وهذه القوى
على كثرتها وتفنن أفاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس ولكن
على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس كما أن معاني الأنواع الجسمانية
توجد في العقل متحدة صائرة إياها بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسية
إلى حد المعقولية فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه أرفع
وأعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية-
وجودا نفسانيا أعلى وأرفع من وجوداتها في مواضعها الأخرى وبالجملة النفس
الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس
ودرجتها عند ذلك درجة الطبائع والحواس فيصير عند اللمس مثلا عين
العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق وهذه أدنى الحواس وإذا
ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة ولها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى
مقامات العقول القادسة فيتحد «١» بكل عقل ومعقول وأكثر المتأخرين من
الفلاسفة كالشيخ وأتباعه لما لم يحكموا أساس
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٣٦

علم النفس لذهولهم عن مسألة الوجود وكماله ونقصه ومباده وغاياته
أنكروا هذا المعنى وزعموا أن الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية وكان
العقل الفعال منقسما «١» حسب تعدد النفوس العاقلة وكان كل من نفوسنا

يعلم ما يعلمه الأخرى من النفوس وقد مر البرهان «٢» النوري الكاشف
لحجب هذه المضايق والشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل
بالمعقول

فصل (١٠) في أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على
بعض كم

فالنفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية
على مراتبها وهي إنما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية
فالجنين الإنساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل إذ لا حس له ولا حركة
وكونه حيوانا بالقوة فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعا
مباينا للأنواع النباتية وإذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة
النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصوري- والشخص حينئذ حيوان بشري
بالفعل إنسان نفساني بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر والروية
مستعملة للعقل العملي وهكذا إلى أوان البلوغ المعنوي والرشد الباطني
باستحكام الملكات والأخلاق الباطنة وذلك في حدود الأربعين غالبا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٣٧
فهو في هذه المرتبة إنسان نفساني بالفعل وإنسان ملكي أو شيطاني بالقوة
يحشر في القيامة إما مع حزب الملائكة وإما مع حزب الشياطين وجنودهم
فإن ساعده التوفيق وسلك مسلك الحق وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم
وطهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكا بالفعل من ملائكة الله الذين هم
في صفة العالمين المقربين وإن ضل عن سواء السبيل وسلك مسلك الضلال
والجهال يصير من جملة الشياطين أو يحشر في زمرة البهائم والحشرات
فصل (١١) في طور آخر من تعدد القوى الإنسانية على منهج أهل البصيرة

قال بعض أهل العرفان إشارة إلى معنى قوله تعالى وما يَعْلَمُ جُنُودَ
رَبِّكَ إِلَّا هُوَ إن الله تعالى في القلوب والأرواح وغيرهما من العوالم جنودا
مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل عددها إلا هو ونحن الآن نشير إلى بعض

جنود القلب يعني النفس الناطقة وهو الذي يتعلق بغرضنا وله جندان جند يرى بالأبصار وهي الأعضاء والجوارح- وجند لا يرى إلا بالبصائر وهي القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب ومسخرة له- وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافا ولا عليه تمردا- فإذا أمر العين للانفتاح انفتحت وإذا أمر الرجل للحركة تحركت وإذا أمر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا سائر الأعضاء وتسخر الأعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى فإنهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافا ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وإنما افتقر القلب إلى هذه الجنود- من حيث افتقاره إلى المركب والزاد لسفره الذي لأجله خلق وهذا السفر إلى الله وقطع المنازل إلى لقائه فلأجله جبلت القلوب قال تعالى وما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ وإنما مركبه البدن وزاده العلم وإنما الأسباب الموصلة التي توصله إلى الزاد وتمكنه من التزود والعمل الصالح فافتقر أولا إلى تعهد البدن وحفظه من الآفات بأن يجلب إليه ما يوافقه من الغذاء وغيره وبأن يدفع عنه ما ينافيه ويهلكه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٣٨

من أسباب الهلاك فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوة الشهوة وظاهر هو البدن والأعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة وخلقت الأعضاء التي هي آلات الشهوة وافتقر لأجل دفع المؤذيات والمهلكات إلى جندين باطن وهو قوة الغضب الذي به يدفع المهلكات وينتقم من الأعداء- وظاهر وهو اليد والرجل الذي يعمل به بمقتضى الغضب وكل ذلك بأمور خارجة من البدن كالأسلحة وغيرها ثم المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوة الغذاء وآلته فافتقر في المعرفة إلى جندين باطن وهو إدراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس وظاهر وهو العين والأذن والأنف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة إليها ووجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ولا يحويها مجلدات كثيرة

فجملة جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف أحدها باعثت مسست تحت إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوة وإما إلى دفع المضار المنافي كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة. والثاني هو المحرك للأعضاء إلى تحصيل هذه المقاصد يعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبنوثة في سائر الأعضاء لا سيما بالعضلات منها والأوتار. والثالث وهو المدرك المتصرف «١» للأشياء كالجواسيس وهي مبنوثة في أعضاء معينة فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الأعضاء التي أعدت آلات لهذه الجنود فإن قوة البطش إنما يبطش بالأصابع وقوة البصر إنما تدرك بالعين وكذا سائر القوى ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الأعضاء فإنها من عالم الملك والشهادة وإنما نتكلم الآن فيما أيد به من جنود لم تروها وهذا الصنف الثالث وهو الدراك من هذه الجملة تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس وإلى ما أسكن منازل باطنة وهي تجايف الدماغ وهي أيضا خمسة فهذه أقسام جنود القلب.

و قال أيضا اعلم أن جندي الغضب والشهوة قد تتقادان للقلب انقيادا تاما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٣٩ فيعينانه على طريقه الذي يسلكه ويحسنان مرافقته في السفر الذي هو بصده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه- عن سفره الذي به وصوله إلى سعادة الأبد وللقلب جند آخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه أن يستعين بهذا الجند فإنه حزب الله على الجندين الآخرين- فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان فإن ترك الاستعانة به وسلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقينا وخسر خسارنا مبينا وذلك حال

أكثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استتباط الحيل لقضاء الشهوة ويجب أن يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر إليه انتهى كلامه ولعمري أنه صدر من عين البصيرة ومنبع التحقيق وربما عبر هو وأترابه عن القوى المدركة بالطيارة وعن القوى المحركة بالسيارة وذلك لأن القوى المدركة أسرع وصولاً إلى مقاصدها ومدركاتها بل ضرب منها آني الوصول إلى المعلوم وضرب منها محض الإدراك بالفعل بلا قوة منتظرة- وهذا بخلاف القوى المحركة فإنها لا تخلو عن تراخي زمان وتجدد أحوال.

و اعلم أن كون نسبة القوى إلى النفس كنسبة الملائكة إلى الرب مما ذهب إليه كثير من أعظم العلماء منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه قال الملك لحكيم من الجن- كيف طاعة الملائكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة قال زدني بيانا قال أ لا ترى أيها الملك أن الحواس الخمس في إدراك محسوساتها وإيرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقة لا يحتاج إلى أمر ونهي ولا وعد ولا وعيد بل كلما همت به النفس الناطقة بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وأدركتها وأوردتها إليها بلا زمان ولا تأخر ولا إبطاء وهكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون لأنه أحكم الحاكمين. و اعلم أن النفس ما دام كونه متعلقة بالبدن غير واصله إلى النشأة الكاملة العقلية لا تصرف لها إلا في القوى الحيوانية التي علمت أقسامها الثلاثة وما يتفرع عنها من القوى المبنوثة في الجسم وأما إذا كملت بالعلم والعمل فيطيعها الأكوان العقلية والروحانية والحسية كلها طاعتها لملك الملوك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٤٠ و قال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستون وثلاثمائة حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفة الله مخلوق على صورة الرحمن بعد ما روى الحديث الإلهي لأهل الجنة من أنه ورد في خبر أهل الجنة أنه يأتي إليهم الملك فيقول «١» بعد أن يستأذن عليهم في الدخول فإذا دخل ناولهم

كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا في الكتاب لكل إنسان يخاطبه من الحي القيوم «٢» إلى الحي القيوم أما بعد فإني أقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون- فقال ص: فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء كن إلا ويكون بهذه العبارة

فجاء بشيء «٣» وهو من أنكر النكرات فعم وغاية الطبيعة تكوين الأجسام وما يحمله- فليس لها العموم وغاية النفس تكوين الأرواح الجزئية في النشآت الطبيعية والأرواح من العالم فلم تعم فما أعطى «٤» العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهي وكل ما سوى الله جزء من كل «٥» الإنسان فاعقل إن كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٤١ و ما وصفه الحق به وهو قوله وإن من شيء إلا يسبح بحمده ووصف «١» الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم أمرا في العالم ولا نهيا ولا خلافة ولا تكوينا عاما وجعل ذلك للإنسان الكامل فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر في نفسه في أمره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره فإن صح المضاء في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فإنه عنده شاهد منه أي من نفسه في أمره ونهيه وتكوينه بلا واسطة وهو ما ذكرناه فإن أمر أو نهى أو شرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك أو وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الوسطة فقد كمل ولا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن أمره بالواسطة فإن الصورة «٢» الإلهية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٤٢ بهذا ظهرت في الوجود فإنه أمر تعالى عباده على السنة رسله وفي كتبه ومنهم من أطاع ومنهم من عصى وبارتفاع الوسائط لا سبيل إلا لطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن إبـ

قال ص: يد الله مع الجماعة

و قدرته نافذة ولهذا لو اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئا واحدا نفذت همته فيما يريد وهذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة- فإن «١» يد الله مع الجماعة فإن «٢» بالمجموع ظهر العالم والأعيان ليست إلا هو- انظر في قوله تعالى ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي والخلافة الإلهية للإنسان الكامل والحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان- الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أنواق أهل الله بالوجدان وأكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الإلهية التي قصرت عنها أفكار أولي الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٤٣

لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان- وبين البحث والبرهان ولنعد إلى حيث ما فارقناه فصل (١٢) في أن أول عضو يتكون هو ما ذا اختلفت الأطباء والطبيعيون في هذا فزعم المشرحون أن التشريح دلهم على أن القلب أول ما يتكون من الأعضاء.

و قال بقراط إن أول ما يتكون هو الدماغ وقال محمد بن زكريا إن ذلك هو الكبد ودليل المشرحين المشاهدة إذ لا يمكن إقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذهب إليه بقراط ومحمد بن زكريا لا يقدر في ذلك لأن مبنى ما قاله قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسة التشريح فإن ابن زكريا زعم أن حاجة الجنين إلى القوة الغذائية والمنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية «١» والنفسانية والعضو المتولي لهذا الأمر هو الكبد وهو مقدم في التكون ورده الإمام الرازي بأن تكون الأعضاء متقدم على اغتذائها وذلك التكون إنما يتم بالقوة الحيوانية والحرار الغريزي فمنبعهما وهو القلب أولى بالتقديم.

أقول ليس مراد المستدل أن الكبد كان يعطي الغذاء للأعضاء التي لم تتكون بعد بل مراده «٢» أن المادة الحيوانية أول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٤٤
الغاذية ثم يوجد فيها بعد طي المراتب النباتية من جهة المبادي القوى الحيوانية على التدرج ثم النفسانية فالقياس يقتضي أن يكون المضغة التي فيها قوة التغذية والتنمية- يتكون منها الكبد أولا لأنه عندهم مبدأ القوى النباتية والذي يتكون بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانية والذي يتكون بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات التي غاية القوتين الأولى

هذا إذا نظرنا إلى الترتب الزماني الطبيعي بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد وهي من الأدنى إلى الأعلى ومن الأخس إلى الأشرف. و أما إذا نظرنا إلى الترتب العلي والمعلولي والتقدم بالشرف والوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله البقرات ثم القلب ثم الكبد ثم سائر الأعضاء بل المقدم هي الأرواح التي في الثلاثة النفسانية أولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الأعصاب ثم الأوردة والشرايين ثم العضلات والرباطات ثم سائر الأعضاء البسيطة ثم المركبة ومن علم تقدم القوى الآلية- على النفوس المستعملة إياها في الزمان وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات وتأخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل- لأن القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة إياها غير القوة الفائضة منها بالعدد وعينها بالحقيقة لا يتعجب عن تقدم بعض الأعضاء كالکبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

و استدل على تقدم القلب بأنه لا شك أن في المني روحا كثيرة وفيه الحر والخثورة بما فيه من كثرة الهواء الحارة ولذلك يشتد بياضه وإذا ضربه البرد الذي هو أولى بالتجميد والتكثيف يزول خثورته وبياضه ويصير رقيقا

وإذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكون منه هو الذي أسهل والحاجة إليه أمس ولا شك أن الروح أسهل تكونا من العضو فإن انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة في المني المنقذف إلى الرحم إلى الروح أسهل من صيرورتها عضوا والحاجة إلى تكون الروح لا تنبعث القوة المصورة واشتدادها أمس من الحاجة إلى العضو فثبت أن تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر لأنه يمتنع أن يهمل الطبيعة أمر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٤٥ هذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمو كيف اتفق فيجب أن يكون الجوهر الروحي أول ما يتكون وهو يجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو أكثر الأجزاء من المني وليس لبعض الجوانب بأن يكون مجمعا لتلك الأرواح أولوية من الجانب الآخر - فلا بد أن يكون مجموعها هو الوسط ويكون سائر الأجزاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع ليس هو الكبد لأن حاجة الأعضاء إلى الغذاء بعد تكونها كما مر في إبطال مذهب ابن زكريا فإن ذلك المجمع هو الموضع الذي استحكم مزاجه وهو القلب.

أقول فيه نظر لأننا إن سلمنا أن أول ما يتكون من بخارية الأخلاط هو الروح - وأنه أسهل وجودا من الأعضاء وأمس حاجة إليه منها إلا أن الروح منه ما هو طبيعي - قريب الشبه مما يوجد في الأجسام النباتية من الأجزاء اللطيفة البخارية ومنه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني ومنه ما هو نفساني قريب الشبه بالأجرام الفلكية - فالذي يتكون منه أولا في الحيوان هو الأرواح الطبيعية والمجمع الحاصر لها هو المناسب إياها وهو الكبد ثم يضيف إليها للأجزاء الغذائية بالقوة الغذائية التي فيها - فيغتذي وينمو ويتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر وتزايدها في المقدار إلى منزل أعلى وموضع أشرف وأقوى فيضم إلى المجمع الأول في جانبه العالي - الذي فيه قوة الحرارة مجمع آخر روحه أصفى وأقوى وأحر وأقبل للحياة وهو القلب وهكذا يتولد سائر الأعضاء بعضها للرئاسة وبعضها للخدمة إلى أن يتم البدن

بجميع ما فيه من القوى والأعضاء كمدينة عامرة يتزايد أجزاؤها شيئا فشيئا فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا ويخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها وربما كان وجود السلطان آخرًا في السعي والعمل وأولا في الفكر والغاية

فصل (١٣) في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن قد أشرنا سابقا إلى أن النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل إنما يحدث لمن يحدث في حدود الأربعين عاما بحسب الغالب وأما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية - باستعدادها للكمال العقلي ووقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك أن مني المراءة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٤٦

تصير ذات أنفـس بنفوذ قوة الذكورية فيه فإن الروح يشبه أن يتكون من نطفة الذكر - والبدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس إلى تكميل الأعضاء - وتكون حينئذ النفس غاذية إذ لا فعل لها غير ذلك ثم إذا استقرت فيها القوة الغاذية - أعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وإن كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لأن «١» الأعضاء الحسية يتم معها وكذلك الغاذية وأعضاؤها وأيضا فأعضاء الحيوان لا يعمها الحس ويعمها الاغتذاء فلا يبعد «٢» أن يكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الأب والأخرى يحدث من بعد ويجوز أن يكون الغاذية التي جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما ثم يتصل به الغاذية الخاصة كان المستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتدبيرها إلى آخره بل بقي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى أخرى كان ما يؤخذ من الأب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية التي كانت في الأب والتي في الولد ولكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملا ما مناسبا لذلك العمل وكيفما كان فإذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلقت بهما النفس النطقية ويفيض منها الحسية أما النطقية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٤٧
فيكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران
والمصروع- وإنما تستكمل بأمر من خارج.
هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ وأني ما وجدت في كتبه هذه العبارة ولا
يبعد أن تكون مذكورة في شيء منها وفيه مواضع أنظار حكيمية.

الأول أن استفادة المادة المنوية قوة غذائية من نفس متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما « ١ » وكثيرا ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب والنفس ولا غيرها من القوى المتعلقة بالأجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفاعل كمالات متعاقبة جوهرية أولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمفيدة للمزاج وثانيها الصور النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أن تجرد وارتفع عن المادة ذاتا ثم إدراكا وتدبيراً وفعلاً وتأثيراً. الثاني أن النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الأولي موجودة في أول تكون القلب والدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها وكمالاتها اللائق اللازم لها- من غير عائق خارجي مدة مديدة وهذا مما أقيم البرهان الحكمي على نفيه وليس ذلك كحال السكران والمصروع لأن السكر والصرع من الأسباب والموانع الخارجة عن جبلة النفس وكذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس- بل النفس إنما تصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمن طويل.

الثالث أن في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها كالغاذية مثلا فإنها لا شك أنها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس فإذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور وأما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع

م ا ك ا ن ب س ت ل ز م ه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٤٨

و يتضمنه من قبل مع زوايد أخرى كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متجددة بالعدد حسب تجدها في الشدة والكمالية وما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها إلى غاية كماليتها واتصالها بالعقل الفعال- من أن العقل الفعال كنار تأثر عنها فحم بالحرارة وآخر بالتحمر والتجمر وآخر بالإضاءة والإحراق فيفعل فعل النار وفعل الأولين وكل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات والحيوان والإنسان- وكما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط ولا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهمية بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود وربما أخرجه الاشتداد من نشأة دائرة إلى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الأجسام وعلائقها- فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه وبين تدبير الأجسام كـ_____ يَط_____ول ش_____رحه فصل (١٤) في اخ_____تلاف ه_____ذه الق_____وى قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع والماهية وإلا لما اختلف أفعالها نوعا «١» وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الأربع وإنمى_____ها ه_____مي مت_____دة ب_____الجنس.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٤٩

أقول اختلاف «١» الأنواع «٢» في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة- وإن استدعى اختلاف تلك القوة إما عددا أو نوعا ولكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعي اختلافها نوعا اختلاف تلك القوة لا نوعا ولا عددا أ لا ترى أن المبدأ القريب لكل فلك يخالف نوعا للمبدأ القريب لفلك آخر ولكن آلة كل فلك هو آلة جميع الأفلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو وإن كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل والمحل

و اعلم «٢» أن الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكيمية كالشفا والنجاة وغيرهما ولكنها أثبتتها في القوانين. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٥١ و جمهور الأطباء قائلون بها لا على وجه حقيقته بل على أنها قوة منفصلة عن الناطقة- موجودة بالفعل مغايرة إياه.

و احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لأن ما فيه من العناصر المتداعية إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعة بقاها يجبرها وذلك القاهر ليس من توابع المزاج لأن تابع الشيء لا يكون حافظا إياه فإذا فيه قوة متقدمة على مزاج العضو- حافظة إياه عن التلاشي والفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي إما قوة الحس والحركة الإرادية أو قوة نباتية تفعل التغذية وغيرها أو قوة أخرى غير هذين النوعين- لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثاني باطل بوجهين أحدهما أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما أن هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لو لا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغذائية والغاذية موجودة في النبات فيلزم أن يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فإذا هذه القوة نوع آخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية. أقول هذا الاستدلال مع قصوره عن إفادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس.

أما بيان القصور فلأحد أن يقول إن القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٥٢ قولهم قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة- قلنا لا نسلم بطلانها بل نقول قوة التغذية باقية وإلا لسرع «١» التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل أكثر مقداره وليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لا يظهر أثر التغذية ظهورا بينا لمانع.

و قولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة- قلنا الغذائية التي في النبات مخالفة «٢» بالماهية للغذية التي في الحيوان كما أن الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للإنسان والسبب في «٣» ذلك على الوجه الكلي أن جهة القوة ينافي جهة الفعلية فالصورة إذا قويت فعليتها ووجودها استكملت المادة بها وتمت ذاتها بتلك الصورة فبطل استعدادها لقبول صورة أخرى لشدة وجود الصورة وأما إذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٥٣ محوضة الفعلية وصرافة القوة لم يمنع المادة عن قبول صورة أخرى فوقها فالأول كما في العناصر حين بساطتها فالنار الصرف لا تقبل صورة النبات والحيوان وكذا الأرض والماء والهواء وأما إذا انكسرت كيفياتها وضعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة أخرى فعلى هذا القياس القوة الغذائية «١» التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغذائية التي في الحيوان فإنها لضعفها تقبل قوة أخرى فوقها- وكذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا صارت حيوانيته خميرة لفطرة أخرى ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية.

و أما بيان الخلط والالتباس فقد «٢» علمت أن القوة الحيوانية ليست إلا مبدأ الحس والحركة فإن الحياة الحيوانية تنوط بمبدأ هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدؤهما موجودا في العضو المفلوج بل قد بطل وانفسخ فكيف يحكم «٣» بأن القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق أن الموجود في العضو المفلوج- من القوى النفسانية هي قوة التغذية ومن الأرواح هي الروح الطبيعي الذي يسري من الكبد إلى سائر الأعضاء.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٥٤

و أما القول بأن الموجود هي قوة الحس والحركة الإرادية لكن فعل الحس والحركة الإرادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله وذلك

المانع هو مادة الفالغ لأنها قد منعت عن « ١ » أفعال قوى الحس والحركة عنها ولا تكون مبطلة لذاتي القوتين. فليس بشيء لأن هذه القوى جسمانية والمادة داخلة في تعين وجودها فإذا كانت موجودة وكان وجودها لا محالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلت « ٢ » تلك المادة لقبول وجودها ومنعت عن صدور فعلها. نعم لو قال « ٣ » أحد بأن النفس الإنسانية ما دامت متعلقة بالبدن وهي تكون مبدءاً لجميع القوى النطقية والحيوانية والنباتية والطبيعية لكن أجزاء البدن متفاوتة في قبول ذلك ففي بعضها يتعلق النفس بأكثر قواها كالدماغ والقلب ففيه القوة الإدراكية والتحركية الإرادية والنباتية كلها وفي بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعة وشيء ضعيف من النباتية كالأظفار والأسنان والعظام ولذا يختلف تعلقها بالبدن في الأحوال ففي حالة النوم والسكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القريبة من أفقها عن البدن كالشمس إذا غربت في الأفق وخفيت بجوهرها وذاتها عن عالم الأرض وبقي بعض أضوائها وأظلالها في وجه الأرض إذ لو انقطعت بتمام قواها عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٥٥

البدن في النوم لبطل ومات البدن دفعة ولو تعلقت به بكليتها لصدر منها في النوم ما كان يصدر عنها عند اليقظة. فقد علم من هذا أن وجودها لا يقتضي سראה قواها كلها في كل عضو من البدن ولا في كل وقت فالعضو المفلوج من شأنه أن يسري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية فظهر أن استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح فالمصير في ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه وأوضحنه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٥٦

الباب الرابع

من علم النفس في أحوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الإدراكات الظاهرة ومنها مبادي الإدراكات الباطنة وهي أشد قربا من عالم الملكوت « ١ » ومنها مبادي الحركات الإرادية وهي أنزل درجة من مبادي الإدراكات جملة وفيه فصل — فصل (١) في الإشارة إلى تلك القوى ومنفعة كل منها على الإجمال اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضية جوهر النبات الذي هو أكمل وجودا من العناصر والحجر والمدر ومن الجواهر المعدنية كالحديد والنحاس وغيرهما لأنه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة أصله وعروقه التي في الأرض وأعد له آلات وقوى هي خوامد له أما القوى فقد مر ذكرها وأما الآلات فهي العروق الدقيقة- التي تراها في كل ورقة يغلظ أصولها ثم ينشعب ولا يزال يستدق إلى عروق شعرية- تتبسط في أجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقص الخلقة غير تام الوجود ولا مستقلا في وجوده- فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه ويماس أصله جف ويبس وفسد ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر فإن الطلب إنما يكون بمعرفة المطلب وبالاتقال إليه وبقدر الطلب يكون المعرفة وعلى قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف به والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلا وجودها فيه والله سبحانه أجل من أن يخلق أمرا معطلا والبرهان قائم على أن لا معطل في الكون ولو فرض شعور في النباتات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٥٧

لكان شعوره لا يتعدى عما جبل عليه فعناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو أكمل وجودا من النبات فأنعم على الحيوان قوة الإحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء فأول مراتب الحواس هي حاسة اللمس لأن الحاجة بها أمس ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسري في الأعضاء كلها إلا نادرا لأن الحيوان الأرضي مركب من عناصر متضادة الكيفيات الأولية قد اعتدلت وتصالحت

واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة وصلاحه باعتدالها وفساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان إلا وأن يكون له هذا الحس لأنه وإن لم يحس أصلا فليس بحيوان وأنقص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه ويماسه فإن الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم وأقوى وهذا الحس تجده في كل حيوان حتى الدود التي في الطين فإنه إذا غرز فيها إبرة انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحس بالقطع إلا أن الحيوان اللامي كالود ناقص الحياة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر في كماله إلى حس يدرك ما بعد عنه فأفادت له العناية قوة الشم لكنه يدرك به الرائحة ولا يدري أنها جاءت من أي ناحية فيحتاج إلى أن يطوف كثيرا من الجوانب فرما يعثر على الغذاء الذي شم ريحه وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان أيضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك ما بعد عنه ويدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها إلا أنه مع ذلك يكون ناقصا إذ لا يدرك به ما وراء الجدار والحجب فلا يبصر غذاء يحجب عنه ولا يبصر عدوا يحجب عنه وقد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات ولأن الإنسان لا يدرك بالبصر إلا شيئا حاضرا وأما الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف وأصوات يدرك بحس السمع فاشتدت الحاجة فينا إليه فخلق لنا ذلك وميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنيانا ولا للحيوان لو لم يكن قوة الذوق

إذ يصل الغذاء فلا يدرك أنه موافق أو مخالف فيأكله وربما يكون مهلكا كالشجرة يصب في أصلها كل مائع ولا ذوق لها فتجتذبه وربما يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٥٨ المحسوسات الخمس ويجتمع فيه ولولاه ل طال الأمر على الحيوان ويقع في

المهالك- فإن بعض الحيوانات كالفراس وغيرها لفقدته الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرة بعد أخرى وقد تأذى بها ولو كان له تخيل « ١ » وحفظ لما وقع الإحساس به أولا- لم يكن يعود إلى ما تأذى به مرة ثم مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس إذ ما لم يتأذى بشيء فلا يدري أنه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة يدرك بها معنى جزئيا لا تدخل تحت حس ولا تخيل وتلك القوة هي الواهمة فإن الفرس مثلا يحذر من الأسد إذا رآه أولا من غير أن يتأذى به فلا يكون حذره موقوفا على أن يحس به مرة ويتأذى به وكذا الشاة يرى الذئب أولا فيحذره- ويرى الجمل والبقر وهما أعظم منه شكلا وأهول صورة فلا يحذرهما وإلى الآن يشارك البهائم الإنسان في هذه الإدراكات وبعد هذا يكون الترقى إلى حدود الإنسانية فيدرك عواقب الأمور والأشياء التي لم يدخل تحت حس ولا تخيل ولا توهم ولا يقع الاقتصار في الحذر والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة ويطلب الخيرات الآخرة فميز الله الإنسان من بين الحيوان بقوة أخرى هي أشرف من الكل بها يدرك منافع الأمور ومضارها وخيرات الآخرة وشرورها.

ثم اعلم أن الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لإدراك الموافق من الأغذية والأدوية وغير الموافق ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس إليه- أو إرادة إياه في العقل يستحثه على الحركة إلى الموافق أو مقابلات هذه يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر وسائر الحواس معطلة في حقه فاضطر أن يكون له ميل إلى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملائم- ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة- وإن كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الإنسان

الذي هو أشرف أنواع الحيوانات إذ الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق أو بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع والغضب على ما يخالف ذلك لا يدعوان إلا إلى ما ينفع ويضر في الحال أما في المال فلا يكفي هذه الداعية المسماة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية أخرى فوق الشهوة والغضب مسخرة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الأخروية المعرف لحسن الثواب وقبح العقاب وهذه الداعية هي المسماة بالإرادة وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعثا دينيا وهي التي خص الله بني آدم بها وأفردهم بها عن البهائم إكراما وتعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء وهذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أن الشهوة تحت إدراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام- وحاولنا أن نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه وحسن بيانه ولنعد إلى ذكر أحوال الحواس على التفصيل

فصل (٢) في اللمس وأحواله

قد علمت أن الحيوان الأرضي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوة حافظة إياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء إنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقا إياه بحره أو مجمدا ببرده أو موافق ليطلبه أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس- ويشبه أن يكون الحاجة إلى اللمس لدفع المضرة أقوى وإلى الذوق للدلالة على المطعومات التي يستبقي بها الحياة أشد لكن الحاجة إلى دافع المضرة لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجة إلى المنفعة لتحصيل الكمال ولأن جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر أن اللمس أول الحواس وأقدمها وأنه يجب أن يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان «١» على ذلك أن بدن الحيوان من جنس مادة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٦٠ الكيفيات «١» الملموسة وكذا جميع أعضائه وعندنا أن المدرك دائما من جنس المدرك- فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحياة والإدراك لا يمكن

أن يكون غير مبدأ الإدراك اللمسي أما غيره فلا يمكن أن يكون ساريا في كل البدن مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها وظلمتها لأن مدركات هذه القوة هي الأنوار فمدركها لا بد أن يكون متحدا معها بالماهية كما قررناه وليست أعضاء البدن أنوارا لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف فاستحال أن يكون نور البصر ساريا في تلك الأعضاء لأنها كثيفة كدرة وكذا قياس السمع «٢» وسائر الإدراكات الباطنة كالوهم والخيال لأن البدن وأعضائه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا تدخل هي في عالم الوهم والخيال بل صورة أخرى مناسبة إياها كما يقع في إدراك الوهمي والخيالي.

و من هاهنا «٣» يعلم أن الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٦١

في عضو كالدماغ كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك وأما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشم والبصر فهي وإن كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن لأن بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءا لطيفا شفافا أو نحوه مناسبا لما أدركته القوة- وليس كل عضو جزءا لطيفا وبعضها كالذوق والشم وإن لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة أيضا لأن حامل مدركاتها ليست أجساما كثيفة صلبة بل إما بخارات وإما أجسام رقيقة وليس كل عضو مناسبا لأن يكون موضوع الرائحة والطعم بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم وجرم اللسان للمطعم وهذا بخلاف اللمس فإن جميع الأجسام «١» سواء كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأن تقوم بها قوة اللمس- ويتعلق بها إدراكه فإن هذا الإدراك إنما يحصل بمماسسة السطوح ومصاكتها. و من الناس من زعم أن قوة اللمس أنواع أربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين

الأملس والخشن - وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس أنواع وقد مر «٢» وجه الانحلال لما ذكره. و اعلم «٣» أن من خواص كل قوة حساسة أن يكون حاملها وإن كان من جنس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٦٢

ما تدركه خاليا في ذاته عن صورة الكيفيات التي أدركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فإن آلة الإدراك ما لم يتكيف بكيفية المدرك لم يقع إدراك القوة بصورة تلك الكيفية وإن كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة لأن هذه خارجية مادية وتلك ذهنية إدراكية فإن المدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب أن لا يكون موصوفا بهما فيرد الإشكال في باب اللمس لأن العضو اللمس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية لكننا نقول «١» هذه القاعدة لا تقتضي أن لا يكون لمحل الإدراك حظ أصلا من جنس ما يدرك بل يقتضي أن يكون خاليا عن نوع ما يدركه وعن ضده والمعتدل الفاتر الكيفية المتوسطة بين الأطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالي عن الأنواع كالماء الفاتر فإنه كاللحار واللابارد ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة- فالأقرب إلى الاعتدال أشد إدراكا. و لك أن تقول إنا لا نعرف كون البهائم مدركا للمحسوسات وشاعرة بها إلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٦٣ لأجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالإسفنجيات والأصداف فإنها تتحرك حركات انقباض وانبساط بالإرادة ولو لم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف أن لها قوة اللمس فإذا كان الأمر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر والنباتات فإن الأرض يهرب عن العلو إلى السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل إلى العلو على طريقة واحدة فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها في صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفل وصعدت من الجوانب التي لا مانع فيها

وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه وحركته انحرف عنه إلى جهة أخرى ويميل أيضا من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس.

و أيضا الشجر النابت بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم والهرب عن المنافر وكل ذلك يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم وأيضا «١» ما ذكرتم من أن الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب أوائل الكيفيات وصلاحه باعتدالها وفساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة إياها مدركة لما يلائمها وينافرها حتى يطلب بها الأول ويهرب عن الثاني وهذا الوجه جار في النبات أيضا بل في الجماد والعناصر لكننا نجيبك بعد تمهيد أن الإدراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه وأن الموجودات المادية السارية فيها لا حضور لها في نفسها فكيف «٢» لما يدركها.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٦٤

فنقول أما العناصر «١» الكلية فهي «٢» لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة وشرط بقاء الحياة في شيء خلوه عن الضد وإلا فأصل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحياة بشرط خلوها عن الضد كالأفلاك - فإنها لخلوها عن التضاد والتفاسد قبلت الحياة النطقية وأما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس يبعد أن يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف «٣» وعندنا أن الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا ولهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الإلهي لكن الوجود إذا خلص عن شوب العدم والظلمات يكون الإدراك به وله على التمام ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب مغمور في الأعدام والنقائص وبقدر ارتفاعها وارتباطها بالمبادئ العقلية والنفسية المجردة عن المواد والأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياة والإدراك ويشبه أن يكون

النفوس النباتية- مع كونها صورا منغمرة في المواد هي أقرب مناسبة إلى عالم الملكوت من صور العناصر والمعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر والمعادن ولأجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحياة دون هذه الأجسام الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٦٥ فصل (٣) في الذوق وفيه مباحث منها أن الذوق أعم الخمسة بعد اللمس للحيوان

و أشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لأنه أيضا شعور بما يلائم البدن ليطلب ولهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء- كان الإدراك أقوى والذوق أيضا مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقاة بالسطوح كما مر بل لا بد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللسان إما بذاته أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان يقبل الطعوم ولا بد أن يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدي الطعوم إلى الآلة بصحة وإن خالطها طعم كما يكون للمرضى لـــــــم تـــــــم تـــــــؤد بصحة. و الحق أن الآلة أيضا يجب أن تكون إما عديمة الطعم مطلقا أو ضعيفة الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية ما يتأدى إليها من الطعوم ويقع بها الإدراك- ولا يكفي لحصول هذا الإدراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ولا ملاقاته المطعوم- لأن الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس إذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس إلا بالقياس إلى البدن وقواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تتحد بقواها وآلاتها ضربا من الاتحاد ولأجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس والإدراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواه دون ما خرج عنها. و منها أن هذه الرطوبة هل يتوسط في إيصال أجزاء ذي الطعم بأن يختلط معها وتغوص معها في اللسان حتى يحس القوة بالطعم أو يتكيف

و الحق أن كلا المذهبين صحيح محتمل.
و من الناس من زعم أن إدراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو وهذا أبعد
الوجوه- ومن مباحثه أن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في إدراك
لطائف الروائح القريبة إلا أنه أضعفها في إدراك البعيدة منها وفي إدراك
تفاصيلها المتنوعة- فإن رسوم الروائح في نفس الإنسان غير متحصلة
تحصلا تفصيليا كما في المطعومات والملموسات ولذلك لا يكون للروائح
عنده أسماء إلا من جهتين إحداهما من جهة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٦٩
الموافقة والمخالفة فيقال هذه رائحة طيبة وتلك رائحة كريهة والأخرى من جهة
انتسابها إلى المطعوم أو إلى الموضوع مطلقا فيقال رائحة حلوة أو حموضة
أو رائحة ورد أو مسك.

و قيل يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك
الحيوانات الصلبة العين للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل
الغير المحقق وأما إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوي جدا بحيث لا
يحتاج إلى التشعيق.
و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون وفيثاغورث وهرمس وغيرهم من
الأقدمين- أن الأفلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روائح طيبة أطيب مما
يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير.
و رد عليهم أتباع المشاعين بأن إدراك الروائح مشروط بالهواء والبخار وليس
هنالك هواء ولا بخار وهذا الوجه ضعيف لأن كون الاشتراط به مطلقا ليس
عليه برهان عقلي وإنما يشترط ذلك في العالم العنصري.
و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه أنه عند اتصاله بذلك العالم في
نوم أو يقظة شم منها روائح أطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا
إلى ما هناك- ولهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية على أن لكل كوكب بخورا
مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة تستشقونها ويتلذذون بها وبروائح

الأطعمة المصنوعة لهم- فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له
وسيجي ء لك ما يصحح هذا القول ونظائره
فصل (٥) في السمع
و هو عبارة عن إدراك الصوت وقد مر في مباحث المقولات من العلم الكلي
عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت والذي يناسب هذا
الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه أبحاث
[[البحث الأول
أنهم قالوا إن السماع لا يحصل إلا عند تأدي الهواء «١» المنضغط بين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٧٠
القارع والمقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبية المفروشة فيه قالوا وهذا
التأدي ظاهر وقد دل عليه «١» أمور- أحدها أن ذلك التجويف إذا سد أو
انسد بطـ ل السمع.
و ثانيها أنه إذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع أو
تعسر.

و ثالثها أن من رأى إنسانا يقرع بمطرقة على سندان أو بمقرعة على
نقارة- فإن كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع وكلما بعد
منه حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة.
و رابعها أن من وضع فمه على طرف أنبوبة ووضع الطرف الآخر من تلك
الأنبوبة على أذن إنسان آخر وتكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام
دون سائر الحاضرين وذلك لتأدي الهواء إلى أذنه وامتناع أن يتأدى إلى أذن
غيره.
و خامسها أن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد-
لانحراف تلك الأهوية الحاملة لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من
سمـع إلى سمـع آخر.
و هاهنا إشكال «٢» قوي وهو أن أحدا إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ

وجب أن لا يسمع الذي من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج والمنافذ - ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب أن يتشوش تلك الأمواج ولا يبقى إشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلم. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٧١ و أيضا فلأن الإنسان إذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج «١» فإن تأدى ذلك بالكلية إلى شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحد وإن لم يتأد إليه بل تأدى إلى سمع كل واحد بعضه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه. و قد أجابوا عن الأول بأن الحائل الذي لا منفذ فيه أصلا فإنه يمنع من السماع البتة لأنه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلا - أن لا يوجد السمع. و عن الثاني بأن الحروف إنما يتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص - فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون أجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من أجزائه فأى جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكره.

أقول عندي أن الحال في كيفية التأدية ليس كما حصلوه فإن كون كل جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذي الصوت مكيفا بكيفية الحروف والكلمات - مع بساطة «٢» الهواء وتشابه أجزائها في غاية البعد بل إنه غير صريح حيح وإلا لتكرر الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٧٢ الإدراك حسب تكرر وصولات الهواء إلى الصماخ وليس بل الحق أن النفس ينتبه بواسطة الهواء الواصل إلى آلة السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع أو القلع الحاصل لا أن هواء «١» واحدا يتحمل تلك الكيفية ويباغ به الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٧٣

إلى الصماخ ولا أن أهوية متعددة متموجة يتأدى كل منها إلى الآخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتأدى بها إلى السمع وهذا لا ينافي ما سبق ذكره منا وهو أن النفس لا يتعلق إدراكها إلا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع لأن كلامنا هناك في المدرك بالذات للنفس والمدرك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة وإنما الكلام هاهنا في المحسوس بالعرض وهو المسموع الخارجي ومنشأ «١» هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع- بالنسبة إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي يصير بسببه جميع هذه الثلاثة- أعني «٢» الآلة والهواء المتصل وذي الصوت في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على أي وجه يكون وبأي جانب يقع وهذا سر احتياج كل قوة جسمانية في تأثيرها إلى مشاركة الوضع فإن الوضع المخصوص بين موضوع القوة «٣» وما تأثرت فيه أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كأنه مادة واحدة وآلة واحدة للقوة فكما يتأثر مادة القوة بفعلها كذلك يتأثر ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع

البحث الثاني

أنهم اختلفوا في أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضا

محسوس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٧٤

أقول وعندنا كما مر أن المحسوس «١» هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع والمقروع فقط بدلالة أنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده- ومعلوم أن الجهة لا يبقى أثرها في التموج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها وقربها وبعدها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوة هناك ولا تميز بين القريب والبعيد كما أن اليد تدرك ملمسها ما تلقاه ولا تشعر به من جهة

اللمس إلا حيث ملمسها ولا فرق بين وروده من أبعد بعد وأقرب قرب لأن اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتداء أولاً في المسافة بل من حيث انتهى ولما كان التميز بين الجهات والقرب والبعد من الأصوات حاصلًا علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجة حية حية هــيـ. و ليس لك أن تقول إنما يدرك الجهة لأن الهواء القارح إنما توجه من تلك الجهة وإنما يدرك البعيد والقريب لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى وعمن البعيد أضـعـف. لأننا نقول أما الأول فباطل لأن الصوت قد يكون على اليمين من السامع- ويسمع بالأذن الأيسر للانسداد في أذنه الذي يليه ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يصل التمويج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين- فليس هاهنا إدراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي وقـع القرع فيها. و أما الثاني فهو أيضا باطل وإلا لكانا لم نفرق البعيد القوي من القريب الضعيف- ولكننا إذا سمعنا صوتين متساوي البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب أن يظن أن أحدهما قريب والآخر بعيد ويشتهه علينا دائما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الأمر كذلك.

و اعلم أن جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما أوضحنا سبيله- استصعب عليهم الأمر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر إنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج الحكة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٧٥ لتجويد الصماخ ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول ولكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارح للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد بل إنما يحصل ذلك بتتابع الأثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد والحاصل أنا بعد إدراكنا الصوت عند

الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي وصل إلينا إلى ما قبله ومنه إلى ما قبل ما قبله من جهته ومبدأ وروده فإن بقي منه شيء وأدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة أمواجها وضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لأنه يضعف تمويجه حتى أن لم يبق في المسافة أمر ينتهي بنا إلى البعيد المبدأ- لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجو وبين دوي الرحي الذي هو أقرب منه إلينا هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب.

و فيه ما لا يخفى من الإشكال وهو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك واستعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد إلى آخر ومنه إلى آخر وهكذا بل هاهنا إدراك شيء واحد مع جهته وقربه وبعده ثم إنه بعد أن سلمنا أنه ينتبع الهواء الذي وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله ولكن إذا كان إدراك الصوت منفكا عن إدراك الجهة وغيرها كما قرروه من أن الصوت يدرك أولا ثم بعد التتبع تدرك الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف- حتى يكون هاهنا إدراكات متعددة سابقة ولاحقة فنقول مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت فأما الجهة فهي غير مدركة للسمع أصلا وإذا لم تكن الجهة مدركة للسمع لم يكن الصوت الحاصل في الجهة مدركا له فبقي أن يكون مدرك السمع صوتا- لو كان حصوله في جهة أخرى أية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو محال- لأن الصوت «١» الجزئي لا بد أن يكون متخصصا بوضع وجهه ولا يمكن أن يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٧٦

مدرك الحس أمرا كلياً كما برهن عليه مع أن المدرك للسمع هو الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا خلف وهذا إنما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهة غير إدراك الصوت فيها وأن إدراكها قد حصل بتتبع التموجات الهوائية كما ذكروا وأما على الوجه الذي حققناه فلم يلزم محذور

لأن المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة وفي موضع مخصوص فإن وجود الأمر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة وليس أن وجوده شيء وكونه في جهة أو على وضع شيء آخر أو المسمى بالعوارض المشخصة في الحقيقة ليست من عوارض الشخص وإنما عروضها بالقياس إلى مرتبة ماهية ذلك الشخص كما مر فكل مدرك بإدراك حسي إنما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معين لا أن الحواس يدرك وجوده فقط أو يدرك وجوده ويدرك معه بإدراك آخر جهته وبإدراك آخر قربه وبعده لأن هذا شأن العقل وليس شأن الحس إلا إدراك أمر ذي جهة في وضع لما علمت أن وجود المحسوس وكونه في جهة وعلى وضع شيء واحد بالشخص متعدد في ظرف التحليل العقلي فكما أن المحسوس شيء واحد فكذلك الإدراك الحسي المتعلق به إدراك واحد هو بعينه إدراك بوجوده وإدراك بأنه في جهة كذا وإدراك بأنه في موضع كذا.

البحث الثالث

مما يناسب طريقتنا في السمع أن وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقيق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لأجل أن يحمل الهواء كيفية الصوت ويتأدى بها إلى السمع إن القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات تماس الأفلاك بعضها بعضا كما نسب إلى أساطين الحكمة كأفلاطون ومن قبله إنهم يثبتون للأفلاك أصواتا عجيبة ونغمات غريبة تتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس - وحكي عن فيثاغورث أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الأفلاك وأصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٧٧

البدنية ورتب عليها الألحان والنغمات وكمل علم الموسيقى.

و اعلم «١» أن اشتغال الأفلاك والكواكب على الطعوم والروائح والأصوات - وجميع ما يدركه الحواس هاهنا قول صحيح أيده الأذواق الكشفية والبراهين

العقلية- والمناسبات الوجودية وذلك لأن الوجود مع كمالاته وخيراته إنما يفيض من الأوائل على الثواني ومن الأعالي على الأدنى وهكذا إلى أدنى الوجود وكل ما يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الأخيرة فهي موجودة في مبادئها القريبة على وجه ألطف وأصفى وكل ما توسط في الأسباب القريبة فهي موجودة في العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم أ لا ترى أن الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد والانقسام والاستحالة وغير ذلك ووجودها في الحواس والمدارك النفسانية على نوع آخر أصفى وألطف لصفاء القابل حيث يزول عنها- كثير من النقائص المصحوبة لها في الخارج ولها أيضا نوع آخر من الوجود في القوة العقلية على نوع أشرف وأعلى وجوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر وهي في اللطافة بمنزلة الحواس فإن جوهر الحس للطفاته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه وهو الذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة الأشباح المثالية المتوسطة بين العقول والأجسام- والفلك لكونه بسيطا متشابه الأجزاء كله كالروح الحاصل في موضع الخيال منا ومما يزيل الاستبعاد في كون عالم الأفلاك مشتملا على الروائح والنغمات- أن هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي التي تكون في الخارج عن قوانا ومشاعرنا لما علمت مرارا أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس إلا وجوده للجوهر الحاس ومعلوم أن وجودها للخيال مناط علمنا بها وانكشافها لدينا وقد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٧٨

ثبت أن الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فإذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات والأصوات والروائح والمشمومات على وجه المشاهدة- تارة من جهة أمور خارجية معدة لها وتارة من جهة أسباب باطنية كما في المنام- فإننا قد نشاهد صورا عجيبة وأصواتا عظيمة في النوم لا نشك في وجودها فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية والروائح الطيبة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٨١
و البرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فإنه بعينه
جار في جميع الإدراكات الحسية والوهمية.

و قد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول وقلنا إن
الإحساس مطلقا- ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء أن الحس تجرد
صورة المحسوس بعينه من مادته- ويصادفها مع عوارضها المكتتفة وكذا
الخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل
الإدراكات مطلقا إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة أخرى نورية
إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل-
وأما وجود «١» صورة في مادة فلا حس ولا محسوس إلا أنها من المعدات
لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط.
و قد نص على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه
المعروف بأثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك وأيضا ما سوى هذا المذهب
المنصور من المذاهب الثلاثة المشهورة يرد على كل منها مفاصد شتى أما
مذهب الانطباع في الجليدية ومذهب خروج الشعاع فالكذب مشحونة بذكر ما
يـرد على كـل منـهمـا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٨٢
و أما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضا أمور.
منها أن البرهان قائم على أن الجسم المادي وما يعرضه من الصفات لا
يمكن أن يتعلق به الإدراك إلا بالعرض كما مر ذكره سابقا.
و منها أن الأحوال يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الأمر الخارجي
لزم أن يدرك ما لا وجود له في الخارج والقول بأن إحداها في الخارج
والأخرى في الخيال أو في عالم المثال مما لا وجه له.

و منها أن الصورة الواحدة الخارجية إذا نظر إليها جماعة كثيرة لزم
على هذا الرأي أن تكون مدركة لتلك النفوس كلها والإدراك ليس إلا حصول

صورة الشيء ء للمدرك وحصول الشيء ء لأمر لا بد فيه من خصوصية وعلية
والعلة بالذات إنما هي فاعل وغاية وصورة ومادة والشيء ء لا يكون حاصلًا
بالذات إلا لشيء ء من علله وأسبابه الذاتية فلو حصلت ووجدت تلك الصورة
للنفس لكان النفس إحدى العلل الذاتية لوجوده لها لكنها ليست مادة ولا صورة
لها وهو ظاهر ولا فاعلة إياها وإلا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص واحد ولا
غاية أيضًا إذ الشيء ء الواحد لا يكون له غايات كثيرة.
و منها أن تسمية هذه الإضافة من النفس التي بواسطة البدن إلى أمر
جسماني - ذي وضع بالإضافة النورية مما لا وجه له إذ الإضافات التي
يكون بين الأجسام أو بواسطة الأجسام وما فيها ليست إلا إضافة وضعية لا
غير كالمحاذات والمجاورة والتماس والتداخل والتباين وغير ذلك وجميع هذه
النسب والأوضاع إضافات مادية ظلمانية لما تقرر أن النسبة الوضعية من
موانع الإدراك لأنها من لوازم المادية ومدار الإدراك على تجرد الصورة عن
الوضع والمقدار المادي وأما العلاقة والنسبة النورية - فهي ما يكون بين الشيء
ء وعلة وجوده فإن الوجود عين الظهور والفاعل والغاية هما مبدأ وجود الشيء
ء والمادة والموضوع هما مبدأ قوة الشيء ء وإمكانه وقد يكونان مبدأ عدمه
وخفائه لقبولهما ضد ذلك الشيء ء فثبت أن الحري باسم الإضافة الإشراقية -
هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها وهي إنما يتحقق على ما قررناه في
الإبصار

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٨٣

بين النفس والصورة الفائضة منه على ذاتها وكأن ما اخترناه كان
مذهب الأوائل - والاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لغموض المذهب
وقصور فهم الناقل وإذا دل البرهان على أن الرؤية بحضور صورة مجردة عن
المادة الخارجية للنفس وبطل القول بالشعاع - وبانطباع الصورة في الجليدية
وما يجري مجراها فثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل
من المذهبين الآخرين المشهورين

فصل (٧) فيما تمسك به أصحاب الانطباع وتعقيبه بما يرد عليهم وذكر
حجج النفساء قد تمسكوا بوجوه
أحدها وهو العمدة أن العين جسم صقيل نوراني
و كل جسم كذلك إذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة أما
الكبرى فظاهر وأما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة إذا حك المتنبه
من النوم عينه وكذا عند إمرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولأن الإنسان إذا
نظر إلى نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء وإذا انتبه من النوم قد
يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك
الوقت وإن غمض إحدى العينين يتسع ثقب العين الأخرى وما ذلك إلا لأن
جوهر نورانيا ملأه ولأنه لو لا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين
لما جعلت ثقبتي الأنوار مجوفتين.
و هذا بعد تمامه إنما يدل « ١ » على انطباع الشبح فيه لا كون الإبصار به.
و ثانيها أن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس
بأن يأتي صورته إليها لا بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس فكذا
الإبصار.
و أجيب بأنسه تمثيل بلا جامع
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٨٤
أقول في سائر الحواس لا إتيان ولا خروج بل لفيضان صورة مناسبة
للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق ولكن لا يلزم مطلوبهم من
الانطباع فاعني عضو البصر.
و ثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلا ثم أعرض عنها
تبقى صورتها في عينه زمانا.
و دفع « ١ » بأن الصورة في خياله لا في عينه كما إذا غمض العين.

و رابعها أن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي
يرى أكبر مما إذا بعد عنه وما ذلك إلا لأن الانطباع على هيئة مخروطية من

الجدران وغيرها من الأشياء وثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف كرة العالم فإذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر .

و رابعها المعارضة بالصور الخيالية فإننا نتخيل بحرا من زبيق وجبلا من ياقوت وهذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها وتعينها وتأثيرها في النفس وليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا وكذا الصور التي يشاهدها الممرورون - فإنهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها من محل فإن كان محلها أمرا جسمانيا من بدننا فحينئذ يكون الشيء العظيم منطبعاً في المحل الصغير فليجز في الإبصار مثله - وإن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صريح .

أما أولاً فلأنهم استدلوا على أن المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس - وأما ثانياً فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات في النفس مع أن لا مقدار لها ولا حجم أصلاً فلأن يعقل انطباع الصور العظيمة في الحجم الصغير كأن أقرب .

و أما ثالثاً فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصح القول بالانطباع - وصار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع نزاعاً آخر .

و الجواب أما الأول فهو ركيك جداً لأن الجسم الصغير كونه موافقاً للجسم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٨٩ الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه في المقدار ولا في مقدار الأقسام - وأما الثاني فالإبصار « ١ » أمر دفعي ليس فيه مقايضة واستدلال .

و أما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعه في الجليدية في البطلان وسبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم .

و أما الرابع فهذه الصور الخيالية والتي يشاهدها الممرورون ليس في محل عندنا - حتى يلزم أن يكون محلها إما جزءاً جسمانياً منا أو نفساً بل هي صور معلقة يقيمها النفس - ويحفظها ما دامت تشاهدها والذي استدلوا عليه

ليس إلا أن محل الصور الجزئية- لا يمكن أن يكون هو النفس وأن القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة.

و أما أن كل إدراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقيم عليه برهان ولا حجة- وقولهم إن انطباع المقدار العظيم في مقدار الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع أنه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير وارد هاهنا إذ قد علمت أن المقيس عليه أعني النفس ليس ت محلول الصور الخيالية. ثم من المعلوم الواضح أن كل مقدارين إما أن يتساويا أو يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصـ غير.

و أما الشيء الذي لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون ولهذا اعترض صاحب «٢» المباحث على الشيخ وأصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع في باب الإبصار بأن الصورة الخيالية قائمة بالخيال أو النفس فإذا جاز انطباعها في النفس- فليجز انطباعها في البصر فإن انطباع العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباعه فيما لا مقدار لـ دار لـه.

أقول فرق بين أن يكون الشيء متعينا في الخارج بأنه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقا وكالخط والسطح باعتبار وبين أن يكون الشيء في نفسه يـ يمكن لـه أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٩٠
يتقدر بشيء وأن لا يتقدر بأن يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا ولا لا متقدرا- بل يقبل كلا من الأمرين من خارج وذلك كالهيولى التي نسبتها إلى جميع المقادير على السواء وكذا نسبتها في ذاتها لأن يتكلم وأن لا يتكلم على السواء لأنها مبهمة الذات غير متحصلة وذلك بخلاف ما إذا تحصل

شيء بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلا- أو بأن له مقدارا من جهة كالخط أو بأن له مقدارا صغيرا كالخردلة فاستحال للنقطة أن يقبل مقدارا مطلقا وللخط أن يقبل مقدارا سطحيا أو جسميا وللخردلة أن يقبل مقدارا عظيما وليس بمستحيل للهيولى أن يقبل المقادير كلها.

الحجة الثانية

أن الإبصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد- فإن المبصر إذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرسم من شيء بعيد أو شيء قريب كما أن الجسمين إذا حضر عند الرائي أحدهما من مكان قريب والآخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار أن أحدهما من مكان قريب والآخر من مكان بعيد لكن الإحساس بالقرب والبعيد حاصل فيبطّل الانطباع.

و الجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة- فلا جرم صح منه أن يدركها.

الحجة الثالثة

أن الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملونة وجب « ١ » أن لا يتشبح بالأشكال والألوان كالهواء وإن كانت ملونة لزم محالان.

أحدهما أن يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئي.

و ثانيهما أن لا يتأدى الشكل واللون الحاصل في سطحه إلى ما وراءها من ملتقى العصبين كما في الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل وصورة فإنّه لم يتأد إلى ما وراءه.

الحجة الرابعة

أن المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحس تلك الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٩١

الصورة منطبعة فيها كما أن الخضرة متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندركها ولكننا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا

يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معيناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات وحيث اختلفت فعلماً أن الصورة غير منطبعة فيها. أقول هاتان «١» الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية- ونحن لا نقول به بل بأن الصورة متمثلة عند النفس من غير انطبـاع ولا حـول كـمـا مـرـر.

الحجة الخامسة

زعم جالينوس أنه لو كان يخرج من المبصر شبح إلى الجليدية- لكان قد نقص المبصر أو اضمحل على طول الزمان وهذا في غاية السقوط لأن أصحاب الانطبـاع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر إلى البصر بل بأن مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدأ صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الإبصار.

الحجـة السادسة

أن الفاعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين- لكان قد فعلها في الهواء المتوسط وليس كذلك بشهادة الحس. و جوابه «٢» أن ما ذكرتم بعد تسليمه إنما يلزم إذا كان القريب مستعداً لقبول الفعل كالبعيد وليس في الهواء استعداد أن ينطبع فيه صورة المرئي فصل (٨) فيمـا قالـه أصـحاب الشـعاع و اعلم أن علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنـوا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٩٢ الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الأجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط رأسه عند النير- وقاعدته عند ما يقابله فهذا مما يستدعي الظن بأن

الرؤية بخروج الشعاع من البصر - ويكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع ولكننا قد أقمنا البرهان على أن المحسوس لكل حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا بد في الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة - ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط «١» «٢» ونحن لا ننكر أيضا تحقق الشعاع من البصر إلى المرئي صورته لكن نقول لا بد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس وجميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا إليه وإن وافق رأيهم أيضا فإن الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد.

كقولهم إن الشيء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب لأن المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ١٩٣ الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا والدائرة صغرا إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار. و كقولهم يرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء لأن الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة وأما في الماء فينعطف الشعاع إلى السهم ويتراكم من سطح الماء إلى المرئي فيرى المرئي أعظم لأن «١» الزاوية التي بإزائه في الجليدية بحالها في العظم - وعظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه «٢» ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيما ومنعطفًا معا من غير تمايز وذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء وأما إذا بعد فيرى في الموضعين - لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمميين. و كقولهم إذا غمضنا «٣» إحدى العينين ونظرنا إلى القمر نراه قمرين لأن الامتداد الشعاعي الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة ويتقاطع سهماهما قبل

في الماء لكونه أبعد منه وباقي أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجرة فيراها منكسا وبيان هذه الأمور ونظائرها على التحقيق في علم المناظر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٩٥
فصل (٩) في سبب الحول وفيما وقع الخلاف بين أصحاب الشعاع وأصحاب الانطباع في سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع أن شبح المبصر أول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية- والإبصار ليس عندها وإلا لكان الواحد «١» يرى الاثنين كما إذا لمس شيء باليدين كان لمسين ولكن كما أن الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق إلى أن يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبيتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد معهما صورة شبحية واحدة- عند الروح الحامل لل قوة الباصرة فإن لم يتأد «٢» الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحينئذ ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة أخرى على حدة فيرى الشيء الواحد شيئين.
و قال أصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لأننا إذا تكلفنا الحول ونظرنا إلى الشيء نظر الأحوال نراه أيضا اثنين كما يراه الأحوال ونحن نعلم أن عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبيتين في داخل الدماغ فإن التقاءهما ليس على وجه يبطل- ويعود متى شئنا وأيضا لو كان في مقابلنا شيئان أحدهما قريب والآخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا وجمعنا البصر عليه كأننا لا ننظر إلى غيره وإنما نراه واحدا ونرى الأبعد في هذه الحالة شيئين- ولو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمر بالعكس من ذلك فلو كان السبب في الحول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٩٦

ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور أن يرى في حالة واحدة أحد الشئيين واحدا والآخر اثنين فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع بل السبب «١» فيه أن النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم إن قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط وسميناه خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتحدان على نقطة هناك وجمع البصر على الشيء - يوجب إيقاع سهمي المخروط عليه فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع السهمان عليه وفي تلك الحالة يقع على الشيء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم ودون طرفه الأنسي والمراد بالطرف الأنسي ما يلي المخروط الآخر وبالوحشي ما يقابله فيرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا والأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما في الأقرب إلى جنبه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر وما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن وأما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه في موضع واحد وعلى الأقرب في موضعين وعلى جنبه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن والخارج من اليسرى على جنبه الأيسر فيرى الأبعد شيئا واحدا والأقرب اثنين وهكذا حال الأحوال فإن سهمي مخروط عيني لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة أو يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول إلى المرئي وإنهم أبدا يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها إلا أن يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لو أمكن وحينئذ يرونه واحدا كما هو.

و اعلم «٢» أن أصحاب انطباع الأشباح ذكروا أسبابا أخرى للحول الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٩٧

منها حركة الروح الباصرة يمنا ويسرة فيرسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة وفي الماء المتموج مرارا كثيرة.

و منها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبيتين إلى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى حس المشترك وأخرى إلى ملتقى العصبيتين فيتأدى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحي ما تأدى إلى الحس المشترك أو الملتقى فحينئذ يحصل في كل واحد منهما صورة أخرى مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله أن هذه الحركة المضطربة إلى قدام وخلف وكانت تلك يمنية ويسرية

فصل (١٠) في أنه لا بد في الإبصار من توسط الجسم الشفاف و اعلم أن الحجة على ذلك أن تأثير القوى المتعلقة بالأجسام في شيء وتأثرها عنه لا يكون إلا بمشاركة الوضع ومنشأ ذلك أن التأثير والتأثر لا يكون إلا بين شيئين بينهما - علاقة عليية ومعلولية وهذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق به من مادة أو موضوع أو بدن لأنها إما علة ذاته أو علة تشخيصه أو كماله ومتحققة بالعرض «١» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٩٨ بينها وبين ما له نسبة وضعية إلى ذلك المتعلق به فإن العلاقة الوضعية في الأجسام - بمنزلة العلاقة العلية في العقليات إذ الوضع «١» هو بعينه نحو وجود الجسم «٢» وتشخيصه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ١٩٩

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسما واحدا فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسري ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار فإنه يتسخن بعضه الآخر أيضا بذلك التسخين وكما استضاء سطح بضوء النير يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النير وإنما قيدنا التأثير بالخارجي لأن التأثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاور الشيء فإذا تقرر هذا «١» فنقول إن الإحساس كالإبصار وغيره هو عبارة عن تأثر القوى الحاسة من المؤثر الجسماني وهو الأمر المحسوس الخارجي فلا بد هاهنا من علاقة

وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الأمر المحسوس وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعا- ولا نسبة بينهما طبعاً بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسي فلا بد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الثخن فليس هو في نفسه قابلاً للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر أو ارتباط المنير بالمستتير فإن الرابط بين الشئيين لا بد وأن يكون من قبلهما لا أن يكون منافياً لفعلهما فإن لا بد أن يكون بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأثرين أعني النور من النير إلى المستتير أو من البصر إلى «٢» المبصر أو تأدية الشبح من المبصر إلى البصر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٠٠

فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان أرق كان أولى فلو كان خلاء صرفاً لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنا النملة على السماء لا بما ذكره في جوابه بأن هذا باطل فليس إذا أوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الإبصار لزم أن يكون عدمه يزيد أيضاً في ذلك فإن الرقة ليست طريقاً إلى عدم الجسم لأن اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا كان رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى في ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقاً إلى العدم بل فساده لأنه لو لم يكن بين الرائي والمرئي أمر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال.

فإن قلت إن الشيخ اعترف بأن هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج إلى ملاقات الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فأى محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والم

قلنا قد مر سابقاً أن ملاقاتهما وإن لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك إما

نسبي إضافي وكذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم الانتقال وليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله وزواله عن المكان الأول لأن الأول إضافي والثاني عدمي وشيء من الأمور الإضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون أمرا ذهنيًا بشركة الحس كالبصر.

و أما اللمس فيدرك أيضا جميع الأمور المعدودة « ١ » بتوسط إدراك الصلابة واللين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٠٤

و الحر والبرد ونحوها وكذا الذوق يدرك الطعم وبتوسط الطعم يدرك بالعظم - بأن يدرك طعما كثيرا ويدرك بالعدد بأن يجد طعوما مختلفة فأما إدراكه « ١ » للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون إلا بالاستعانة باللمس.

و أما الشم فإنه لا يدرك شيئا من ذلك إلا العدد بإعانة من العقل وهو أن يعلم أن الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانيًا.

و أما السمع فإنه لا يدرك العظم ولكنه يدل العقل بشركته بأن الأصوات القوية لا يحصل في غالب الأمر إلا من الجسم العظيم وبالجملة فإدراك البصر لهذه الأشياء المعدودة أقوى وإن كان إدراكه أيضا بإعانة من العقل وإن سألت الحق فاعلم أن لا شيء من الإدراك الحسي إلا وقوامه بالإدراك الخيالي ولا شيء من التخيل إلا وقوامه بالتعقل كما أن الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا ولا أمكن وجوده منحاذا عن العقل وليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كالآلات الصناعية بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدم والمنحت وجود وإن فرض عدم النجار ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الإنسان وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان وكذا لا يتصور للنفس وجود إلا بالعقل ولا

للعقل وجود إلا بالباري جل ذكره وقد انجر الكلام إلى هذا المطلب وليس هاهنا محل تحقيقه وكأنه قد مرت الإشارة إليه سابقا فإذا كان الأمر في الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي الذي بوساطة الحس بالمحسوس قسيما للمعقول أعني إدراك المجردات الكلية هــذا.

و ربما توهم بعض الناس أنه لا بد للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لإدراك تلك الأمور المعدودة وهذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركة- التي يدرك بكل واحد من هذه الخمسة فهي غير محتاجة إلى حس سادس بل لو كان في الوجود حس آخر كان معطلا من جهة أن الحواس الخمس بل بعضها وافية بإدراك هذه الأمور والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجـود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٠٥

الباب الخامس من علم النفس في الإدراكات الباطنة وفيه فصول

فصل (١) في الحس المشترك ويسمى نبطاسيا أي لوح النفس و هي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور «١» وعندنا قوة نفسانية استعداد حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه يتأدى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلها والحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك.

و احتجوا على إثباتها بحجج ثلاث

إحداها أنا نحكم بأن هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذاك و القاضي على الشيين يجب أن يحضره المقضي «٢» عليهما وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة أما أولا فلأن إدراكه للمحسوسات لا يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٠٦

المشترك وقد سبق الإيراد عليه بهذا والذي نقوله الآن أنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة- ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون في حيز آخر فإذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم أحست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٠٩ و أيضا الشيخ الرئيس قد سلم أن البصر يدرك الحركة ويستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور.

أقول الحجة على أن الإبصار لا بد فيه من تمثيل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره وأما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطأ فليس بجائز لأن الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا إلا بمشاركة الوضع وما لا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر ولا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به إذ لا شبهة في أن القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه والمنعدم لا وضع «١» له وما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية- فلو كان البصر إدراك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه ولزم أن يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات وإدراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا وكما أن البداهة شاهدة- على أن الحواس الظاهرة لا تدرك الأمور الماضية والأمور المستقبلية فالبصر لا يدرك لونا موجودا في أمس والشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد فكذلك «٢» الحكم هاهنا- وأما أن الشيخ سلم أن البصر تدرك الحركة فقد مر بيانه من أن ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا أن البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركة فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعة كما في القطرة النازلة والشعلة الجواله فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر.

الحجبة الثالثة وهي أقوى» الحجج
إن الإنسان يدرك صوراً لا وجود لها في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢١٠

الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض للنائم في رؤياه فإنه
يشاهد صوراً عظيمة محسوسة وأصواتاً مسموعة متميزة عن غيرها وكذلك
الذي يشاهدها أصحاب النفوس الشريفة كالأنبياء والأولياء ع حين سلامة
حواسهم من الصور البهية والأصوات الحسية لا يرتابون فيها ويميزون بينها
وبين غيرها وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف في الحروب
والزلازل وغيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صوراً مناسبة لأحوالهم فإذا
لنتلك الصور وجود فإن العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره وليس
وجودها في الخارج وإلا لرآها كل من كان سليم الحس- فإذا تلك الأمور
وجودها لمدرّك آخر غير القوة العقلية فإن العقل يمتنع أن يدرك الأجسام
والأبعاد والأشكال المقدارية وغير الحس الظاهر لأن هذه الصور في
الأغلب- يدرك عند ركود الحواس وتعطلها وكذا يدرك في المنام وقد يدرك
في اليقظة المبصر عند غموض العينين فبقي أن يكون المدرك لها قوة باطنة
غير العقل وليس الخيال مدرّكاً لها لأن الخيال حافظ وإلا لكان كل ما كان
مخزوناً فيه متمثلاً مشاهداً وليس كذلك فبقي أن يكون المدرك لها قوة أخرى
وهي الحس المشترك وموضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول ومظهر
إدراكاته هو الروح المصبوب هناك وهذا الروح كالمرآة التي تظهر بسببها
لخلوها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صورة
فهكذا تلك الروح لبساطتها وصفائها واعتدالها يصير سبباً لظهور الأشباح
الغيبية على النفس من مثل «١» المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة التي
هي آلة لإدراك المحسوسات الغائبة من الحواس وهو المطلوب.
و استدل من نفي هذه القوة بوجهين- الأول أن النائم قد يرى في نومه جبلاً
من الياقوت وبحراً من النار وهذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها في جرم

الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير - فإذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢١١
الثاني أنا كما علمنا ببداية العقل أنا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالأيدي والأرجل كذلك علمنا بالضرورة إننا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ. أقول أما الأول فلا يرد علينا لأننا لا نقول بانطباع الصور المدركة وحلولها في جرم من الأجرام بل هي قائمة بالنفس قياما غير الحلول والانطباع وكذا الثاني فإن الدماغ ليس محل الانطباع ولا أيضا إليه حاجة في إدراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس ولا في إدراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها إنما الحاجة إليه في كونه محل القوة والإمكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان وحامل استعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير والتمثيل أما كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ- فنحن ننكره غاية الإنكار إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم إذ ليست من ذوات الأوضاع ومع ذلك لا بد من إثبات قوة أخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لأن الجزئي بما هو جزئي يتباين في الوجود للكل بما هو كلي أي عقلي والمدرك أبدا من نوع المدرك بل عينه كما علمت- فمدرك الجزئي غير مدرك الكلي فصل (٢) في الخيال
قوة الخيال ويقال لها المصورة «١» هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن.

و استدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوده ثلاثة الأول أن الحس المشترك له قوة قبول الصور و الخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢١٢
أحدهما أن القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوة قبول

الأشكال دون حفظها فلو كان «١» أحدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك. و ثانيهما أن القبول «٢» منشؤه الإمكان والاستعداد والحفظ منشؤه الوجوب والفعالية فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع.

و الاعتراض «٣» عليه بأن هذا مبني على قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد نشأ من قلة التدبر وقصور البضاعة في الحكمة كما

م ر ذك

الثاني أن الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذن لها
و الخيال غير حاكم بل حافظ فقط والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير
حاكم.

واعترض «٤» بأنه لم لا يجوز أن يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة.

الثالث «٥» أن صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيلة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢١٣

غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور والخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان- واعترض صاحب المباحث المشرقية بأن الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة إياها بل ذاهلة فتلك الصور فى هذا الوقت فى أي خزانة تكون- فإن قلتُم إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدأ الفياض فاضت عليه تلك الصورة- وإذا أعرضت انمحت وبطلت لكن النفس متى أحكمت ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى تأهبت لإدراك تلك الصور فاضت عليها.

قلنا فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الصور الخيالية حتى أن الحس المشترك متى تأهبت لاستحضار تلك الصور فاضت «١» عليه من المبدأ الفعّال.

أقول القوة التي قد حصلت لها ملكة التوجه أو الاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تحشم اكتساب جديد بفكر أو إحساس غير

القوة التي لم تحصل لها يعد هذه الملكة بل تحتاج في إدراكه إلى كسب كالإحساس كما في الحس المشترك أو الفكر كما في النفس فإن النفس بما هي نفس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شئت من غير طلب وكسب إلا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الإدراكات وتعاقب الأفكار وترادف الأنظار وقوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من المبدأ وهو عندنا جوهر «٢» فوق النفس ودون العقل الفعال فهكذا نقول في هذا المقام - إن إدراك المحسوسات أولا غير محتاج إلى ملكة بل إلى شيء كاسب من حس أو شيء آخر وأما حفظها فيحتاج «٣» إلى زيادة ملكة وشدة في القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة أسبابها عن الحس وقد سبق الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢١٤ أن القوة المسترجعة لا توجد في الماديات على أن إثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل بإهمالها شيء من الأصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص وكمال لم يكن به بأس والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية - باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر ولها عالم آخر غير عالم العقل وعالم الطبيعة والحركة وهذه القوة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن وأجزائه وبها يتحقق أحوال القبر وثوابه وعذابه وأحوال البرزخ وبعث الأجساد وموضع تصرفها كل البدن وسلطانها في آخر التجويف الأول وآلتها الروح الغريزي الذي هناك فصل (٣) في المتخيلة والواهمة والذاكرة أما المتخيلة

فتسمى مفكرة أيضا باعتبار استعمال الناطقة إياها في ترتيب الفكر ومقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركة بأن الفعل والعمل غير الإدراك والنظر فإن لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ونفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج كحيوان

رأسه كرأس إنسان وسائر بدنه كبذن فرس وله جناحان وهذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوة أخرى. و اعترض بأنه إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وإن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل والتركيب بطل قولهم القاضي على الشئيين - لا بد وأن يحضره المقضي عليها. و أيضا استخدام الوهم إياها تصرف فيها فإذا الوهم مدرك متصرف معا. و أجاب المحقق الطوسي عن الأول أن هذه القوة ليست مدركة وتصرفها في شئيين «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢١٥ يقتضي حضورهما لا إدراكهما إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا.

و عن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته والآخر «١» بحسب آله أو كلاهما بحسب آلتين - وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الأول من التجويف الأوسط وهي قوة للوهم وتوسطه للعقل. و أما القوة الوهمية

فقد احتجوا على مغايرتها بأن قالوا إنا نحكم على المحسوسات بأمور لا يحس بها ولا صورة لها في المواد وهي إما أمور ليس من شأنها أن يحس بها كالعداوة التي يدركها الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السخلة من أمها - وإما أمور يمكن أن يحس بها كما إذا رأينا «٢» شيئا أصفر حكمنا بأنه عسل وحلو - فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي تدرك هذه الأمور هي الوهم لكن يدرك القسم الأول أعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته والقسم الثاني أعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ولا يجوز أن يكون شيئا من القوى المذكورة - إذ إدراكاتها مقصورة على الصور المحسوسة وهذا يدرك المعاني فهي إذن قوة أخرى وموضع

تصرف «٣» الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط.
و اعلم أن الوهم عندنا وإن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليس له ذات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢١٦
مغايرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي
وتعلقها به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أن
مدرجاته هي المعاني «١» الكليّة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢١٧
المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية وليس للوهم في الوجود ذات أخرى
غير العقل - كما أن الكلي الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير
الوجود الخارجي أو العقل.
و الحجة على ما ذكرناه أن القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما
أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث إنها في الشخص المعين أو لم يدركها
إلا من حيث إنها في الشخص المعين فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة
كلية - فالوهم هو العقل وإن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أن
العداوة «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢١٨

ليست «١» صفة قائمة بهذا الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت
محسوسة كوجوده ووحدته - فإن وجود الجسم الشخصي عين جسميته ووحدته
عين اتصاله وكان إدراك عداوته كإدراك وجوده ووحدته فكان إدراكه حينئذ
بالحس لا بالوهم وبالجمله «٢» كل معنى معقول كلي إذا وجد في الأشخاص
الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية
والمعلولية والتقدم والتأخر وسائر الإضافات كالأبوة والبنوة وغيرها وإما
باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد والرائحة والطعم فإدراك
القسم الأول إما بالعقل الصرف وذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن
متعلقاتها وإما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة -

وإدراك القسم الثاني بشي ء من الحواس أو بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الأول- وإن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلي مضاف إلى تلك الخصوصية وليس لها قيام بالأجسام وإدراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلبي المقيـد بقيـد جزئي و أما القـوة الحافظـة فهي خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته كما أن الخيال خزانة للحس المشترك وقد يسمى أيضا ذاكرة ومسترجعة لكونها قوية على استعادتها وهذه الاستعادة تارة تكون من الصورة إلى المعنى وذلك إذا أقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة ليستعرض الصور الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصور التي أدرك معها ذلك المعنى وحينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة وتارة تكون المصير من المعنى إلى الصورة إما باستعراض المعاني التي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي تطلب وإن تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢١٩ الصورة وتصير مستقرة في الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة.

و اعترض بأن حفظ المعاني مغاير لإدراكها وإدراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ وإدراك وتصرف فالمسترجعة لا تكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة. و الجواب أن الإدراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمتفكرة وبهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة إلى قوة أخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من إدراك وحفظ يتم بالوهم والحافظ

و اعلم أن هذه القوى وإن كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض فمن الحيوان «١» ما لا يكون له إلا الحس الظاهر ومنه ما له

خيال ولا وهم له ومنه ما لا حفظ له إلا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحدة لها شئون كثيرة- وسيجيء بيان أن النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعاني الكلية في فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا لبيانها وإن سبق منا تنبيهات كثيرة يتقطن الذكي اللبيب على هذا المطلب من غير كلفة لكننا نوضحه زيادة إيضاح لأنها مطلب عال ومتاع ثمنه غال. و مما يؤيد ما ذكرناه أن الشيخ قال في الشفا في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانها انتهى ولا ينافي هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو قوله وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة- وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٢٠

لها اتصال بخزائني المعنى والصورة انتهى فإنه دل على أن مبدأ الذي ينسب إليه التفكير- والتذكر والتخيل والحفظ هو شيء واحد بالهوية والذات كما أن مبدأ الجميع في الإنسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع وقوى باعتبار أطواره المختلفة ودرجاته المتفاوتة. و قال أيضا في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وها هنا موضع نظر فلسفي أنه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أو قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى. و إنما لم يحكم ها هنا ولم يجزم بأحد الشقين التغاير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل المبدئية فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طبية ولا على أن يكون مطلوبا هناك إذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب أن يعرفها إذ

موضع أفعال الوهم والحفظ عضو واحد أو كالواحد عندهم إذا وقعت فيه آفة تسري في غيره أيضا فما الحاجة لهم إلى معرفتها. و أيضا الحكم النظري مفتقر إلى حجة وبيان وليس يمكن إثباته بالأدلة الطبية وإثباته بالبراهين اللمية لا يكون إلا في علم آخر فوق الطب ولكن قال في الشفا بهذه العبارة وهذه القوة يعني الحافظة يسمى أيضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعادها لاستثباتها والتصوير لها مستعيدة إياها إذا فقدت- وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور إلى آخر كلامه.

فهذا يدل على أنهما قوة واحدة وقد مر أن الذكر يتم بفعلين والاسترجاع بثلاثة أفاعيل- فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التي مبدؤه وفوق هذا كلام آخر موعود بيانه وبالجمله لا اضطراب في كلامه أصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها إلى بعض وكلها آلات للوهم ونسبة الأفاعيل إليها كنسبة الفعل إلى الآلة والفعل بالحقيقة منسوب إلى ذي الآلة لا إلى الآلة والوهم أيضا آلة للعقل فيما له عقل وأما أن جميع القوى المدركة والمحركة- مع تعددها وتخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية تشمل هذه المعاني الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٢١ و هوياتها فشيء لم يذهب إليه الشيخ وأتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار- بشرط صونها عن الأغيار فصل (٤) في بيان أن النفس كل القوى بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة وهي أيضا المحركة «١» لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة الإدراك وبعضها من جهة التحريك

و التي من جهة الإدراك نذكر منها ثلاثة
البرهان الأول

من ناحية المعلوم أنه يمكننا أن نحكم على شيء بأحكام
المحسوسات- والموهومات والمعقولات فنقول مثلا إن الذي له لون كذا له
طعم كذا وما له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم بين الشئيين لا بد وأن
يحضرهما والمصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة
ندرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا اللون هو هذا
المطعم وأن الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية وكذا إذا تخيلنا
صورة ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس
مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى
يمكننا الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس فإن القاضي
بين الشئيين- لا بد وأن يحضره المقضي عليهما وكذا إذا أدركنا عداوة زيد
وصداقة عمرو ففقد اجتماع
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٢٢
عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم لنا أن نتصرف في الصور
الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب والتفصيل والجمع والتفريق ونحكم
بإضافة بعضها إلى بعض إيجابا أو سلبا والحكم لا يتم إلا بحضور المحكوم
عليه والمحكوم به جميعا- فإذن المتولي لهذا التركيب بين المعاني والصور
أو التفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني والصور ثم نقول إذا أحسننا بزيد أو
بعمره وحكمنا بأنه إنسان أو حيوان وليس بحجر ولا شجر فحكمنا على
المحسوس الجزئي بالمعقول الكلي وإذا أدركنا فرسا شخصا حكمنا بأنه حيوان
وليس إنسان فحكمنا بأن هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول وليس
جزئي ذلك المعقول الآخر فإذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة
وللجزئيات المحسوسة فثبت أن النفس قوة واحدة مدركة لجميع أصناف
الإدراكات.

ثم نقول « ١ » الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل مختار فمبدأ حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو غضبية- والإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل وبعضها بالوهم- وبعضها لجلب الملائم الحسي وبعضها لدفع المنافر الحسي فإذن في الإنسان شيء واحد هو المدرك بكل إدراك وهو المحرك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب- فإن قلت إدراكاته وتحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادي الإدراكات والتحريكات هي القوى وهي أمور متعددة. قلنا هو المدرك بالحقيقة والقوى بمنزلة الآلات وقد مر أن نسبة الفعل إلى الآلة مجاز وإلى ذي الآلة حقيقة. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٢٣ فإن قلت إذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة- وإذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية وإذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فتكون ذات واحدة عقلا ووهما وخيالا وحسا وطبعاً ومحركاً ويكون جوهرها واحداً مجرداً ومادياً. قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الأمور ومبادئها إذ لها درجات وجودية على ترتيب الأشرف فالأشرف وكانت لها حركة في الاستكمال الجوهري وكلما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهرية كانت محيطتها أكثر وشمولها على المرتبة السابقة أتم فإذن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص فكما أن نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوعية النبات وطبيعته والنبات تمام الطبيعة المركب المعدني وطبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الإنسان أعني ذاته ونفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالإنسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعية وصورته صورة الكل منها. فإن قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة إلى إثبات هذه القوى بل ينسد طريق إثباتها.

قلنا هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال فإن قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا تدفع قول المحققين منهم أن المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة فهكذا ها هنا «١» فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيرة متفاوتة لا بد للحكيم من تعرف شئونها وحفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهالة- فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل وظلم في حقه إذ العقل أجل من أن يكون شهوة وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز إلى القوة العاقلة فقد عظم الإساءة له في باب التحريك فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق إليه شوقا وعشقا عقليا حكما وكذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور والأفاعيل الخسيسية إلى الباري الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٢٤ جل ذكره من غير توسط الجهات والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الأدب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون ومعرفة النفس ذاتا وفعلا مراقبة لمعرفة الرب ذاتا وفعلا فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك- الشام الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثر فـي الوجود إلا الله. البرهان الثاني اني من ناحية العالم أنك لا تشك في أنك تبصر الأشياء وتسمع الأصوات وتدرك المعقولات ولا تشك أنك واحد بالعدد فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعا إذ لو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتا واحدة وهو المطلوب وإلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتا واحدة- وكذا الكلام في الشهوة والغضب فإنك لا تشك أنك المشتهي للنكاح أو شيء آخر وأنت المغضب لعدوك.

فإن قلت القوة الباصرة التي في العين آلة في العين تدرك المبصر ثم يؤدي ما أدركته إلى العلاقة التي بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي أدركته القوة الباصرة. قلنا نعد التأدية إليك هل تدرك أنت الشيء المبصر كما أدركته الآلة أم لا فإن قلت نعم فإدراكك غير وإدراكك الآلة غير فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك آلتك - إلا أنك إنما تكون مدركاً لأجل أنه حصل لك الإدراك لا لأجل أنه حصل لآلتك الإدراك.

فإن قلت أنا لا أدرك بعد التأدية فإذن ما أبصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك ألمك - ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت أن العين التي هي آلتك أو القوة الباصرة قد أدركت وأبصرت شيئاً وهذا العلم غير وحقيقة الرؤية والإبصار غير فالعلم بأن العين يبصر - والسمع يسمع والرجل يمشي واليد يبطش ليس إبصاراً ولا سماعاً ولا مشياً ولا بطشاً - كما أن العلم بأن غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ ليس وجداناً للجوع والألم واللذة - لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذنون ويبطشون ويمشون فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات والمشاهدات فعلم أن النفس بها قوة سمعنا وبصرنا وبطشنا ومشينا فبها نسمع وبها نبصر وبها نبطش

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٢٥
و بها نمشي فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذي أنت به أنت سامع ومبصر ومتألم وملتذ وعاقل وفاهم وباطش وماش وإن احتاج في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة طبيعية وذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة وإن انسلخت النفس عن البدن واستقلت في الوجود صدرت هذه الأفاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده أصحاب النفوس الكاملة ودل عليه النوم فإننا نفعل هذه الأفاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات.

البرهان الثالث

من طرف العلم على أن النفس مدركة للجزئيات لا شك في أن النفس ذات شخصية وهي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ستعلم ومعلوم أن النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلي وإلا لكانت عقلا مفارقا بالكلية ولم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان والتالي باطل فالمقدم كذلك فهي إذن مدبرة لبدن جزئي وتدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية وذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصية عند النفس - وذلك يستلزم « ١ » كون النفس مدركة للجزئيات وهي مدركة للكليات ففي الإنسان هوية واحدة ذات أطوار متعددة.

فإن قلت إن نفسي مدبر بدنا كليا ثم إنه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل.

قلت هذا باطل أما أولا فكل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص.

و أما ثانيا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يكون معقولا إذا كان بدن الشخص قابلا لتدبير معين لا تقبله سائر الأبدان وليس الأمر كذلك فإن كل الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٢٦ تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل - وأما ثالثا فتخصص البدن وتعيينه إنما يكون بسبب تصرف النفس وتدبيرها لأنها الجامعة لأجزائه والحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هي الوجوه الكلية في بيان أن النفس كل القوى وليس في ذلك إبطال القوى كما سبق وهاهنا وجوه أخرى خاصة

أحدها « ١ » إنا ندعي أن محل « ٢ » الشهوة والغضب ليس هو البدن و لا جسم من الأجسام لأن كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوة وبطرفه الآخر نفرة حتى

يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتتاً وناقراً.
و ثانيها أن القوة الوهمية قوة غير مادية

و إلا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها وكانت من ذوات
الأوضاع فحينئذ يكون للصداقة ربع وثلاث وتكون قابلة للإشارة الحسية بأن
هذه العداوة هناك في الفوق أو في التحت أو في السوق أو في البيت وليس
كذلك.

و ثالثها أن الخيال والحفظ قوة غير جسمانية
و عليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل والمعقولات والذي
نذكر منها هاهنا أنا قد برهنا هناك على أن الصور التي يشاهدها النائمون
والممرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية يمتنع أن يكون محلها جزء
البدن لما بيناه أن البدن ذا وضع وتلك الصور ليست من ذوات الأوضاع
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٢٧
و لما ثبت أيضاً في بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فإذا
هي موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام.
طريق آخر أن الصور «١» الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغية
كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع
معين غير موضع الصورة الأخرى وذلك محال إذ الإنسان الواحد قد يحفظ
المجلدات ويشاهد أكثر الأقاليم والبلدان وعجائبها ويبقى صور تلك الأشياء
في حفظه وخیاله ومن المعلوم بالبداهة أن الروح الدماغية لا يفي بذلك وإما
أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد- فيكون الخيال كاللوح الذي
يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شيء منها- ولكن الخيال
ليس كذلك إذ يشاهدها متميزاً بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا أن
الصور غير منطبعة على أن من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحدة في
الطبيعة ولا تصوير متحدة الوجود وإذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض
بأن يكون محلاً لصورة دون البعض.

وجه آخر أن الروح الخيالي لكونه جسما لا بد أن يكون له مقدار فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم «٢» حلول المقدارين في مادة واحدة وهو محال.

الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق

التشكيك

لمنافاته مع كثير من أصوله مثل أن الإدراك للشيء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها «٣» محلا للمقدار - وإن الجوهر «٤» الواحد لا يمكن أن يكون مجردا وماديا عاقلا وحساسا وغيرهما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٢٨

من القواعد ونحن نعتقد برهاننا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من أصول محققة عندنا يخالف تلك الأصول مثل كون الوجود متحققا في الأعيان دون الماهية وكونه قابلا للشدة والضعف ومثل تجوز الحركة في الجوهر وتجدد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول وصيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس إلى غير ذلك من أمور كثيرة وقع الخلاف منا مع فيها والحق أحق بالاتباع وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال إن المدركات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما أو جسمانيا فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك والثاني باطل لأن أجسامنا «١» في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء.

فإن قيل الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول ويكون ما ينضم إليها - كالدواخل عليها المتصلة بها اتصالا مستمرا ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحلات فيبقى الأصل ويكون للأصل بها تزايد غير

جوهري.

فنقول هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتحد به فإن يتحد به فلا يخلو «٢» إما أن يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة

خيالية على حدة أو ينسب عليهما صورة واحدة والأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شي ء واحد اثنين واحد يستند به الأصل وواحد يستند به المضاعف إلى الأصل. —————
و أما الثاني فإذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على أن ذلك من الممتع وإما أن اتحد الزائد بالأصل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٢٩
فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا- فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل كما أن الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلناه أن محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويزيد بالاغتذاء وإذا كان كذلك- فمن الممتع أن يبقى صورة خيالية بعينها لأن الموضوع إذا تبدل وتفرق بعد أن كان متحدا فلا بد وأن يتغير كل ما فيه من الصور ثم إذا زالت الصورة المتخيلة الأولى- فإما أن يتجدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا يتجدد وباطل أن يتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه وكما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر- فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب أن يكون محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك أن لا يبقى شي ء من الصور في الحفظ والذكر لكن الحس تشهد بأن الأمر ليس كذلك فإذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس والنفس إنما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شئت من المبادي «١» المفارقة وحينئذ يكون الأمر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة «٢» أن النفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال «٣» فإذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من

استرجاعها متى شئت من العقل الفعال كذا هاهنا إلا أن المشكل «٤» أنه
كيف ترتسم الأشياء ————— باح الخيالية
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٣٠

في النفس ثم قال في آخر هذا الفصل وبأمثاله يقع في النفس
أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضا جوهر غير مادي وأنه هو الواحد بعينه
المشعور به وأنه هو الشاعر الباقي وأن هذه الأشياء آلات متبدلة عليه فهذا
جملة ما يدل على صحة ما ادعينااه
فصل (٥) في دفع ما قيل في النفس لا تدرك الجزئيات
و هي وجوه عامة ووجوه خاصة-
أما الوجوه العامة فهي أربعة
الأول أن العقلاء ببداهة عقولهم يدركون أن إدراك المبصرات حاصل في
البصير لا في غيره
و الإحساس بالأصوات حاصل في الأذن لا في غيره وكما أن البداهة
حاكمة- بأن اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة كذلك حاکمة بأن اللسان
ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بأن المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هو
النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومه.
و ليس لقائل أن يقول القوة المدركة وإن «١» كانت غير موجودة في هذه
الأعضاء لكنها آلات لها فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى
الأذن سمعت.

لأننا نقول النفس إذا التفات إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم أو إلى البشرة
فالبشرة عند الضرب هل تتألم أم لا فإن أدرك فقد حصل المطلوب وإن لم
يدرك فيجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان
جاريا مجرى اليد في كونه آلة الذوق.
و الجواب أن أكثر الناس يجدون إدراكاتهم الكلية وتعلقاتهم المجردة من
جانب قلبهم «٢» ودماعهم فهل يدل على أن محل هذه الإدراكات الكلية هو

القلـب والـدماغ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٣١
و إن كان لا يلزم ذلك فكذاك ما ذكرتموه.

و أيضا العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الأذن- ولا المتكلم هو الحنجرة بل الإنسان هو السميع البصير المتكلم حتى أن بعضهم اعتقدوا في بادىء نظرهم أن الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ثم لما «١» لاح لهم أن الآحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا- والأكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل أن للعين اعتبارا في حصول الإبصار فأما أنها هي مبصرة أو هي آلة للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطرة. الثاني أنا نرى أن الآفة إذا حلت عضوا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضاعت

أو تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة وأما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على أن الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وإن حلت البطن الأوسط اختل التفكير وإن حلت البطن المؤخر اختل الذكر ولو لا أن هذه القوى جسمانية لما كان الأمر كذلك. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٣٢
و الجواب أنه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الأفعال إلى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الأفعال لا في نواتها أ لا ترى أن صاحب العيون الضعيفة- يحتاجون إلى البلور في الرؤية ولم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآلة مدركة- فكذاك في هذه الآلات الطبيعية. و الثالث أن هذه الإدراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب أن يكون لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد. و الجواب أنه أي محال يلزم من ذلك وأقول التحقيق أن الحيوانات التامة التي

لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة
المقدارية فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلية.

و أيضا فإننا لا نقول بأن إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوة مجردة
بل ندعي أن نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت إدراكها للكليات وثبت
أن مدرك الكليات أمر مجرد فيحكم بأن قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات
والكليات وأما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي
الأمـــــر فيها مشـــــكوكا فيـــــه.
و الرابع أنا إذا أدركنا هذه الكرة فلا بد وأن يرتسم في المدرك صورة الكرة
و من المحال أن يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون إليه
إشـــــارة.

أقول « ١ » في الجواب أن هذا الإشكال إنما يرد على مذهب من يكون
الإدراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل
بقيام صورته بالمدرك والقيام لا يستلزم الحلول بل المثل فقط.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٣٣
و أما الجواب بأنكم وإن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا تتكبرون إدراكها
للكليات فإذا أدركت الكرة الكلية فلا بد أن يرتسم فيها صورة الكرة فيعود
الإشكال الذي ذكرتم بأن ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع.
فباطل لأنك قد علمت في « ١ » مباحث الوجود الذهني أن المعقول من الكرة
يحمل عليه الكرة بالحمل الأولي لا بالحمل المتعارف وأن مثل هذه الأشياء
إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقائضها فالكرة العقلية الكلية
ليس كرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فإنها كرة ذات
مقدار شخصي لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم - وقد مر هذا في
مباحـــــث مقولـــــة الوضـــــع.
و أمـــــا الوجـــــوه الخاصـــــة
فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهرة جسمانية بأن قالوا - لو كان المدرك

للمحسوسات هو النفس وجب أن لا يتوقف إحساسنا على حضورها وكان يجب أن يكون إدراكها للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لأن النفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قرب وبعد من الأجسام.

لا يقال إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد.

لأننا نقول العين إذا لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة إلى الرائي - بل بالنسبة إلى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فإنه لا يكفي ذلك في حصول الإبصار لعمرو. والجواب أن النفس وإن كانت هي المدركة للمحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط - منها كون الآلة سليمة والمحسوس حاضرا عند الآلة على نسبة مخصوصة وإذا كان إدراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبية والحضور والبعد والقرب. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٣٤ أقول التحقيق أن النفس ذات نشأت ثلاثة عقلية وخيالية وحسية ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس - والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسة وإدراك النفس والحاجة إلى الحضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثر الحسي وهو الانفعال لا من حيث الإدراك النفساني وهو حصول الصورة

و احتجوا أيضا على أن التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلاث أولاهها وهي أقوى الأدلة المذكورة في هذا الباب أنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا- بمربعين متساويين لكل منهما جهة معينة فلا شك في تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أو لأمر غير لازم والقسمان الأولان باطلان لأن

المربعين الطرفين متساويان فهي الماهية. و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فـارض واعتبار معتبر وهذا باطل. أما أولا فلأننا لا نحتاج في تخيل أحد المربعين يمينا والآخر شمالا إلى فرض اختصاصه بعارض وإلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا ليصير بعينه المربع الأيسر وذلك ظاهر الفساد.

و أما ثانيا فلأن الفارض لا يمكنه أن يخصصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور وإما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل وذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أي المادة الخارجية أو الحامل الثاني وهو الـذهن والأول باطل. أما أولا فلأن كثيرا ما يتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم الصـرف. و أما ثانيا فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب أحدهما- إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر فإن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني وهو الـذهن فإن محل أحد المربعين غير محل المربع الآخر مع الآخر وإلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٣٥ لا تمتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسما. فإن قيل أ ليس يمكننا أن نعقل مربعا كليا ونقرن به كونه يمينا أو يسارا- ويتميز في العقل حينئذ بين المربع الأيمن والمربع الأيسر. فنقول «١» المربع الكلي أمر يقرن به العقل حد التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضه حتى أنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض وأما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأن المربع المعين الذي على الأيمن لا يمكننا أن نفرض

عارضاً حتى يغير هو في نفسه في الخيال مربعا أيسر فظهر الفرق.
و ثانيها أن الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار
فيكون البعض أصغر والبعض أكبر وذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للأخذ
والأول باطل لأننا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فنعين الثاني وهو أن
الصورة تارة يرتسم في جزء أكبر وتارة في جزء أصغر.
و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد

و يمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في الوضع
لكان لا فرق بين المعتذر والممكن فإنّ الجزآن متميزان في الوضع.
و الجواب عن الحجة الأولى بوجهين النقض والحل - أما الأول فأنا نتخيل
الأمر العظيمة فإذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه
فالذي يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالي أو لا ينطبع - فإن لم
ينطبع فيه فقد بطل قولهم إن التخيل لأجل هذا الانطباع فإن انطبع فيه فقد
انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون محل ما يساويه
ومحل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٣٦
ما يفضل عليه شيئاً واحداً مع أنا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل
وذلك يدل على أن الصورتين الخياليتين وإن حصلتا لشيء واحد فإنه يمكننا
أن نميز بينهما - وإذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتين المربعين
الطرفين في النفس أن لا يميز في الخيال أحدهما عن الآخر وعلى الجملة
فالإنسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان - ويكون مع ذلك حافظاً للمجلدات
فإن كان صورة كل من تلك الأمور في جزء من الدماغ متميزاً عن الجزء
الذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم أن القدر القليل منه لا
يفي بذلك وإن لم يجب أن يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز
أن يكون في محل واحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزاً عن

البعض - فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس أن لا يتميز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أن تلك الصور ليست مما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة وهوية كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجعولة للنفس وليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات المختلفة لأجل أسباب خارجة بل هي أمر بسيط صوري لا مادة له وإنما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى أن الوهم « ١ » إذا توهم القسمة والانفكاك في مقدار موجود في الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار وبين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم الخارجي لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه ويوجد في الذهن من قبيل الإنشاء والإبداع من الجهات الفاعلية دون التكوين والتخليق من المخصصات القابلية وهي كصدور « ٢ » الأفلاك من المبادي العالية من حيث إن منشأ صدورها وتخصيصها تصورات « ٣ » تلك المبادي والفساد والفساد أن تصورات الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٣٧ المبادي من لوازم ذاتها وغير مأخوذة من سبب خارجي وأما هاهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجية أثر في إنشاء هذه الصور في عالم الخيال بالإعداد والتخصيص - فنقول إذا أدرك الحس صوراً خارجية كمربع مجنح بمربعين على نسبة مخصوصة مثلاً في الخارج وذلك الشكل وهو لا يكون موجوداً في الخارج إلا بعوارض مفارقة خارجية مادية زائدة على ماهية المربع جعلاً ووجوداً لكونه موجوداً في مادة قابلة للانقسام فللخيال أن يفعل بإزائها صوراً مثلها أو مخالفة لها جعلاً « ١ » واحداً بسيطاً وإن كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات والأوضاع ولا يلزم من ذلك أن يكون الخيال ذا جهة ووضع إذ صورة الجهة والوضع لا يلزم « ٢ » أن يكون ذات وضع

و اعلم «٢» أن الامتياز في الإشارة الخيالية لا يوجب كون الصور المقدارية- الموجودة في عالم الخيال والمثال ذوات أوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي المستحيل المتجدد الزماني ليلزم المنافاة بين تجرد النفس وتصورها للصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٣٩

المقدارية والأشباح المثالية وسيأتي تحقيق هذه المسألة في مباحث المعاد وحش

والأجساد.

و احتجوا على أن الوهم قوة جسمانية

بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب أن يكون الوهم الذي لا يدرك إلا ما

يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك.

و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقة المطلقة أو صداقة هذا

الشخص - أما الأول فباطل لأنه أمر كلي إدراكه بالعقل وكلامنا في

الإدراكات الجزئية - فيبقى الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب أن

يكون مدركا لهذا الشخص - لأن إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما

لآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين - فإذا ن الوهم مدرك لهذه الصورة

الشخصية لكن قد ثبت أن مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم إذا

جسماني.

و الجواب عن هذه الحجة أنا قد بينا أن مدرك الصور الخيالية الجزئية غير قوة بدنية ولا مادية فالوهم أولى بكونه غير مادي. و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات والهوية- ونسبة مدركاته إلى مدركات العقل كنسبة الحصة من النوع إلى الطبيعة الكلية النوعية- فإن الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجا عنها والإضافة إليه داخلا فيها على أنها «١» إضافة لا على أنها مضاف إليه وعلى أنها نسبة وتقيد لا على

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٤٠

أنها ضمنية وقيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص والعداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها «١» العقل المتعلق بالخيال والعداوة المنضمة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا وتعلقا وعن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا ونسبة «٢» الإرادة أي القوة الإجماعية إلى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم إلى الخيال في باب الإدراك وكل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد في كلام أحد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٤١ ما يدل على أن المحركة الشوقية جسمانية والتي لا خلاف لأحد ولا شبهة في كونها جسمانية هي المحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة وهي المسماة «١» بالقدرة لأنها عبارة عن قوة قائمة بالأعصاب والعضلات المميلة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع- وكذا حكم «٢» الطبيعة المحركة للأجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية والقسرية النفسانية لأن القسرية راجعة إلى الطبيعية والنفسانية أيضا لا يمكن إلا باستخدام الطبيعة والله ولي الجود والحكمة

فصل (٦) في تعدد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز وناولها تأويلات حسية بقدر ما يمكن إن شاء الله تعالى قال قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه. فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة. ومنهم من سلك إليه من جهة الإدراك. ومنهم من جمَعَ المسلكين. ومنهم من سلك طريق «٣» الحياة غير مفصلة. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٤٢

فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيّل عنده أن التحريك لا يصدر إلا عن متحرك وأن المحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته وكانت النفس محرّكة أولية إليها يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل والأعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها وجعل لذلك جوهرًا غير مايت معتقداً أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت - قال ولذلك الأجسام السماوية ليست نفساً والسبب في ذلك دوام حركتها.

فمنهم من منع أن يكون النفس جسماً فجعلها جوهرًا «١» غير جسم محرّكاً لذاته - ومنهم من جعلها جسماً وطلب الجسم المتحرك لذاته. و منهم من جعلها «٢» ما كان من الأجرام التي لا تتجزى كريا ليسهل دوام حركته وزعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس وأن النفس غذاء النفس يستبقي النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي وأنها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائماً في الجو - ولذلك صالحت لأن يحرك غيرها. و منهم من قال إنها ليست هي النفس بل إن محركها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس نارا ورأى أن النار دائم الحركة. و أما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه ومبدأ له فوجب أن يكون النفس مبدأً فجعلها من الجنس الذي كان يراه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٤٣ مبدأ «١» إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء ومال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ الأشياء وبعضهم جعلها جسماً بخارياً إذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء وكل هؤلاء كان يقول إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدأ لجميعها وكذلك من رأى أن المبادي هي الأعاداد جعل الـ نفس عـداداً.

و منهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه وأن المدرك بالفعل شبيهه

للمدرك بالفعل فجعل النفس «٢» مركبا من الأشياء التي يراها عناصر وهذا هو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٤٤
قول انبادقلس فإنه جعل النفس مركبة من العناصر الأربعة ومن الغلبة والمحبة- وقال إنما يدرك النفس كل شيء يشبهه فيها وأما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا- إن النفس عدد محرك لذاته فهي عدد لأنها مدركة وهي محرك لذاتها لأنها محرك أولية وأما الذين اعتبروا أمر الحياة غير مفصلة.

فمنهم من قال إن النفس «١» حرارة غريزية لأن الحياة بها. و منهم من قال بل برودة وإن النفس مشتق من النفس والنفس هو الشيء المبرد ولهذا ما يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس. و منهم من قال بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياة. و منهم من قال بل النفس مزاج لأن المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحت الحياة.

و منهم من قال بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر وذلك لأننا نعلم أن تأليفا ما يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان ولأن النفس تأليف فلذلك يميل إلى المؤلفات من النعم والأرایيح والطعوم ويلتذ بها. و من الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- وأنه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعاً وفي شيء نفساً وفي شيء عقلاً سبحانه تعالى عما يشركون قال وهذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء والأقدمين في أمر النفس وكلها باطل ثم شرع في نقض ما قالوه وإبطالها وتزييفها.

أقول نقض ظواهر هذه الأقوال وإبطالها في غاية السهولة بعد أن ثبت أن النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام وكل من له أدنى بضاعة في الحكمة يعلم أن النفس جوهر شريف ليس من نوع الأجسام الدنية

كالنار والهواء والماء والأرض ولا من باب النسب والتأليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانبادقلس وغيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفة في علم النفس وأحوالها فإذن التأويل والتعديل لكلامهم أولى من النقض والجرح. فنقول ومن الله الاستعانة-

أما قولهم إن النفس متحركة لكونها محركة أولية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٤٥ فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرما من الأجرام أما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان وتقدم ذكرها تصريحاً وتلميحا من أن لها تطورات جوهرية وتحولات ذاتية من حد الإحساس إلى حد التعقل فتارة تتحد بالحس وذلك في أوائل حدوثها وتكونها وطورا تبلغ إلى حد التخيل فتتحد بالخيال وإذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصوير عقلا مفارقا متبري الذات عن الأجرام والجرميات وما أسخف القول بأن النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حد كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملا الأعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته إنما التفاوت في إضافاته وأعراضه «١» اللاحقة حتى أن النفس البلة والصبيان ونفوس الأنبياء ع متحدة بالحقيقة والماهية وإنما الاختلاف والتفاضل بينهم بضمائم خارجة بعضها من باب السلوب والإضافات وبعضها من باب الانفعالات- وبعضها من باب الكيفيات فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الإنسانية فإذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للإنسان- فإذا قيل النبي ص أشرف أفراد الإنسان كان معناه أن شيئا خارجا من حقيقته وحقيقة أمته كالعلم والقدرة هو أشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته من حيث هويته وماهيته على سائر الأفراد وهذا قبيح فاسد عندنا فإن جوهر نفس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٤٦ النبي ص بحسب هويته التامة أشرف جواهر النفوس الآدمية وأشدها قوة

وكمالا- وأنورها وأقواها تجورها وذاتا وهوية بل «١» ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غاية مرتبة كل نفس وعقل كما قال: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وإن كان مماثلا «٢» لها في الماهية الإنسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٤٧ قوله تعالى إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ* فظهر أن للنفس الإنسانية تطورات وشئون ذاتية واستكمالات جوهرية وهي دائمة التحول من حال إلى حال ومن راجع إلى ذاته- يجد أن له في كل وقت وأن شأنا من الشئون المتجددة. و أما قولهم إن المحرك الأول يكون لا محالة متحركا بذاته فهو أيضا صحيح لأن مرادهم من المحرك الأول هو الفاعل المباشر للتحرّك وهو إما الطبيعة أو النفس فيما له نفس وقد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة أي بيان أن العلة القريبة للحركة الطبيعية العرضية كالكمية والكيفية والأينية والوضعية لا بد أن تكون جوهرًا متبدل الهوية والوجود وإن كانت ثابتة الماهية والمراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الأفلاك لأنها أيضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار أن لها الإدراك والإرادة والحركة النفسانية الكمية التي في النبات والحيوان لأن هذه الحركات طبيعية بوجه ونفسانية أيضا.

و بالجملة فما من حركة ذاتية إلا ومباشرها طبيعة سارية في الجسم وهذه الطبيعة قد ثبتت تجددتها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ولا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر إلا أن هذا الجوهر في الفلك والحيوان والنبات لا ينفك عن النفس بمعنى أن النفس كمال هذا الجوهر وتمامه لا أن الطبيعة في ما له نفس شيء له وجود والنفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة

والآخر نفس فإن ذلك ممتنع جدا بل كل شخص
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٤٨
طبيعي له ذات واحدة وصورة واحدة وهي وجوده وبها هويته وشخصيته فمن
حيث كونها مبدأ الحركات والانفعالات المادية طبيعة ومن حيث إدراكها
وتدبيرها نفس.

و أيضا قد علمت في الفصل السابق أن النفس التي فينا هي بعينها
مبدأ الحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت وتحقق
حقية كلام الأقدمين أن المحرك الأول للحركات الذاتية أمر متحرك لذاته
يعني بهويته ووجوده- وأن النفس هي المحركة الأولية فيما له نفس إليها
يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل والأعصاب وذلك من حيث كونها عين
الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها وبها يقع جميع الحركات والاستحالات حتى
القسرية والاتفاقية والإرادية لما مر أن مرجعها إلى الطبيعة والنفس
و أما قولهم إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت
فكلام حق لأن مرادهم منه أن ما ينبعث حركته من ذاته ومقوم صورته لا من
غير لا يموت فالأجسام بما هي أجسام مائتة «١» لأن مبدأ حركاتها أمر
خارج عن جسميتها أعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة- وكل ما ينبعث
الحركة من ذاته فهو لا محالة متوجه إلى الكمال الذاتي الجوهرى- وكل ما
يتوجه «٢» نحو الكمال بحسب الفطرة الأولى فهو لا يموت بل يتحول من
نشأة إلى نشأة أخرى ومن دار إلى دار أعلى والحركة المنبعثة «٣» عن
الذات ليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٤٩

إلا نفسانية وأما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط العنصرية من
مكان إلى مكان- فليست منبعثة عن ذات المحرك إذ شرط انبعاثها عن
الطبيعة خروجها عن أحيازها الطبيعية- فهي بسبب أمر خارج عن ذات
المتحرك وأما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي أيضا مفترقة في

انبعاثها إلى أمور خارجة كحرارة طابخة أو برودة جماعة أو رطوبة مسهلة- لقبول الأشكال والتحويلات وغير ذلك وأما الحركة الذاتية التي في الطبيعة فهي وإن كانت منبعثة عن الذات لكن الطبائع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد- وأما جواهر النفوس الحيوانية وطبائع الأجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحياة ذاتية لأنها دائمة التشوق إلى منزل البقاء وحركتها إلى الكمال أمر ذاتي لها وتلك النفوس إن كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الإنسانية فلها حشر إلى الله تعالى في دار المفارقات العقلية وإن لم تكن عقلية بل وهمية أو خيالية فلها أيضا حشر إلى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فإن الشقاوة في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجريزة الشيطانية أو الشهوة البهيمية أو الغلبة السبعية فإنها كمالات لـسائر النفوس ورذائل للنفس الإنسانية.

و أما من جعل النفس جسما

أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات بل شبها برزخيا صوريا أخرويا له أعضاء حيوانية وتلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ويدرك الجزئيات والحسيات كما اتفق عليه جميع السلاك والمكاشفين وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلا مصورا بجوارح وأعضاء وإنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جزئية ويعمل أعمالا حيوانية- فيسمع بإذنه ويرى بعينه ويشم بأنفه ويدوق بلسانه ويلمس ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجليه وهذه كلها أعضاء روحانية غير هـذه الأعضاء الطبيعية.

و أما قول من قال إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى فـأراد بهـ الأجرام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٥٠
المثالية التي لا مادة لها وقد مر بيان أنها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن
الخارجية إذ لا مادة لها فقسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين
منها ابتداء لا بجعل جسم معين جسمين وكذا وصل الجسمين الخياليين
جسما واحدا عبارة عن إيجاد جسم آخر من كتم العدم.
و أما نسبة الكروية إلى النفس

فلأنها «١» أبسط الأشكال ولهذا كانت الأفلاك كرية فالنفس إذا
تصورت وتشكلت ووقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالأفلاك لكونها أسهل
حركة كما قالوا إذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة إلى الفعل ثم
التركيب الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب إليه أيضا بعض
المتأخرين - فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق
لكونها مبدأ فصله وتام ذاته وإن لم يتصف بما هو مادة وهي صورة ومعلوم
أن اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة وفي الاعتبار الأول
كما يتصف الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام
ولذلك تشير إلى نفسك بأني كاتب جالس فكون النفس الفلكية كرة من هذا
القبيـل_____ل.

و أما قولهم إن الحيوان يستنشق النفس بالتنفـس
فـالمراد أن فـي الحيوان _____ «٢»
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٥١
روحا بخاريا من قبيل الأجرام الفلكية في الصفا واللطافة وهو خليفة النفس في
البدن الطبيعي وبالنفس يبقى اعتداله ويتغذى بالهواء المعتدل جوهره ولما كان
هذا الجوهر - حاملا لقوة الحس والحركة النفسانية ومفاضيا من النفس على
الدوام في هذا البدن الطبيعي فأطلقوا عليه اسم النفس وقد ذكره الشيخ في
بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخارى را جان گویند ونفس ناطقه
را

و أما من قال إنها ليست هي النفس بل إن محركها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه ويرجع إلى ما أولنا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض. و أما من قال إن النفس نار

و إن هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الأسطقسية بل في الوجود نار أخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الأجسام بالإحالة والتحليل وهي الطبيعة « ١ » وفوقها نار النفس الأمانة بالشهوة والغضب وهي التي تطلع على الأفئدة كما أشير إليها في الكتاب الإلهي وإذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت النار نورا والنفس الأمانة مطمئنة. و أما السالكون مسالك الإدراك فقولهم إن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه في غاية القوة والاستقامة فإن المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك وقد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرك ووجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية إلا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العالمة نسبة المجهول إلى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني وفي مباحث الإبصار وغيرهم

و أما جعل بعضهم النفس من الجانس الذي كان يراه المبدأ إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء فلعله أراد من المبدأ المبدأ القريب لتدبير الأجسام وتصريفها فمن جعلها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٥٢

نارا أراد بها ما مر ذكره- ومن جعلها هواء فلعله أراد به الشوق والمحبة فإن النفس عين المحبة ثم التعبير عن المبدأ الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء وللناس فيما يعشقون مذاهب ومن جعلها ماء فأراد به عين ماء الحياة الذي به حياة كل شيء ذي نفس- كما قال تعالى وجعلنا من

الماء كُلُّ شَيْءٍ حَيٍّ والنفس حياة الجسم كما أن العقل حياة النفس ولهذا عبر بعض الأوائل عن العقل الكل بالعنصر الأول وجعله ماء وربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفائض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب- ومن سماها أرضا فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم والصور الإدراكية الفائضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور العلمية أرض الحقائق في مرتبة كونها عقلا هيولانيا- فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما تنزل الأمطار التي بها يحيى الأرض بعد موتها وقد ورد في الحادي عشر : إن القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء . ومن رأى أن المبادي هي الأعداد و جعل النفس عددا أراد من العدد كما أراد أصحاب فيثاغورث وتأويل كلامهم « ١ » أن المبدأ الأول واحد حقيقي وهو مبدأ الأشياء كما أن الواحد العددي مبدأ الأعداد لكن المبدئية والثانوية والثالثية والعشرية في هذه الأعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار أولا يمكن له أن يصير ثانيا والثاني منها يجوز أن يكون أولا بخلاف المبدأ الأول تعالى فمبدئيته وأوليته عين ذاته وكذا ثانوية العقل الأول عين ذاته لا يتبدل وكذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول فإطلاق العدد على المبادي العقلية والنفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالدودية فيها ذاتية وفي غيرها عرضية فهي الأعداد بالحقيقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٥٣

كما أن الوحدة والأولية ذاتية للحق الأول وفيما سواه إضافية فهو الواحد الحق- وما سواه زوج تركيبى . و أما من رأى منهم أن الشيء إنما يدرك شبيهه و أن المدرك بالفعل شبيهه بالمدرك فقوله حق وصواب وقد تكرر منا في هذا الكتاب أن المدرك دائما من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات وهو من

جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه والنور البصري يدرك المبصرات والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك الوهميات والعقل للعقليات وبالجمله كل قوة إدراكية إذا تصور بصورة المدرك- يخرج ذاته من القوة إلى الفعل ولا شبهة «١» في أن القوة القريبة والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته ثم إنك قد علمت بالبرهان القطعي- اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات والاتحاد أشد من الشبه وعلمت أن النفس إذا صارت عقلا تصير كل الأشياء وهي أيضا الآن تتحد بكل من الأشياء التي تستحضرها في ذاتها أعني صور تلك الأشياء لا أعيانها «٢» الخارجة عنها ولا يلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجية ولا من صورها أيضا بل كلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعا للأشياء وأشد بساطة إذ البسيط الحقيقي كل الأشياء كما مر برهانه. و أما قول الجامعين بين الأمرين الإدراك والحركة فإذا صح تأويل الكلام في كل واحد منهما صح في المجموع. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٥٤ و أما المعتبرون أمر الحياة في سلوك معرفة النفس فمن قال إن النفس حرارة غريزية فالحار الغريزي قد ثبت أنها جوهر سماوي منبعث في البدن عن النفس وتعمل النفس به الأفعال الطبيعية والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني- وهو عندنا بسيط «١» غير مركب من الأسطقسات وقد مر أنه خليفة النفس ومتصل بها. و من قال إنها برودة

فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلمها اليقيني أو راحة البدن بها وسلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظة للمزاج. و أما من قال إنها الباردة فالدمد لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري في كل البدن وبتوسطه تسري الحياة في الأعضاء فأطلق اسم النفس عليه إما من باب الاشتراك أو التجوز

وإطلاق النفس على الدم شائع في هذا الزمان أيضا.
و أما من قال إن النفس تتألف
أراد به المؤلف بالكسر لأنها يؤلف بين عناصر البدن وأجزائها على نسبة
وفقية فيها أحدية الجمع أو أراد به المؤلف بالفتح لأن جوهرها مؤلف من
معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية ينشأ «٢» منها النسبة
الاعتدالية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٥٥
المزاجية في البدن وهذه كأنها ظل لها وحكاية عنها فإن جميع ما يوجد في
العالم الأدنى الطبيعي من الصور وأشكالها وأحوالها توجد نظائرها في العالم
الأعلى على وجه أشرف وأعلى.
و أما قول من قال إنها هو الإله
فعله أراد به الفناء في التوحيد الذي نقل عن أكابر الصوفية لا المعنى الذي
ادعاه الفراعنة والملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون.
و أما من قال إنه تعالى في كل شيء بحسبه
و يكون في شيء طبعاً وفي شيء عقلاً فلست «١» أصح كلامه حذراً
عن سوء الأدب لكني أقول النفس الإنسانية في شيء طبع وفي شيء حس
وفي شيء خيال وفي شيء عقل فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع
البصير الشام الذائق اللامس الغاذي النامي المولد وهي مع ذلك جوهر بسيط
غير منقسم جعلها الله مثلاً له ذاتاً وصفة وخليفة له في هذا العالم ثم في
العالم الأعلى وجعل معرفتها سبباً لمعرفته تعالى فهذا ما تيسر لنا في تأويل
رموزهم - وإظهار كنوزهم.
ثم إن في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم بعض مناقشات
و أبحاث نريد أن نشير إليها.

الأول في قوله أما الذين تعلقوا بالحركة

فأول ما يلزمهم من المحال أنهم نسبوا السكون إلى النفس فإن كان تحركها علة للتحريك فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها وهي متحركة بحالها فيكون نسبة تحركها بذاتها إلى التحريك والتسكين واحدة إلى آخره فإننا نقول التحريك البدني الذي ينسب إلى تحريك النفس ليس المراد به هذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٥٦ التحريك المكاني الإرادي الذي ينبعث من النفس بواسطة دواع خارجية وأمور لاحقة- وأسباب معدة للحركة الإرادية من مكان إلى مكان جلبا للنفع أو الملائم ودفعاً للضار أو المؤلم إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به حركات الاستحالية الطبيعية التي يقع بها التغذية والتنمية والنضج والإحالة وغيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة- وهي حركة الحياة ومقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن- ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحياة الحيوانية ذاتية وأما فاعليتها للحركات الإرادية فهي أمر عرضي بمشاركة الأسباب الخارجية ونسبة هذه إلى تلك كنسبة الكتابة إلى تصوير الأعضاء وكنسبة طبخ الطعام في القدر إلى هضم الغذاء في المعدة- وبالجمله هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا ولا ينتهي إلى تسكين ما دامت النفس نفسا والبدن بدنا. و الثاني في قوله فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك و أنه ليس شي ء متحركا من ذاته.

أقول حق أن كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره لكن قد مر أن كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرك يفيد لها الحركة- وكل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركا «١» وقد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية وكذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل وبين اختلافها بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية والحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده والمحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يفيد

ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود إذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا بل ذهنا وعلى أي «٢» الوجهين فحاجة كل متحرك إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٥٧. محرك غيره ثابت وكذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك. الثالث أن قوله هذه الحركة لا يخلو إما أن يكون مكانية أو كمية أو كيفية أو غير ذلك إلى أي آخره. مدفوع بأن هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية اشتدادية ولم يقدّم برهان في نفي الاشتداد الجوهري وما ذكره الشيخ في إبطاله قد مر بيان ضعفه ووهنه. الرابع أن قوله وأما الحركة على «١» سبيل الاستحالة فإما أن تكون حركة عن كونها نفسا فيكون إذا تحركت لا تكون نفسا وإما حركة في عرض من الأعراض - فأول ذلك أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها إلى أي آخره. أقول فيه إن الشيخ قد خلط في كل موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود «٢» والماهية وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٥٨

إلى ماهية أخرى بالفعل وليس الأمر كذلك فإن الأشد والأضعف وإن كانا متبائنين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلًا لهما بالفعل وأما عند الحركة الاشتدادية فالكل «١» وجود واحد شخصي زمني له ماهية واحدة لها في كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة في الأكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم إلا خروج المتحرك من كون حيواني إلى كون آخر حيواني لا خروج الحيواني من الحيوانية إلى غيرها كالفلكية مثلا إذ كل ما يقبل الأشد والأضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعيف ومقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في أنه يقبلهما فجاز

قواها ومداركها وأما الصور العقلية المدركة للنفس فإن النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدأ قابلي لها وإذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة إياها والشيخ قد ذكر في كتاب المبدأ والمعاد في فصل ذكر فيه أن العقل الهولاني بالقوة عالم عقلي أن القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة فتكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها « ١ » معا وقال في فصل آخر منه إن القوة العقلية تعمل في المحسوس عملا تجعله معقولا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٦٠ الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الإنسانية تجردا تاما عقليا وكيفية حدوثها وفيه فصله فصله في أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار وفيه ج ج الأولى أن لها أن تدرك الكليات والطبائع الكلية

من حيث عمومها وکلیتها والکلی بما هو کلي أي طبيعة عامة لا يمكن أن يحل جسما ولا أن ينطبع في طرف منقسم أو غير منقسم منه أما أنه لا يمكن أن يوجد في طرف غير منقسم منه - فلأن النقطة يمتنع أن يكون محلا لصورة عقلية فلأنها لا تخلو إما أن يكون لها تميز - عن الشيء الذي هي نهايته أو لا يكون فإن لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها - دون المحل الذي هي طرفه بل كما أن النقطة طرف ذاتي له فكذلك إنما يجوز أن يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار ويكون كما أن الحال يتقدر بذلك المقدار بالعرض فكذلك تنهايه بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض وإن كان لها تميز عن ذلك المقدار في الوجود فهو محال وإلا لكانت النقطة منقسمة كما بين في موضعه.

و اعترض هاهنا بأن عدم التميز في النقطة عن المحل وإن كان مسلما لكن لا نسلم أنه لا يحل فيها إلا نهاية ما يحل في ذلك المقدار فإن ما ذكرتم منقوض بالألوان - والأضواء الحاصلة في السطوح دون الأعماق وكذا حال

و أما ثانيا فلأن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطا لكون الصورة معقولة أو لا يكون- فعلى « ١ » الأول وجب أن يكون الجزءان متخالفين للكل لوجوب مباينة الكسمة للجزء. و أيضا فقبل ورود القسمة وجب أن لا تكون معقولة لفقدان الشرط. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٦٢

و أيضا الشيء الذى هذا حاله يجب أن يكون « ١ » منقسما وليس كل معقول كذلك- وإن لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون فى أقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة- لأن جزء « ٢ » تلك الماهية مساوية لكلها فى الماهية ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول فى بعض محلها فيكون حلولها فى ذلك المحل عارضا غريبا والكلام فى الصورة المجردة هـ ذا خلاص. فإن قلت أ ليست الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلية- مثل المعنى الجنسى كالحیوان فإنه تنقسم إلى حصص كحصة الإنسان وحصة الفرس منه- والحصتان غير مختلفتين بالماهية فإن حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصهالية مساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية فى النوع والحقيقة فقد وقع انقسام الكلى إلى أقسام متشابهة مع أن « ٣ » تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير والأشكال الجزئية- فيقال هذا غير ذلك وهذا جائز لأنه بإلحاق كلى بكلى بل هذا « ٤ » تركيب وذاك الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٦٣

تجزية مثلا إلحاق الناطق بالحيوان الذى هو حصة الإنسان يجعله مخالفا للحيوان الذى هو حصة الفرس وقسمة الكل إلى الجزء يوجب مساواتهما فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها وجزئياتها لزم أن يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من أجزائها فلم تكن القسمة مقدارية والمفروض أنها مقدارية هذا خلف وبالجمله فانقسام الحيوان إلى الإنسان والفرس وغيرهما

قسمة الكلي إلى الجزئيات وهي عبارة عن ضم قيود متخالفة إلى المقسم والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء وبينهما فرق ظاهر وأما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزئين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الأجزاء لا محالة هي الأجناس والفصول - لكن الأجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة التي هي الأجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية وهو محال. و أيضا فلأن كل كثرة فإن الواحد والمتناهي فيها موجود فلو كان هناك أجزاء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٦٤ غير متناهية لكان لكل واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية وأيضا فبتقدير أن تكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل وذلك أيضا محال.

و أيضا إذا فرضنا قسمة فوق الفصل في جانب والجنس في جانب ثم إذا فرضنا القسمة على نحو آخر فلا يخلو إما أن يقع في كل جانب نصف فصل ونصف جنس فيكون ذلك انقساما إلى جزئين متشابهين وقد مر إبطاله أو يوجب انتقال الجنس والفصل - إلى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم أن يكون «١» مجرد الفرض يوجب تغير مكان أجزاء الصورة العقلية ويكون محالها ومواضعها بحسب إرادات المریدين وفرض الفارضين.

الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية أن نقول لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة أصلا فإن القابلة للقسمة يجب أن تبقى مع القسمة والعشرة من حيث إنها عشرة لا تبقى مع الانقسام فإن الخمسة ليست جزءا للعشرة بما هي نوع من الأنواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات - وليست للعشرة

جزئية متخيلة ومن حيث اعتبارها بما هي هي أي بما هي حيوان بلا اشتراط
قيد آخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة أيضا لأنها بهذا الاعتبار
أمر مبهم الوجود وإن كانت موجودة في الواقع بوجود ما تتحد به من الصورة
وممن حيث اعتبارها «١» مشتركة بين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٦٦

كثيرين تكون معقولة مجردة فحينئذ نقول إن الحاصل في الذهن من
طبيعة الحيوان - ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود تجريدي
كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلها أيضا مجردا بل الموجود منها في
الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا وبحسب بعضها كليا
وبحسب بعضها مطلقا «١» وكذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية ونحن
لا نسلم أن كل واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات - أو
يمكن لنفسه أو يتصور أمرا ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين
كثيرين - مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية وكذلك نقول إيرادا «٢»
على الوجه التالي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٦٧
لا نسلم أن لكل شيء وحدة تقابل الانقسام من كل جهة حتى يلزم أن يكون
صورتها أيضا كذلك فإن كثيرا من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة
بالفعل كالعدد - أو عين قبول القسمة بالقوة كالأجسام والمقادير فإن العشرة
وإن كانت حقيقة واحدة - لكن تلك الوحدة عين كثرة الآحاد التي يتألف منها
العشرة وهذه الكثرة «١» غير مقابلة لها وإنما يقابلها كثرة أخرى هي كثرة
العشرة أعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الأجزاء أي
الأعشار فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الأعشار
وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الأخماس وقد مر أن العدد من الأشياء
الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة.

أيضا حيث إن وحدته عين الكثرة وكذلك الأجسام والمقادير وسائر المتصلات- وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية أو الخارجية لأن وحدتها نفس متصليتها وممتديتها وامتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة أو فعلا فأنى توجد في مثل هذه الأشياء نحواً من الوحدة التي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة فافهم هذا المعنى فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفا حيث أراد أن يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال إن الكثير من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد وقد مر ما فيه «٢» من القول.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٦٨

و لهم في هذا المسلك وجه آخر وهو أن نفرض الكلام في الأمور التي يستحيل عليها القسمة عقلا مثل الباري سبحانه والوحدة وأيضا مثل البسائط التي يتألف منها المركبات- فإن الحقائق إذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة أن كل كثرة فالواحد فيها موجود وحينئذ يقال العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن يكون كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون فإن لم يكن أجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء- فإن كان أجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء- كل ذلك المعلوم أو أجزائه فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشيء مساويا لكليه من جميع الوجوه وذلك محال وإن كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا أن هذه الحقائق لا بعض لها ولا جزء قالوا هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة أقول لا نسلم أن كل واحدة من النفوس البشرية أمكنها أن يتصور حقيقة هذه البسائط وأكثر الناس إنما يرتسم في أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خيالية وحكايات متقدرة وأنى لهم معرفة الباري جل ذكره والجواهر البسيطة العقلية نعم الحجة المذكورة أصح البراهين

على تجرد النفوس العارفة بالله والصور المفارقة- وتلك النفوس قليلة العدد جدا وأما سائر النفوس فهي مجردة عن الأجسام الطبيعية- لا عن الصور الخيالية_____ة.

و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة. منها أن النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما أو غير منقسم فعلى الأول لزم حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى. و منها النقض بالوحدة فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثرة حالة ف_____ي الجسم_____م. و منها النقض بالإضافة فإن الأبوة مع أنها غير قابلة للانقسام حالة في الأب.

و منها أن القوة الوهمية قوة جسمانية والعداوة التي تدركها أمر غير منقسم- لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة إذ لا نصف لها ولا ربع وكذا الص_____داقة وغيره_____ا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٦٩ أقول أما اندفاع الأول فالتحقيق أن النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها للجسم باعتبار تناهي امتداده وانقطاعه فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي ولهذا قيل الأطراف عدمية لأن محلها من حيث إنه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاذ والانقطاع بخلاف العلم فإن_____ه ك_____ال لل_____ذات الموصوفة ب_____ه.

و أما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا أن وحدة الجسم تقبل الانقسام- لأنها نفس اتصاله وامتداده وكذا وجوده فإنه عين جسميته والعجب أن وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات «١» لا بالعرض كسائر العوارض التي تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لأن وحدة الجسم «٢» نفس وجوده وع_____ين هويته_____ه الشخصية. و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلم أن جميعها غير منقسمة بالتبع بل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٧٠
و أما اندفاع الرابع فقد سبق أن القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن
إضافتها - وكذلك حكم مـ دركاتها.

الحجة الثانية هي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات

و اعتقد أنها أجل ما عنده في هذا الباب ثم إن تلامذته أكثرها من الاعتراضات عليها والشيخ أجاب عنها وتلك الأسئلة والأجوبة رأيتها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت بين الشيخ وتلامذته فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سائحة لنا في الإتمام- فالحجة أنا يمكننا أن نعقل ذاتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورة أخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا- وإما أن يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والأول محال لأنه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فإذاً النفس جوهر قائم بذاته- وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني. قال السائل إنا لا نسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضي أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز أن يكون هو أثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا- فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين. قال المجيب قد سبق « ١ » أن الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقة الشيء ففعله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٧١

يحصل لنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمرا مغايرا لذلك الأثر تابعا له فإن كان نفس ذلك الأثر فقولنا فنشعر بذلك الأثر لا معنى له بل هو مرادف «١» لقولنا يحصل لنا أثر وإن كان الشعور «٢» تبعه فإما أن يكون ذلك الشعور - هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غيره فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر فيكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصلها ذلك الأثر فلا يكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف وإن كانت ماهية الذات لنا بحال أخرى من التجريد والتجديد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد وكلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين. قال السائل سلمنا أنا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بأن من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات وإلا لكننا إذا عقلنا الإله والعقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقه

قال المجيب الحاصل فينا من العقل إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال - والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا بالعوارض أصلا ولا تفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع وأما العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس هو هو في الشخص أقول الحق «٣» «٤» أن الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٧٢

لا في الخارج ولا في الذهن إذ البرهان قائم على أن نوع كل واحد من

مرة واحدة يكتنفها أعراضي ومرة أخرى يكتنفها أعراض زيد وإما أن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب.

قال المجيب أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك وإذا عقلت إنسانية زيد- فقد أضفت «٢» إلى ذاتك شيئا آخر وقرنته به فلا يتكرر الإنسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم أن الفرق حاصل بين الإنسانية المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الإنسانية- من حيث إنها كلية مشترك فيها بين كثيرين فإن الأول جزء ذاتي وأما الإنسانية العامة فهي الإنسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي قال السائل إن القسم «٣» الذي أخرجتموه أيضا باطل ببيانـه انـا إذا قلنا موجـود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٧٦ لذاته يفهم منه معان ثلاثة- أحدها أن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره. الثاني أن «١» ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان باطلان لأنهما سلبيتان والمدركية أمر ثبوتي وهو عبارة عن حصول ضرورة المعلـوم للعـالم.

و الثالث أن ذاته مضافة إلى ذاته وذلك أيضا محال لأن الإضافة تقتضي الاتينية- والوحدة تنافيها لا يقال إن المضاف والمضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص فإن هذه مغالطة لفظية كما إذا قيل المؤثر يستدعي أثرا وذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صحة أن يكون الشي ء مؤثرا في نفسه فكما أن ذلك باطل فكذلك باطل فـا هـا نـا .

قال المجيب حقيقة الذات شي ء وتعينها غير والجملة التي هي الأصل والتعين شي ء آخر وهذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم الماهية كما في الإله والعقول الفعالة أو لا يكون كذلك كما في الأنواع المتكثرة بأشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الإضافة ولهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتي وذاتك.

أقول هذا الجواب ضعيف فإن البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف وتحقيق مسألة العلم.

قال السائل هذه الحجة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها غير مجردة ولا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وليس طلبها لمطلق الملائم وإلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها وأيضا لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلي فتكون البهيمية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٧٧ مدركة للكلية وليست كذلك فإذا البهيمية تطلب ما يلائم لنفسها وإدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المخصوصة فإن العلم بإضافة أمر إلى أمر يقتضي العلم بكم بكم لا المتضادين.

قال المجيب إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس الحيوانات الآخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها كما تشعر بأشياء آخر بحواسها وأوهامها في آلات تلك الحواس والأوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التي هي القلب بل في آلة الوهم بالوهم - كما أنها تدرك بالوهم وبآلته معان آخر فعلى هذا ذوات «١» الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب «٢» ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم. قال السائل فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات. قال المجيب لأن القوة المدركة للكلية يمكنها أن يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد مركب من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر وأعني بتلك الأمور حقيقة ذاتنا والأمور المخالطة لها ويجوز أن يتمثل

لنا حقيقة ذاتنا وإن كانت سائر الأمور غائبة عنا وإدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٧٨

أقول هذا في الحقيقة «١» رجوع عن «٢» هذه الحجة إلى الحجة الأولى والحق أن نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها إدراكا خياليا لا بآلة الخيال بل بهوياتها الإدراكية وذلك يقتضي تجردها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد والصور والأشكال وغيرها.

قال السائل ليس إذا أمكننا أن نميز ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل شيء نفعله ونفرضه في أذهاننا وأن ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كلية أو جزئية مخطوطة.

ثم [إيل] التحقيق «٣» أن كل ما يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان أو جزئيا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٧٩

و الحمار إذا أدرك ذاته المخطوطة فله ذاته المخطوطة فإذن على كل الأحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك إلا قوة واحدة فذاته مجردة له.

و مما يبطل قولكم أن المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته أن نقول المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى فإن كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار وإن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته - وقد أبطلناه أولا.

و أيضا لو سلمنا أن الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد.

و أيضا فإذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخطوطة

«١» وجب أن يكون آلة التوهم حية بتلك النفس كما أن آلة النفس حية بها. و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا حصول تلك الصور في الوهم يشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها «٢» في آلتها الخاصة كحصول الخضرة الأصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا المقام والتحقيق ما لوحناه إليك من الكلام

الحجة الثالثة وهي قريبة «٣» المأخذ من الأولى
أن نفوسنا يمكنه أن تدرك
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٨٠
الإنسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الأشخاص الإنسانية كلها ولا محالة
يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين وإلا لما كان مشتركا
بين الأشخاص - ذوات الأوضاع المختلفة والأشكال المختلفة وظاهر أن هذه
الصورة المجردة أمر موجود- وقد ثبت أن الكليات لا وجود لها في الخارج
فوجودها في الذهن فمحلها إما أن يكون جسما أو لا يكون والأول محال وإلا
لكان له كم معين ووضع معين بتبعية محله- وحينئذ يخرج عن كونه مجردا
وهو محال فإذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو إذن جوهر مجرد.
و لقائل أن يقول الصورة الكلية المعقولة من الإنسان هل لها وجود أم لا فإن
لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا وإن كان
لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة في نفس إنسانية شخصية
لاستحالة أن توجد المطلقات في الأعيان وهي من حيث إنها صورة شخصية
قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الأشخاص أما أولا فلأن الأمر
الشخصي لا يكون مشتركا فيه وأما ثانيا «١» فلأن الصورة عرض قائم
بالنفس والأشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن أن يقال إن حقيقة
الجواهر القائمة بذاتها عرض قائم بالغير.
فإن قالوا إن المعني بكون تلك الصورة كلية أن أي شخص من الأشخاص
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٨١

الإنسانية سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ولو أن السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر. فنقول إذا كان المعني بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصورة- على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة إنسان معين صورة- بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص أي إنسان شئت لكنت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة.

فإن قالوا لأن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية. قلنا وكذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية وتكون عرضا قائما بمحل معين وذلك يمنع عن كونها كلية فإن كان ما يحصل للصورة- بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب أن يكون مانعا من الكلية وإن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وإن كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز أيضا أن يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ وغيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية وإن كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس أو في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه- لأن وحدتها الشخصية مانعة من العموم والكلية ثم إنها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار آخر. أقول هذا إشكال صعب الانحلال مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي- ومباحث الكليات في علم الميزان وقد تفصينا عنه بأن مناط الكلية والاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلي فالصورة وإن كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص العقلي لا ينافي كون الصورة متساوي النسبة إلى كثيرين ولا يمنع التشخص العقلي

الكليّة وإنّما المانع عن العموم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٨٢

و الاشتراك هو الوجود المادي والتشخص الجسماني الذي يلزمه وضع
خاص وأين خاص ومقدار خاص فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من
الأشخاص الجسمانية- والهويات المادية ذوات الأوضاع المختلفة وليس «١»
عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير واعتبار كونها
موجودة متشخصة بتشخص غير لأن ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشد
وأوسع من أن ينحصر في حد جزئي ويقصر رداؤه عن الانسحاب على
كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول وجميع المعاني «٢»
والماهيات في أنفسها وبحسب حد معناها مما لا يأبى عنه الحمل على
كثيرين.

و كذلك إذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص ومقدار خاص إذ
الوجود العقلي نسبتها إلى جميع الأوضاع والمقادير والأمكنة نسبة واحدة
فالصورة العقلية لماهية الإنسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين
من نوعها ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على كثيرين.
ثم إنك قد علمت من طريقتنا في العقل والمعقولات أن التعقل ليس بحلول
الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضيا ويلزم
الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وهاهنا ومباحث علم الباري بل الصورة
العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها وبمبدعها وهي في باب الوجود والتجوهر
أقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود
إلى المواد المتجددة الانفعالات والاسـتـحالات.
و أما الكلام في صحة هذا البرهان ودلالاتها على تجرد النفوس.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٨٣

فأقول إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس
الإنسانية- لا النفوس العامة إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية

ويشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد الذي لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوائد والخصوصيات وبالجملة كل من يمكن له أن يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص وكذا تعقل صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بأن يكون «١» إنسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والأين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته وقواه وأعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس ووجه وعين ويد ورجل وبطن وكل ذلك «٢» على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة لأن ذلك معنى إدراك الماهية الكلية لشيء كما قال المعلم الأول في أثولوجيا الإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٨٤ روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الأعضاء مختلفة وكذا يمكنه أن يعقل الأرض العقلية والماء العقلي والسماء العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها العقلي على الوجه الذي مر ذكره لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكليات وقل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه- والذي يتيسر لأكثر الناس أن يرتسم في خياله صورة إنسان مثلا فإذا أحس بفرد آخر منه يتنبه «١» بأن هذا مثل ذاك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وأنها غير جهة الاختلاف إدراكا خياليا كما يدرك «٢» جهة الاتحاد بين أجزاء الماء مثلا بحسب الحس ويعلم أن جميع أجزاء الماء ماء وكما يدرك أن جميع أجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة كذا يدرك أن أفرادها المنفصلة ماء إدراكا خياليا

الحجة الرابعة أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية و لا شيء من القوى الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية أما الصغرى فإننا نقوى على إدراك الأعداد ولا

و لقايل أن يقول القوة الجسمية إما أن يقال إنها تنتهي إلى وقت لا يبقى لها إمكان الوجود وبعد ذلك يصير ممتع الوجود أو لا ينتهي إلى هذه

الحالة البتة والأول باطل لأن الممكن لذاته لا يصير ممتنعاً لذاته. و أما الثاني فنقول إذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاءها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود فهي إذا أبداً في ذاتها ممكنة الوجود ولا ينتهي إلى أن يستحيل بقاءها أبداً ومتى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة وتجويز ذلك يبطل أصل الحجج.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٨٦
أقول إن الإمكان الذاتي ومقابلته من عوارض الماهيات من حيث هي إذا قيست إلى الوجود والقوى عبارة عن موجودات متشخصة والموجود بما هو موجود أمر شخصي- ويكون الزمان الخاص من شخصاته فوجوب نحو خاص من الوجود وامتناع نحو آخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينها عن الإمكان الذي هو حالها من حيث هي والبرهان قائم على امتناع لا تنتهي الأفعال لواحد شخصي من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعي والوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية. و أما عن السؤال الثاني فهب أن الإدراك نفسه انفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها وذلك كاف في غرضنا. أقول إن جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة أفعالها وإن كانت الجهتان مختلفتين فإن الشيء «١» ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شيء آخر فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على أفعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية وأما النقص بالهيولى فهو مندفع بأن الهيولى في ذاتها ليست «٢» هوية باقية بالعدد لأنها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب تحولاتها الصورية- متبدلة متجددة كما مر بيانه.

فإن قلت أ لستم قد بينتم الفرق بين الحس المشترك وبين المفكرة بأن أحدهما مدرك والآخر متصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ للإدراك والتصرف فكيف تتسوى ذلك وتحكمون بأن النفس قوة على الفعل وهو التصرف في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٨٧
من أنوار العقل صارت غير متناهية.
و اعترض عليه بأن القوة العقلية إذا حركت الفلك فإما أن يفيد الحركة أو قوة
بها يكون الحركة فإن أفادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة
للأفعال الغير المتناهية جسمانية وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن
القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا تكون الحركة حركة وأيضا يلزم أن
يكون الجسم بما هو جسم- قابلا لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه
قوة جسمانية وهو محال.

الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم

كقلب أو دماغ لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير عاقلة له مطلقا والتالي باطل فالقول بأنها منطبعة في جسم باطل.

أما بيان الملازمة فنقول إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجودة في الخارج حاضرة عند العقل كافية في تعقله أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة- تحصل للقوة العاقلة فإن كان الأول وجب أن تكون دائمة التعقل لتلك الآلة وإن كانت الآلة وإن كانت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٢٨٨

الثاني فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد الصورة «١» المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل وأيضا ليست إحداها أولى بأن تكون عاقلة والأخرى بأن تكون معقولة.

فإن قيل الصورة الثانية حالة في الأولى لا في مادتها فهي لكونها حالة في الصورة الأولى أولى بأن تكون معقولة والأولى عاقلة دون العكس.

نقول يعود الكلام في كون إحداها أولى بالحالية من الأخرى دون العكس- فثبت أن إدراك ذلك الجسم إن كان بصورة أخرى فيمتنع إدراك تلك القوة له وأما بطلان التالي أي المفهوم المردد بين القسمين فثبت ما هو مقابل للمعنى المردد بينهما لأننا تارة نعقل ذلك العضو وتارة لا نعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مركبة من «٢» متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعلقة له أصلا والملازمة إنما تتبين بإبطال قسم آخر- على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين بحقية ذلك القسم في الواقع استثناء نقيض التالي ليثبت نقيض المقدم وهو المطلوب وذلك يتوقف على مقدمات أربع

أولها أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك.

و الثانية أن المدرك إن كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته- وإن كان مدركا بآلة كانت لحصولها في آله.

و الثالثة أن الأمور الجسمانية إنما تفعل أفعالها بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها فإن تلك الأجسام آلتها في أفعالها. و الرابعة أن الأمور المتحدة بالماهية النوعية لا تتغير إلا بسبب اقترانها بـ_____أمور متغـ_____ايرة ماديـ_____ة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٨٩ أقول إن المقدمة الثانية ممنوعة عندنا لأنك «١» قد علمت أن القوة الباصرة- تدرك المبصرات لا بارتسام «٢» صورها في العين وكذا قوة الخيال تدرك الصور الأشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لأجل اخـ_____تلال تـ_____ك المقدمـ_____ة.

و صاحب المباحث قدح في المقدمة الأولى كما فعله مرارا بأن العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة إضافية قد يكون «٣» مع اقتران صورة وقد لا يكون وليس العلم في جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافة المخصوصة فلم لا يجوز أن يكون الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الإضافة المخصوصة- حصل الإدراك وإلا فلا. أقول قد مر بطلان كون العلم والإدراك إضافة محضة مرارا وقد علمت «٤» أن كل إضافة لا تتحقق إلا بتحقق أمر به تقع الإضافة وبيننا معنى كونها غير مسـ_____تقلة الوجـ_____ود فـ_____ي الخـ_____ارج. و قال أيضا في رد تلك المقدمة إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجـ_____ودة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٩٠ في الخارج في تمام الماهية وإلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لأن المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حاليين في محل محسوس أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك- وبين السماء الموجودة التي هي جوهر موجود محسوس في الخارج محيط بالأرض.

و اعترض أيضا بأنه لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها- اجتماع صورتين متماثلتين في محل لأن إحداهما حالة في العاقلة والأخرى محــــل لــــهــــا. و الجواب «٢» عنه كما في شرح الإشارات أن العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير أن يحل تلك الصورة في محلها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل- ولما كان «٣» كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فكانت العاقلة غير جسماني هذا خلف ولو كانت محلا لصورة حملت في محلها عاد المحــــل ال المــــال المــــذكور. فإن «٤» قيل الفرق بينهما باق لأن إحداهما حالة في العاقلة ومحلها والأخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران واقتتران الشيء بأحد الشــــئين المتقــــارين الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٩٢ دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحــــدتي الماهية فــــي محــــل واحد. و قال أيضا الجسم قد يحل فيه أعراض كثيرة ولا شك أن وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين. و الجواب عنه أن وجود كل ماهية عين تلك الماهية في الأعيان ومغايرته إياها بحسب الذهن وماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلك. و قال أيضا هذه الحجة بعينها تقتضي إما كون النفس عاقلة بصفاتهما ولوازمها أبدا أو غير عاقلة بشيء منها في وقت من الأوقات بالبيان المــــذكور الــــذي ذكــــرتم. و أيضا تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة وإلا لكان علمها بعارضها لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثلين.

و أجاب عنه المحقق للإشارات أن الصفات واللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس « ١ » مدركة للصنف الأول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني إلا حالة المقايضة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة. أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال على التقرير الثاني ويمكن أن يجاب عنه بأن عوارض النفس ليست إلا علومه وإدراكاته وما يلزمها وتلك العلوم ما دام

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٩٣
حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة وما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها وكذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرهما.
الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسدانية

لضعف في زمان الشيخوخة دائما - لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهي غير جسدانية وتصحيح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة وليس كلما يعقل به الشيخ فإنه تكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة وليس يحتاج صحة هذا المطلب أن لا يكل عقل شيخ أصلا بل إذا كان عقل ما لم يكل عندها - يكفي في صحة ما ذكرناه لأن هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلية موجبة استثنائي فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا - لو كانت الناطقة جسدانية تعقل بالآلة لكان كلما عرض للبدن آفة أو مرض أو كلاله تعرض لها في التعقل فتور وليس كذلك كليا ينتج أن تعقلها ليس بآلة بدنية فلا يرد عليه أن كثيرا ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لأن هذا بمنزلة استثناء لعين التالي فلا ينتج شيئا وسبب ذلك أن القوة الجسدانية ربما يحتاج إليها ابتداء -

ليتم للقوة العاقلة ما يعقله ويجوز « ١ » أن يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها عن سائر أفعالها وذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلده فرسا ردي الحركة فإنه يصير اشتغاله بمراعاة مركبة عائقا له من أفعاله الخاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس - وكذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقلية إلى تدبير بدنه أو عرض لآلته آفة ربما احتاج إليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكته في التعقل. فإن قيل لعل استمراره في أفعال عقله على صحته لأن عقله يتم بعضو من البدن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٩٤
يتأخر عنه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال.

فيجاب بأن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادي - ولو كانت المبادي صحيحة لانحفظت الأطراف ولم يسقط قواها ومعلوم أن ليس كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة ولذلك تجد في نبضه وبوله وأفعال دماغه تفاوتاً عظيماً ومعلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج في تمامه إلى يده ورجله وجلده ومما يجري مجراه. أقول تفاوت الأحوال الحاصلة للإنسان بحسب الشيخوخة تابعة أيضاً لتفاوت يقع في أحوال النفس لأن المبدأ للمزاج والمشكل للأعضاء كما علمت هي النفس ومنشأ كلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة إلى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبله وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعياً ولميته لا كمما ذكره الأطباء غيهم. فإن رجعت وقلت لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هــ هذه القوة.

قلنا كلا فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس وإما واهن ضعيف وكل منها يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وليس كل شيخ أقوى من الشاب

على أن ضعف البنية ليس يلائم لما يقوم بالبنية بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنية _____ ه _____ ذا.

حكم _____ عرش _____ ية:

اعلم أن هذا البرهان أيضا غير دال على أن لكل إنسان جوهرًا مفارقًا عقليا بل يدل على أن القوة العاقلة غير بدنية وهو كما يدل على أن القوة العاقلة ليست بدنية يدل على أن القوة الخيالية والوهمية أيضا ليست بدنية فإن بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ولو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت له آفة أو مرض وقع الاختلال في تخيله وتصوره وليس كذلك إذ قد يكون غير مختلة في فعلها والقضية السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخیل والتذكر - عند الشيخوخة واختلال البدن.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٩٥
الحجة السابعة وهي قريبة المأخذ مما تقدم
أن كثرة الأفكار والتعمق في إدراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المجففة وسبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة إلى الفعل ومعلوم أن الشيء الواحد - لا يكون سببا لكمال شيء ونقصانه فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الأفكار التي هي سبب لنقصان البدن أو موته سببا لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكملة لجوهر النفس فعلمنا أن النفس غير قائمة بالبدن.
و لقائل أن يقول إن الممتنع كون شيء واحد سببا لكمال شيء واحد ونقصانه من جهة واحدة وفي وقت واحد وأما أن يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فغير ممتنع.
الحجة الثامنة أن النفس «١» غنية في فعلها عن البدن و كل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن

بما هي أجسام- يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة
فعلمنا أن المستقل في اقتضاء تلك الأحكام هي تلك الأعراض والقوى الحالة
وحدها ثم لا يلزم من استقلالها وانفرادها- في تلك الأحكام استغناؤها عن
محالها في الوجود.

أقول في الجواب أما عن الأول فإن الاحتياج والإمكان وما أشبههما
أمور عقلية وأحكام ذهنية تعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن إياها من
حيث هي هي والكلام في
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٩٧
الأفعال والأحكام الخارجية والصور الحالة والأعراض حاجتها إلى الموارد
والموضوعات ليست أمرا زائدا على وجوداتها ووجوداتها متقومة بالمحل فكيف
«١» تكون مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة إلى المحل أعني الوجود
الحولي وأما عن الثاني «٢» فإننا لا نسلم أن محال القوى والأعراض لا دخل
لها في التأثير كيف والتأثير يحتاج إلى وضع خاص ونسبة معينة للمؤثر
بالقياس إلى المتأثر والوضع لا يقوم إلا بالجسم والذي يذكر في الطبيعيات-
أن الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحرارة أو برودة أو شكل
أو حركة- وإلا لكان جميع الأجسام متشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم إذ المراد
بنفي السببية عن الأجسام نفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقا وإن
كانت بالجزئية والدخول- حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الأجسام لكانت
فاعلة لهذه السخونة والسواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضا قابضا
للبصر كيف والمسألة أعني كون تأثير القوى- الحالة في محل بمشاركته
برهانية قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك أصلا.
الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الأفعال
و لا يقوى على القوى بعيد الضعيف
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٩٨

و علة ذلك أن القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يعرض لها تبدل الأحوال أما كلالها وضعفها فلتحتل المادة وذبولها وأما عدم «١» تمكنها من الفعل الضعيف أثر القوي فالسر فيه أن القوى يناسب الأفاعيل وأن هذه القوى لما كان من شأنها الاشتداد والتضعيف والتبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فإذا استعملت الآلة الجسمانية في إدراك قوي أو فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدأ القوة القوية على تلك الآلة ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لأنها لا تناسبه وإنما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة إنما تحدث تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق ولأجل «٢» ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي أ لا ترى أن القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هوية ولا للحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه- وأما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز أن يصدر منها القوي والضعيف من الأفعال بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الأسباب المخصصة فلأجل ذلك لا يضعف بكثرة الأفعال ويقوى على القوي بعد الضعيف وعلى الضعيف بعد القوي. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٢٩٩ فإذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا لأنها تدرك «١» المعقولات القوية والضعيفة بعضها عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شأنها ما ذكرناه.

و هذا البرهان أيضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فإنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الحغيرة مثلا يمكنها أن يتخيل فلك الأفلاك مع الخردلة وأن يتخيل ضوء الشمس وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة وأن يتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا

مما أشكل الأمر - على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الإشكال عن نفسه بأن قوة الإدراك غير قوة المدرك فالشمس والقمر والسماء مدركات قوية ونحن إذا تخيلناها فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قويا ولأجل ذلك لا يمنع إدراكنا لها عن إدراك المدركات الضعيفة وأما إذا قوي تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيّل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقيقي . أقول الإدراك لا يخلو إما أن يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء أو بالإضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الأول لا معنى لقوة الإدراك وضعفه إلا قوة المدرك وضعفه لأنهما أمر واحد لأن المدرك « ٢ » في الحقيقة هو الصورة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٠٠ لا الأمر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى أن صورة السماء التي في الخيال أقوى من صورة الخردلة فيه وأما على الثاني فالإضافة من الأمور - التي لا توصف بقوة ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة إلا باعتبار ما أضيف إليه ثم قوله وأما إذا قوي تخيلنا امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقيقي يناقض ما ذكره حيث « ١ » وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال وأيضا الاستغراق في إدراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك بالنسبة إلى وجود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الإدراكية فيقهرها عن الإحاطة به والاكتفاء فليس الاستغراق في إدراك الشيء عبارة عن تسلط الإدراك على المدرك بل تسلط المدرك على الإدراك له.

و أيضا ما ذكره مشترك بين الإدراك العقلي والإدراك الخيالي فإنما متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره - ومن استغرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلا عن تعقل معقولات أخرى.

الحجة العاشرة قد سبق أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شي ء واحد في الإنسان فنقول هذا المدرك إما أن يكون جسما من الأجسام بما هو جسم وإما أن يكون قوة أو صفة قائمة بالجسم صورة أو عرضا وإما أن يكون أمرا مفارقا عن الجسم غير قائم به والأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركا لشي ء كما بيناه مرارا من أنه ليس للجسم وجود وحداني وحضور جمعي يوجد له شي ء أو يوجد هو لشي ء

و أيضا لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الأجسام مدركة والثاني أيضا محال لأن تلك القوة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو قائمة ببعض أعضاء البدن دون بعض والأول باطل وإلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك بالبداهة فإن البصر لا يسـمع واليـد لا يتخـيل والرجـل لا يتفـكر ولسـنا نعلمه ولا نجد أي عضو هو. والحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٠١ لا يتفكر وباطل أيضا أن يقال بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم ولسنا نعلمه ولا نجد أي عضو هو. و به يظهر فساد قول القائل لعل القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور فى بعض الأعضاء. فإننا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من أبداننا موصعا مشتملا على جسم موصوف- بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما. فإن قلت هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه.

قلنا نحن نعرف ذواتنا ونعرف أنا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون- فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءا من البدن أو كان محصورا في جزء من البدن- يكون موصوفا بتلك القوة المدركة بجميع

الإدراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا وهويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف
بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الإدراكات وإذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن
عارفين بحقيقة ذاتنا.

و أيضا قد علمت فيما سبق أن المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس
وإذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر
والذوق والتخيّل والتعلّق.

فإن قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سمیعة بصيرة لامسة
متخيلا عاقل.

قلت هذه «١» القوى فروعات ومعاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى
وفاعله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٠٢
و التام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الأفعال
«١» دون العكس- لأن معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء وأما
معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له وإلا لزم كون الشيء معلولا لنفسه
فثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير
جسمية وهـو المطلب.

الحجة الحادي عشر أن كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من
الأسباب

فإذا زالت عنه وبقي فارغا عنها فيحتاج في استرجاعها إلى استئناف سبب
«٢» أو سببية- كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلا ثم إذا زالت عنه
السخونة لا يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس «٣» في
إدراكاتها فإنما كثيرا ما يحدث فينا صورة علمية- بسبب فكر أو تعليم معلم ثم
يزول عنها تلك الصورة عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها عن
غير استئناف ذلك السبب وبالجمله النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها
في كمالاتها ولا شيء من الجسم مكثف بذاته فالنفس تعالت عن أن تكون
جرمية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٠٣

لا يقال الجسم أيضا قد يعود إليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدها ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له.

لأننا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف- وبرودة الماء صفة ذاتية علتها طبيعة الماء بشرط عدم القاصر ثم إذا عادت البرودة إليه- ما عادت إلا مع سببها أعني مجموع الطبيعة وعدم المانع فهذه عشر «١» براهين موقعة لليقين بأن النفس الإنسانية مجردة عن المادة ولواقعها سواء كانت بالغة إلى حد العقل بالفعل أم لا فإن النفس المتخيلة بالفعل أيضا يشارك العقل في تجرد ذاتها وفعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال غير مجرد إلا عن إحداهما

فصل (٢) في شواهد سمعية في هذا الباب

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات ولا يصدقون «٢» بالأشياء إلا بمكافحة الحس للمحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترب معها انتهاء نقلها إلى محسوس- فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات وحاشى الشريعة الحقبة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتبا لفسلفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة.

أما الآيات المشيرة إلى تجرد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم «٣» وأولاده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٠٤

وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي* وفي حق عيسى ع وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ وَهَذِهِ «١» الإضافة تنادي على شرف الروح وكونها عرية عن عالم الأجسام وفي حق شيخ «٢» الأنبياء إبراهيم الخليل ع وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ- وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ وقوله حكاية عنه وَجَّهْتُ

وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَعْلُوم «٣» أن الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت والإيقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السماوات والحنيفية أي الطهارة والقدس. و منها قوله تعالى ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ «٤» فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. و منها قوله تعالى سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ «٥» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٠٥ كُلُّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ وقوله إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وقوله لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وقوله يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً وفي الحقيقة جميع هذه الآيات المشيرة إلى المعاد وأحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة «١» إعادة المعدوم وانتقال العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة

و أمّا الأحاديث النبوية
فمثلاً

قوله ص: من عرف «٢» نفسه فقد عرف ربه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٠٦ و قوله: أعرفكم بنفسي أعرفكم بربي و قوله: من رآني فقد رأى الحق و قوله:

أننا نحن العريان
و قوله: «١» لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل و قوله: أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الأخبار وأمثالها تدل على شرف النفس وقربها من الباري إذا كملت

و كذا قوله: رب أرني الأشياء كما هي و معلوم أن دعاء النبي ص مستجاب والعلم بالأشياء ذوات السبب كما هي

لا يحصل إلا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما برهن في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذلك دعاء الخليل ع كما حكى الله عنه في قوله رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ورؤية الفعل «٢» لا تتفك عن رؤية الفاعل وليس في حد الجسم ومشاعره أن يرى رب الأرباب ومسبب الأسباب و قوله ص: قلب المؤمن عرش الله و

قوله قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن و معلوم أن ليس المراد هذا اللحم الصنوبري ولا أيضا إصبع الله جارية جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الإنسان والإصبعان هما «٣» العقل والنفس الكليان أو القوتان العقلية والنفسية و قوله ص: المؤمن أعظم قدرا عند الله من العرش و معلوم أن هذه الأعظمية ليست بجسمية ولا لقوة محصورة في عضو من أعضاء

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد «٤» بألفي عام و قوله

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٠٧ أمير المؤمنين وإمام الموحدين ع: حين سئل عنه خبر من الأخبار هل رأيت ربك حين عبدته فقال ع وبيك ما كنت أعبد ربا لم أره قال وكيف رأيته أو كيف الرؤية- فقال وبيك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأيته القلب بحقائق الإيمان

و الرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية و قوله ع: في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خبير قلعت «١» بقوة ربانية لا بقوة جسمانية و عنه ع أنه قال: الروح ملك من ملائكة الله له سبعون «٢» ألف وجه الحديث

و قال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت: لن يلج ملكوت

السماوات من ليل يولد من رتتين
و قولاً هـ:
لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها
و أمما كلمات الأوائل
فقد قال معلم الحكمة العتيقة أرسطاطاليس

في كتابه- المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم المفارقات إنني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كأني جوهر مجرد «٣» بلا بدن فأكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٠٨

داخلا في ذاتي خارجا من سائر الأشياء فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجبا بهتاً فاعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهي ذو حياة فعالة فلما أيقنت بذلك- رقيت بذهني من ذلك العالم إلى العلة الإلهية فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها- فأكون فوق العالم العقلي كله في كلام طويل وقال أيضا من حرص على ذلك العالم- وارتقى إليه جوزي هناك أحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب- والحرص والاهتمام في الارتفاع إلى ذلك العالم وإن تعب ونصب فإن أمامه راحة لا تعب بعدها أبدا وما يدل على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة وأن الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده.

و قال أيضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه.

وقال أنبذ قلبي

إِنَّ النَّفْسَ إِنَّمَا كَانَتْ فِي الْمَكَانِ الْعَالِي الشَّرِيفِ فَلَمَّا أَخْطَأَتْ « ١ » سَقَطَتْ إِلَى هَذَا الْعَالَمِ فَرَارًا مِنْ سَخَطِ اللَّهِ فَلَمَّا انْحَدَرَتْ صَارَتْ غِيَاثًا لِلنَّفْسِ الَّتِي قَدْ انْخَلَطَتْ عَقُولُهَا وَكَانَ يَدْعُو النَّاسَ بِأَعْلَى صَوْتِهِ وَيَأْمُرُهُمْ أَنْ يَرْفُضُوا هَذَا الْعَالَمَ وَيَصِيرُوا إِلَى عَالَمِهِمُ الْأَوَّلِ الشَّرِيفِ وَوَأَفَقَ هَذَا الْفِيلَسُوفُ أَغَاثَاذِيْمُونَ

في دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلا أنه تكلم بالأمثال والرموز.
و أمــــا فيثــــاغورث صــــاحب العــــدد
فكلامه في الرسالة المعروفة بالذهبية ناص على هذا الرأي والرسالة أيضا
موجودة عندنا وقال في آخر وصيته لديوجانس إنك إذا فارقت هذا البدن
تصير عند ذاك مخلّى في الجو العالي تكون حينئذ سائحا غير عائد إلى
الإنسية- ولا قابلا للموت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٠٩
و أمــــا أفلاطــــون الشــــريف الإلهــــي
فروي عنه في كتاب أثولوجيا أنه قد أحسن في صفة النفس حيث وصفها
بأوصاف كثيرة صرنا بها كأنا نشاهدها عيانا غير أنه قد اختلفت صفاته في
النفس لأنه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع المواضع
وذم وازدرى اتصالها بالبدن فقال إن النفس إنما هي في البدن كأنها محصورة
كظيمة جدا لا نطق بها- ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالغار وقد وافقه
أنبأذقلس غير أنه سمى البدن بالصدى وإنما عنى بالصدى هذا العالم.
أقول ويوافق في هذا الكلام الإلهي وطُبعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا
كَــــانُوا يَكْســــرونَ
ثم قال إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي
إلى عالمها العقلــــي.
أقول وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من
اختلاف «١» النفوس في التجسم والتروح بل اختلاف نفس واحد فيهما
بحسب وقتين أو في وقت واحد من جهتين.
و قال في كتابه الذي يدعى فاذن إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما
هو سقوط ريشها فإذا «٢» ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول وقال في بعض
كتبه إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى وذلك أن منها أنها تهبط
لخطيئة أخطأها- ومنها أنها هبطت لعة أخرى غير أنه اختصر قوله بأن ذم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣١١

عالم الطبيعة وعالم المثال فيكون من المفارقات العقلية.

وقال أيضا انسلخت من جلدي فرأيت من أنافسمى البدن قشرا وجلدا وهذا تصريح بأن هوية الإنسان وإنيته شيء غير الجسد.

وقال أيضا «١» لو أن العرش وما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس بها وظاهر أن هذه السعة ليس لبدنه ولا لجسم آخر.

وقال ابليس عطا-

خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ يُعْنِي الأرواح ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ

و قال بعضهم الروح لطيف قائم في كثير
و في هذا نظر وله وجه صحيح.
و قال بعضهم الروح عبارة
و القائم بالأشياء هو الحي وفيه أيضا «٢» نظر إلا أن يحمل على معنى
الإحياء ومع ذلك يدل قوله على أن الروح حي بذاته لا بحياة الجسم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣١٢
و قال بعضهم المفسرين
في قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي أمره كلامه فصار الحي حيا بقوله كن
حيا فعلى «١» هذا لا يكون الروح في الجسد.
و اعلم أن «٢» أهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله ص
عنه- فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدل على أن قائله يعتقد بقدوم الروح.
و منها ما يدل على أنه يعتقد حدوثه.
و أيضا قال قوم إن الروح هو جبرئيل ع
و هذا القول يشبه قول من قال- باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها
ويقرب منه الحديث المنقول أنف
عن أمير المؤمنين ع: الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه

. وروي عن ابن عباس: إن الروح خلق من خلق الله صورهم على «٣» صور بني آدم - وما نزل من السماء ملك إلا ومعه واحد من الروح . وقال أبو صالح - الروح كهية الإنسان وليسوا بناس . وقال مجاهد الروح على صور بني آدم لهم أيد وأرجل ورعوس يأكلون الطعام وليسوا بملائكة .

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣١٣ أقول المراد من إثبات هذه الأعضاء في الروح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم - ليس إثبات الجوارح الجسمانية بل أجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الروح - نظير ما ذكره قول المعلم الأول للمشاعين حيث قال في كتاب أثولوجيا إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية - وليس موضع اليد غير موضع الرجل ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد وقال سعيد بن جبير «١» لم يخلق الله خلقا أعظم من الروح غير العرش ولو شاء

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣١٤ أن يبلغ السماوات السبع والأرضين في لقمة لفعل صورة خلقه على صورة الملائكة - وصورة وجهه على صورة آدميين يقوم يوم القيمة عن يمين العرش والملائكة معه في صف واحد وهو ممن يشفع لأهل التوحيد ولو لا أن بينه وبين السماوات سترا من نور - لاحترق أهل السماوات من نوره فهذه الأقاويل لا يكون منهم إلا نقلا وسماعا بلغهم عن رسول الله ص كذلك . وقال بعضهم الروح لم يخرج من كن لأنه لو خرج من كن كان عليه الذل - قيل فمن أي شيء خرج قال من بين

و تبصر «١» أحوال الدنيا والملائكة يتحدثون في السماء عن أحوال
الآدميين فأرواح تحت العرش وأرواح طيارة إلى الجنان وإلى حيث شاءت
على أقدارهم من السعي إلى الله أيام الحياة.
و روى سعيد بن مسيب عن سلمان رض-
قال أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض حيث شاءت بين الأرض
والسماء حتى يردوها إلى جسد لها.
و قيل إذا ورد على الأرواح ميت من الأحياء التقوا وتحدثوا وتساءلوا ووكل
الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما
يعاقب «٢» عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عذرا ظاهرا عند
الأموات فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى.
و من هذا القبيل ما رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره: أنه
سأل أبو بصير أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن أرواح المؤمنين
فقال في الجنة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان
. وروى أيضا محمد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من
الكافي ع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣١٧
جعفر الصادق ع: أن الأرواح في صفة الأجساد في شجر في الجنة تتعارف
وتتساءل فإذا قدمت الروح على تلك الأرواح تقول دعوها فإنه قد أقبلت من
هول عظيم ثم يسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان فإن قالت لهم تركته حيا
ارتجوه وإن قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى «١» بهوي
. وفي الكافي عنه ع: إن أرواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من
طعامها ويشربون من شرابها ويقولون «٢» ربنا أقم لنا الساعة وأنجز لنا ما
وعدتنا وألحق آخرننا بأولنا
. وروى في أرواح الكفار بضد ذلك.
و روى أيضا محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب عن الإمام أبي عبد
الله ع:

أنه قال ليونس بن ظبيان ما يقول الناس في أرواح المؤمنين فقال
يونس يقولون في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش فقال ع
سبحان الله المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر
أخضر يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى - صير روحه في قالب كقالبه
في الدنيا فيأكلون ويشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي
كانت في الدنيا
و الأخبار المنقولة عن أئمتنا أهل بيت رسول الله ص - أكثر من أن تحصى
ولا تظن أن اتصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل والهيئة - والتحدث
والأكل والشرب وغيرها مما تنافي تجردها عن هذا العالم الطبيعي بل « ٣ »
يؤكد أنه لأن الروح يتشكل ويتصور ويتجسم في غير هذا العالم فإن الله عوالم
كثيرة غير هذا العالم بعضها ألطف من بعض كلها مفارق عن هذا العالم
وعن المواد الكونية والاستعدادية وستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل
الأرواح بصور الأجساد مع تجردها
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣١٨
و مفارقتها عن الأبعاد والأجرام ذاتا ووجودا لا فعلا ومثالا.
سئل الواسطي لأي علة كان رسول الله ص أحكم الخلق قال لأنه خلق روحه
أولا فوق له صحبة التمكين والاستقرار أ لا تراه كيف يقول كنت نبيا وآدم بين
الماء والطين وفي رواية العوارف بين الروح والجسد أي لم يكن روحا ولا
جسدا انتهت كلامه
و قال بعضهم الروح خلق من نور العزة
و إبليس خلق من نار العزة ولهذا قال خلقتني من نار ولم يدر أن النور خير
من النار.
و قال بعضهم قرن الله العلم بالروح
فهو للطافتها تنمو بالعلم كما أن البدن تنمو بالغذاء.
و المختار عند أكثر المتكلمين
أن الإنسانية والحيوانية عرضان خلقا في الإنسان - والموت يعدمهما وأن

الروح هي الحياة بعينها صار البدن بوجودها حيا وبالإعادة إليه في القيامة يصير حيا.

أقول هذا الكلام مما له «١» وجه صحة وتحقيق لو صدر عن ذي بصيرة وكشف- وكذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر وهو اختيار أبي المعالي الجويني أستاذ الشيخ أبي حامد الغزالي- وذلك لأن «٢» ذلك الجسم البرزخي أيضا من مظاهر الروح وكيونته في هذا البدن ليس بتداخل واشتباك لـ_____ن يش_____بهما.

و أصر بعض متأخريهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الواردة في_____ه الدال_____ة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣١٩ على استقلاله وجوهريته من العروج والهبوط والتردد في البرازخ وأما قول ابن عباس حين سئل وقيل له أين تذهب الأرواح عند مفارقة الأبدان- فقال أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان فغرضه «١» أن ذهاب الروح إلى المقام الذي جاء منه فمن علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة وتجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زيادة مكان أو تغير أو تكثر هناك وقيل له أين يذهب الجسوم إذا بليت قال أين يذهب لحمه_____ا إذا مرض_____ت.

وقال أبو_____و طالب_____ب المك_____ي في قوة القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان في الجسد وكذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك وأن النفس تتحرك ومن حركتها يظهر ظلمة في القلب- فيرى الش_____يطان الظلمة فيقب_____ل ب_____الإغواء.

أقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكرية التي قد تكون برهانية عقلية- يستدعي فيضان الصورة العقلية النورية على النفس وقد تكون قياسا سفسطيا

واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعالى - وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَسَكَنَ آدَمُ إِلَى حَوَاءَ وَسَكَنَ الرُّوحُ الْعُلُويُّ إِلَى الرُّوحِ الْحَيَوَانِيِّ وَصِيرَهُ نَفْسًا وَيَتَكُونُ «١» من سكون الروح إلى النفس القلب وأعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية فالمضغة اللحمية من عالم الخلق وهذه اللطيفة من عالم الأمر وكان تكون القلب من الروح والنفس في عالم الأمر كتكون الذرية من آدم وحواء في عالم الخلق ولو لا المساكنة بين الزوجين الذين أحدهما الروح والآخر النفس - ما تكون القلب فمن القلب متطلع إلى الأب الذي هو الروح العلوي ميال إليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله ص فيمما رواه حذيفة قال ص: القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر «٢» فذلك قلب المؤمن وقلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٢٢ و قلب مربوط على علاقة فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل الإيمان فيه مثل البقلة يمدّها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدّها القيح والصدید - فأی المدتين غلبت عليه حكم له بها والقلب المنكوس ميال إلى الأم التي هي النفس الأمارة بالسوء ومن القلوب قلب مترددة في ميله إليهما وبحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة والعقل «١» جوهر الروح العلوي ولسانه الدال عليه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٢٣

و تدبيره للقلب المؤيد والنفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البار والزوجة الصالحة - وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الأمارة بالسوء تدبير الوالد للولد العاق والزوجة السيئة - فمنكر لهما من وجه ومنجذب إلى تدبيرهما من وجه إذ لا بد له منهما فالروح العلوي يهّم بالارتقاء إلى مولاه تشوقاً وحنواً وتنتزها عن الأكوان ومن الأكوان القلب والنفس فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار إلى الوالد ويحنو النفس إلى القلب حنو الوالدة الحنية

إلى ولدها وإذا حنت النفس ارتقت من الأرض- وانزوت عروقتها الضاربة في العالم السفلى وانكوى هواها وانجسمت مادتها وزهدت في الدنيا وتجاغت من دار الغرور وأنابت إلى دار الخلود وقد تخلد النفس التي هي الأم إلى الأرض بوضعها الجبلي لكونها من الروح الحيواني المجنس ومستندها في تكونها إلى الطبائع التي هي أركان العالم السفلى قال تعالى وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَإِذَا سَكَتَ النَّفْسُ الَّتِي هِيَ الْأُمُّ إِلَى الْأَرْضِ انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال إلى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم وينجذب الروح إلى الولد الذي هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه وفي هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم و قال أبو ســـــعيد القرشـــــي الروح روحان روح الحياة وروح المماتة فإذا اجتمعا عقل الجسم « ١ » وروح الممات هي التي إذا خرجت من الجسد يصير الحي ميتا وروح الحياة ما به مجاري الأنفاس وقوة الأكل والشرب وغيرهما .
و قال بعضهم النفس لطيفة مودعة في القالب

منها الأخلاق والصفات المذمومة كما أن الروح لطيفة مودعة منها الأخلاق والصفات المحمودة وكما أن العين محل الرؤية- والسمع محل الأذن والأنف محل الشم والفم محل الذوق فهكذا النفس محل الأوصاف الذميمة والروح محل الأوصاف المحمودة وجميع أخلاق النفس وصفاتها من أصليين الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرها من حرصها وشبهت النفس في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٢٤ طيشها بكرة مستديرة على مكان أملس لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت في حرصها بالفراش- الذي يلقي نفسه على ضوء المصباح ولا تقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه فهذه جملة من أقوال علماء الشريعة وإشارات مشايخ الطريقة دالة على أن في الإنسان جوهر

الطبيعي في وجوده إلى مكان ما لا بعينه ولهذا يسهل حركته- عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر.

و الخامس «٢» ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا لا بقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث إن النفس بحسب أوائل تكونها وحدثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمة الوجود فهي أيضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير فالشخص الإنساني وإن كان من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٢٧ حيث هويته النفسية شخصا واحدا ولكن من حيث جسميته أي التي بمعنى المادة أو الموضوع- لا التي بمعنى الجنس أو النوع ليس واحدا بالشخص وقد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية أمرا نوعيا بحسب الجسمية شخصا بحسب الطبعية أو النفس

و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود

لا بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا وتعلقها «١» به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة وعقل عملي بالفعل قبل أن يخرج عقله النظري من القوة إلى الفعل عندنا وهذا أضعف التعلقات المذكورة وهو كتعلق الصانع بالآلة إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي وتعلق النجار مثلا بالآلة عرضي خارجي وذلك لأن النفوس كلها خالية في مبادي تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقا أو بحسب الإنسانية خاصة ولم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات وكان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها من باب الإدراكات- والتي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب- والتي من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس وبعضها من باب الشم وبعضها من باب

الذوق - وبعضها من باب الإبصار وبعضها من باب السماع وهكذا غيرها
ولو لم يكن آلات النفس مختلفة - حتى يفعل بكل آلة فعلا خاصا لازدحمت
عليها الأفعال ولاجتمعت الإدراكات كلها على النفس وكانت حينئذ يختلط
«٢» بعضها على بعض ولم يحصل منها شيء على الكمال والتمام ولأن
صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولا في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها
النظري ولهذا قيل من فقد حسا «٣» فقد علما ولا شيء من المحسوسات
بحيث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٢٨

يكون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات التي
يقع الإحساس بها فإن المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب
أن يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات ومشاعرها الجزئية مختلفة وهذا
بخلاف وجود الأشياء في العقل - حيث يجوز أن يكون هناك شيء واحد
بحسب وجود واحد عقلي شما وذوقا ورائحة وصوتا ولونا وحرارة وبرودة وغير
ذلك من الصفات على وجه أعلى وأشرف كما بينه الفيلسوف العظيم في
كتابه فثبت أن من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هي محسوسات -
لا يمكن إلا بآلات مختلفة حسب اختلاف أجناسها كيلا يختلط على النفس
ويتشوش إدراكاتها - ولما اختلفت الآلات فلا جرم النفس إذا حاولت الإبصار
التفتت إلى العين فيقوى على الإبصار التام وإذا حاولت السماع التفتت إلى
الأذن فقويت على السماع التام وكذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى
وإذا تكررت منها هذه الأفعال باستعانة هذه الآلات وقعت لها ملكة واقتدار
على تحصيل تلك الأمور التي لم يمكن حصول حضورها إلا باستعانة الآلات
من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها وتتصرف فيها كما تشاء
بذاتها وفي عالمها - فعلم من هاهنا أن النفس في أول تكونها كالهوى
الأولى خالية عن كل كمال صوري - وصورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة
ثم تصير «١» بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت أو

كلية ولا محالة تلك الصور أشرف وأعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما أشد سخافة رأي من زعم أن «٢» النفس بحسب جوهرها وذاتها شي ء واحد الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٢٩ من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها وقد علمت أنها في أول الكون لا شي ء محض كما في الصحيفة الإلهية هل أتى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مَنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً وعند استكمالها تصير عقلا فعالا.

فإن قلت قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعي والكمال والصورة شي ء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأن النفس في أول الفطرة معرارة عــــن كــــل صــــورة. قلنا الصــــورة

صورتان إحداهما صورة مادية وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذي جهة ووحدتها عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعلها عين قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا وهذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة دون الأولى لأن الأول ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود- كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً ولذلك لم يكن لها وجود إدراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة والثانية لها الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٣٠ وجود إدراكي صوري بلا مادة فتكون إما محسوسة إذا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعية لمظهرها ومرآة حضورها بالقياس إلى مادة وإما متخيلة أو معقولة إن لم يكن كذلك- فإذا تحقق ما ذكرناه وتبين وظهر أن النفس في أول الفطرة ليست شيئا من الأشياء الصورية بالمعنى الثاني ولا أيضا كانت مما قد حصل لها شي ء من الصور الحسية أو الخيالية أو العقلية- إذ وجود الشي ء للشي ء فرع على وجود ذلك الشي ء في نفسه بنحو ذلك الوجود إن

خارجا فخارجا وإن حسيا فحسيا وإن خياليا فخياليا وإن عقلا فعقلا فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الإدراكيات ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية وأول اللبوس الروحانية
فصل (٢) في تحقيق «١» حدوث النفوس البشرية
ما مر من الكلام يكفي لإثبات أن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها ولو كانت «٢» في ذاتها قديمة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٣١
لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتا فلا يلحقها نقص وقصور ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود- لم يكن مفتقرة إلى آلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية.

و أيضا لو كانت «١» قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها ولم يكن يسنح لها في عالم الإبداع الانقسام والتكثر لأن تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص «٢» الأجسام والجسمانيات المادية والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال- فحق نوعه أن يكون في شخص واحد والنفوس الإنسانية متكررة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجي ء فيستحيل القول بأن لهذه النفوس الجزئية وجودا قبل البدن فضلا أن تكون قديم.

و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الإنسانية- ويؤيده الحديث المشهور
: كنت نبيا وأدم بين الماء والطين
وقول

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٣٢
الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف وما تتاكر منها اختلف
و لعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت

موجودة قبل البدن وإلا لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد أن لها كينونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون ومن قبله فللنفوس الكاملة «١» من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية وذلك مبني «٢» على ثبوت الأشد والأضعف في الجوهر - وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية وعلى تحقيق المبادي والغايات فإن نهايات الأشياء هي بداياتها.

و أما أرسطاطاليس ومن تأخر عنه من المشاعين والأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس و هذه إحدى المسائل التي اشتهر أنه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٣٣ و نحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدثها على وجه يتوافق مغزاهما وبتحسد معناهما كما أشيرنا إليه.

أما حجة كل من الفريقيين فالتعصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج- الأولى «١» أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من مادة مخصصة تكون باستعدادها- سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية- والتالي باطل فالمقدم كذلك.

و الثانية أن النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان لكن الأبدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي بإزائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الأبدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك أي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل معا محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه

جميع أفرادها في جميع الذاتيات ولوازمها- فلا يمكن وقوع الامتياز بها وأما العوارض اللاحقة فحدوثها إنما يكون بسبب المادة وما فيها ومادة النفس بوجه هي البدن وقبل البدن لا مادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة فثبت أنه يتمتع وجود النفس قبل البدن لا على نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة- فإذن القبول بقدمها باطل و اعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه أحدها أنه لم لا يجوز أن يقال إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت و ليس لقائل أن يقول كل ما كان واحدا وكان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية فكانت جسما لأننا نقول ممنوع أن كل ما وحدته اتصالية فإنه قابِل للانقسام ولولم يس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٣٥ بمسلم أن كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة «١» الكلية لا تنعكس كنفسها.

الثاني «٢» سلمنا أن النفوس كانت متكثرة قبل الأبدان لكن لم قلتم بأنه لا بد وأن يختص كل منها بصفة مميزة لأنه لو كان التميز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فإما أن يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره فيلزم الدور أو بشي ء ثالث فيلزم التسلسل ولأن المميز لا يختص بشي ء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشي ء عن غيره باختصاصه بشي ء لزم الدور. الثالث سلمنا أنه لا بد في الأمور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز أن يكون المميز صفة ذاتية وبيانه بما بيناه من اختلاف النفوس بالنوع.

الرابع سلمنا أنه لا يتميز النفوس بشي ء من المقولات فلم لا يجوز أن يتميز بشي ء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن وقبل البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون النفس

المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن آخر - وكذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا إلى نهاية ولا ينقطع هذه المطالبة إلا بإبطال التناسخ فإن الحجة المذكورة في إثبات حدوث الأرواح مبنية على إبطال التناسخ - لكن الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح حيث قالوا - لو جاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكان لبدن واحد نفسان لأن النفوس لا يحدث الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٣٦ عن المبادي إلا بسبب استعداد البدن فإذا حدث بدن باستعداده فلا بد أن يحدث عن المبادي نفس متعلقة به فلو تعلقت به نفس أخرى مستتسخة أيضا يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال فهذه حجتهم وهي مبنية على حدوث النفس وحدثها مبنية على إبطال التناسخ فيلزم الدور ولأجل ذلك تعجب صاحب المعتبر أبو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم.

الخامس سلمنا أن النفوس لا تتناسخ

لكن لم لا يجوز أن تكون قبل الأبدان - موصوفة بعوارض تميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله - لا إلى نهاية.

السادس المعارضة وهي أن النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية ولوازمها

و إنما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض إذا فارقت الأبدان لا يكون فيها شيء من العوارض إلا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك - متعلقة بأبدان متغايرة فإن كفى «١» هذا القدر في وقوع التمايز فكفى أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متميزة.

و ليس لأحد أن يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من أنها وإن لم تكتسب شيئا من الكمالات إلا أن لكل منها شعورا بهويته الخاصة وذلك الشعور غير

حاصل للـ _____ نفس الأخ _____ رى.

لأننا نقول شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم فلو
«٢» اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل أصل
الحجـ _____ ة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٣٧
و أيضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل
الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان.
و الجـ _____ اب أمـ _____ ا عـ _____ ن الأول
فكل ذات واحدة شخصية موجودة إذا انقسمت وتكثرت بعد وحدتها فوجب أن
يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك
الشيء لا مع غيره فتلك المخالفة في الوجود إن كانت بالماهية ولوازمها أي
منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متميزة
دائما- لا في وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الأمور
المتعلقة بالأبدان متكثرة حينئذ وإن كانت مخالفتها لا بالماهية ولا بلوازمها
فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي- بالجزئية والكلية تخالفا في المقدار فإن
الجزئية والكلية إذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم كانتا لا محالة بحسب
عظم المقدار وصغره وإلا لم يكن إحداها أولى بالكلية- والآخر بالجزئية
دون العكس.

و أيضا «١» أجزاء الشيء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك
الشيء مقدارا أو ذا مقدار فيلزم أن تكون النفس مقدارا أو متقدرا وهو باطل .
و أيضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء
مماثلة لها بالماهية أو مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعيينات تلك الأجزاء
إنما يحدث بعد التعلق بالأبدان فيكون كل واحدة من تلك النفوس من حيث
هي هي حادثة وذلك هو المطلـ _____ وب.
أقول بقي الكلام في أن هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة

وتحصلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور لكن هذا العروض - إنما يكون في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا «٢» يلزم أن يكون تميز المميز الفصلي للنوع الذي
يتميز

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٣٩
به عن سائر الأنواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفا على تميز هذا النوع في نفسه أولا لأن الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا وإن تأخر عنه ماهية كالحال بين الوجود والماهية وهكذا الأمر في المميزات الشخصية لأفراد النوع الواحد إذ التشخص عندنا بنحو الوجود والوجود متقدم على الماهية في العين نحو آخر من التقدم وزيادته عليها إنما هي بحسب التصور
كما

و أما الجواب عن الثالث
فسنبين أن النفوس البشرية متحدة نوعا من حيث وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة إلى الفعل والبرهان «١» قائم - على أن القوى المتعلقة بالأجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن أن يكون نوعها منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الأبدي لما مر أن القوى الجسمانية متناهية الأفعال والانفعالات.
و أما عن الرابع
فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة إثبات الغايات.
و أما عن الخامس

فلأن العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة - لا يمكن أن يكون ورودها إلا بأسباب عائدة إلى القابل من جهة حركاته
الاس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٤٠

التي لا تكون إلا في مادة جسمانية وقبل الأبدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بالحقها وهكذا لا إلى بدائي

و أمسا عمن السادس
فلأن النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لأن النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبائع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية ثم يلزم تعيين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها وذلك الذي «١» يستمر استمرارا ثانيا مع ضرب من التجدد الوجودي- فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائما وإن حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من أول تكونها إلى غاية كمالها الجوهرى فالحاصل أن الامتياز في أفراد نوع واحد- لا بد وأن يكون أولا بشيء خارج عن الماهية ولوازمها وذلك لا يكون إلا من عوارض المادة فالنفوس التي بعد الأبدان يتصور بينها التكثر والامتياز الحاصل لها حين تلبسها بالأبدان ثم يستصحب «٢» حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أثر التميز فيها ولو بالتبع- وأما النفوس التي قبل الأبدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات ولا بالعرض بحسب التبعية وقد ثبت «٣» أن قبل عالم الحركات والاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجي ومميز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية والحقيقة فهذا ما يمكن أن يتكلف في تقرير هذه الحجج

حجة أخرى على حدوث النفس
ذكرها أبو البركات فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت إما متعلقة بأبدان أخرى أو غير متعلقة بأبدان أخرى وباطل أن تكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٤١

متعلقة بها لأن ذلك قول بالتناسخ ثم إنه أبطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئا من تلك

الأحوال التي مضت علينا- ونتذكر أننا كنا في بدن آخر وعلى حالة أخرى فلما لم نتذكر شيئاً منها علمنا أننا كنا موجودين في بدن آخر وباطل أن لا يكون متعلقة ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة

وهذه الحجة ضعيفة بوجه

الأول أن الحجة التي أوردناها في بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة- لجواز أن لا يكون شيء من الأحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة بل تكون منمحية «١» بانمحاء المدارك وتبدل القوى والمشاعر اللهم إلا أن تكون الآثار الباقية- من باب أمور استعدادية ولهذا تتفاوت النفوس في الاستعدادات وتتخالف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها.

الثاني أن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجودة قبل الأبدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالأبدان وأما إذا كانت لها نشأة أخرى ونحو آخر من الوجود فوق كونها نفساً كالعقل أو دون النفسية كالطبيعة وما يجري مجراها فلزم يلزم تعطيل.

الثالث «٢» أنها يجوز أن تكون موجودة قبل هذه الأبدان في عالم آخر متعلقة بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٤٢ بأبدان «١» آخر غير الأجساد الطبيعية عنصرية كانت أو فلكية فإن استحالة التناسخ- إنما يقام عليها البرهان إذا كان عبارة عن تردد النفوس والأرواح في هذا العالم من بدن مادي آخر على سبيل الاستعداد وتهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحالاته حسب ما أصلناه كما سيجي ذكره إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٤٣

فصل (٣) في إيضاح القول في هذه المسألة المهمة وتعقيب ما ذكره وهدم

مبدأ أصل

اعلم أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور

و لذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها ووجه ذلك أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ولها نشأة سابقة ولاحقة- ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى كما قيل لقد «١» صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان وديرا لرهبان و ما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته وعسر فهم هويته والذي أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكية والتحريرية ولم يتفطنوا من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك والتحريرك وهذان الأمران ممّا اشترك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٤٤ فيهما جميع الحيوانات وأما ما أدرك منها أزيد من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فإنما عرف ذلك من كونها محل العلوم وأن العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات وكل بسيطة الذات غير قابل للفناء- وإلا لزم تركبه من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذا خلف هذا غاية عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا ومن ظن أنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم- ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه إشكالات كثيرة لا يمكنها التفصي عنها- منها أن كونها «١» بسيطة الذات ينافي حدوثها. و منها أن كونها روحانية الحقيقة عقلية يناقض تعلقها بالبدن وانفعالاتها البدنية- كالصحة والمرض واللذة والألم الجسمانيين.

و منها أن بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان- ومما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الأطوار منقلبة في الشئون الحسية والخيالية والعقلية أن كل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن وحدثها إلى أقصى مراتب تجردها وعاقليتها ومعقوليتها شيء

واحد وجوهر واحد واقع تحت ماهية نوعية إنسانية- كوقوع الإنسان تحت ماهية جنسية حيوانية. و أقول هاهنا دقيقة أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو أنهم معترفون بأن النفس «٢» فصل اشتقاقي مقوم لماهية النوع المركب منها ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان- والناطقة للإنسان وقائلون «٣» بأن الجنس والفصل بإزاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية وقائلون أيضا إن الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه وإن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٤٥

كون الجنس عرضا بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه أنه من عوارضه الخارجية له- التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليلية- التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعروض في هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهني فإذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفساني الإنسي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم «١» كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لأن النفس مبدأ فصل النوع الإنساني أعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية وكذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعية وتلك الصور كالناطقة والفصول الاشتقاقية بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس وإن لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسما بأحد الوجهين المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا أحد البراهين- على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم وبه ينحل كثير

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٤٦
من الإشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة والجمهور لعدم

تفطنهم بهذا الأصل الذي بيناه في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية أخرى تراهم «١» تحيروا في أحوال النفس وحدوثها وبقائها وتجردها وتعلقها حتى أنكر بعضهم تجردها- وبعضهم بقاءها بعد البدن وبعضهم قال بتناسخ الأرواح وأما الراسخون في العلم- الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم «٢» إن للنفس شئونا وأطوارا كثيرة ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٤٧
كمال «١» علتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفادة وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن- موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم أن النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن إذا استكملت وليس ذلك إلا لأن سببها يبقى أبد الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية وأن السبب «٢» الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها والذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها ويكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنية والطبيعة الكونية وهي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغنائها وتامها ولو كان البدن شرطا لكمال هويتها وتام وجودها كما في «٣» سائر الحيوانات والنباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها- كما يلزم أن ينعدم بعدم الآلة وفساد المزاج البدني تصرف الصانع وعمله المحتاج إلى الآلة كسائر القوى المادية الدائرة الفاسدة المتجددة الزائلة والبرهان قائم على أن للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات بذاتها لا باستعمال آلة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن وسائر الأجسام فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الأكوان المتجددة. فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل

فتصرفها في الأجسام جسماني وتعلقها لذاتها وذات جاعلها روحاني وأما العقول المفارقة- فهي روحانية الذات والفعل جميعا والطبائع جسمانية الذات والفعل جميعا فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية ولهذا حكمنا بتطورها في الأطوار- إذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الأجسام لأنها بذاتها مباشرة للتحريك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٤٨
الجزئي والإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الإفاضلة والإبادة.
و لنرجع إلى تنمة أقوال القوم وتمسكاتهم في باب حدوث النفس الإنسانية وقدمها
و تزيف ما قالوه وهدم ما أصلوه أما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث- فمنها ما ذكره «١» صاحب الكتاب المسمى بحكمة الإشراق من قوله وليس هذا النور أي النفس الإنسانية قبل البدن فإن لكل شخص إنساني ذاتا تعلم نفسها وأحوالها الخفية على غيرها فليست «٢» الأنوار المدبرة الإنسية واحدة- وإلا ما علم واحد كان معلوما للجميع وليس كذلك فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصور وحدتها فإنها لا تنقسم بعد ذلك إذ هي غير متقدرة ولا «٣» برزخية أي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام ولا يتصور تكثرها فإن هذه الأنوار المجردة قبل الصياصي لا يمتاز بشدة وضعف إذ كل «٤» مرتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى ولا
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٤٩
عارض غريب فإنها ليست في عالم الحركات حينئذ فلما لم يكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا يمكن وجودها.
أقول فيه نظير من وجوه
الأول أنه يرد على إبطال الشق الثاني
أنا لا نسلم أنها متحدة نوعا بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متميزة في الوجود بل

هي بأجزاء شيء واحد وحدة عقلية أشبه منها بأفراد ماهية واحدة وحدة نوعية والمستند أن الجواهر العقلية- عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا ماهية وتلك « ١ » الوجودات متفاوتة بالأشد والأضعف ومعنى الأشد هو كون الوجود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف ويترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متميزة بجهات « ٢ » وحيثيات عقلية متقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٥٠

لا بعوارض قابلية لاحقة لماهياتها وإليه الإشارة بقوله ص: نحن السابقون اللاحقون وقوله ص: كنت نبيا وآدم بين الماء والطين . والثاني أنه يرد على إبطال الشق الأول أنا لا نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفة على الآلات وإن أريد بها الإدراكات الغير المتوقفة على الآلات فلزومه مسلم ولا نسلم عدم اشتراك الكل فيها أ لا ترى أنها اشتركت « ١ » في العلم « ٢ » بذواتها وفي إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفة على الآلات.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٥١

و لعلك تقول إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كل أحد منا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل أقول « ١ » كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٥٢

و الاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة أخرى ولا شبهة لأحد في أن نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط ويتأحد كل واحدة منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي حيواني وفي النشأة العقلية يكون عند استكمالها

متحدة بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الأبدان - وعالم التفرقة في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس في عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفس والحاصل أن إدراك الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم أن يكون مدركاتها من حيث حصولها بآلات أخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التي بها أدركت تلك الإدراكات والمدركات.

الثالث أن قوله لا يتصور وحدتها

لأنها لا تنقسم بعد ذلك فيه أن الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعديدية والمقدارية ولكل وحدة كثرة تقابلها - وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فإن موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العدديّة وكذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالأجزاء وقد علمت أيضا فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فإن النزول من نشأة العقل إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد والصعود من هذه

النشأة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٥٣ إلى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصرًا فيما يتعلق بالمقادير والأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة

جرمي

و منها أيضا ما ذكره في ذلك الكتاب و هو أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض ولا اتفاق ولا تغير في ذلك العالم فتكون كاملة فتصرفها في البدن يقع ضائعا ثم لا أولوية لتخصيص بعضها ببدن والاتفاقات إنما هي في عالم الأجسام وليس في عالم النور المحض اتفاق يخص ذلك الطرف

وما يقال إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل إذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات والتعلقات. أقول قد ذكرنا في تعاليفنا على حكمة الإشراق جوابا عن هذه الحجة أن للنفوس «١» كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الطبيعة والحس وكينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا وهي وإن كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي ولكن «٢» قد بقي لها كثير من الخيـرات التي لا يمكن تحصيلها إلا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٥٤

بالهبوط إلى الأبدان والآلات بحسب الأزمنة والأوقات وفنون الاستعدادات فتصرفها في الأبدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعمه بل لحكمة جليلة لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم. ثم العجب أن هذا الشيخ وكثيرا ممن يسلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير استلزام تجدد وإيجاب- واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف فكيف ينكر «١» هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك- وحال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك وغموض الفهم ودقة المسلك- ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الأبدان بعالم العقل البريء عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم واتصالها بالأبدان وكذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٥٥
ما يصحح أحد الأمرين من البدو والإعادة يصحح الأخرى ولهذا كثيرا ما وقع في الكتاب الإلهي إثبات الإعادة بثبوت البداية كقوله تعالى كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ.

و اعلم أن حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد وموطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء ومرموزات الأنبياء وإشارات الأولياء والحكماء الكبراء ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وكقوله تعالى في حكاية آدم وهبوطه من عالم الجنان قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وقوله تعالى قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ وقوله تعالى أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ إِلَىٰ قَوْلِهِ ثُمَّ لَنَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ وقوله تعالى إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا وقوله تعالى كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ و في الحديث النبوي: الناس معادن كمعادن الذهب والفضة

إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه ووجهناه من أن للنفوس كينونة عقلية تجردية كما أن لها كينونة تعلقية وكما أن للأشياء «١» الخارجية الجزئية ثبوتاً في القضاء السابق الإلهي - وهي هناك مصنونة عن التغير والمحو والإثبات وهاهنا واقعة في الكون والفساد والمحو والإثبات لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ يعني اللوح المحفوظ عن التغير والتثبت والتبديل.

و في كلام أمير المؤمنين ع: رحم الله امرأ عرف من أين وفي أين وإلى أين . فالأولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون والوسط إلى ما مع الكون والآخر

إلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٥٦

من بعد الكون
وفي كلامه ع أيضا: وليحضر عقله وليكن من أبناء الآخرة فإنه منها قدم
واليه ينقل
و روي عنه ع أيضا في ماهية النفس ومبدئها ومعادها
: اعلم أن الصورة الإنسانية هي أكبر
«١» حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده- وهي مجموع صورة
العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب-
وهي الطريق المستقيم إلى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار
. وقال معلم الفلاسفة أرسطاطاليس في كتاب أثولوجيا في فائدة هبوط النفس
إلى هذا العالم ما معناه أنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شي ء بل
انتفعت به وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشي ء وعلمت «٢» ما
طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها- وتراءت أعمالها «٣» وأفاعيلها الشريفة
الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٥٧

فلو لا أنها ظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها واقعة تحت
الإبصار لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلا ولبانت النفس تنسى
الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا
هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة
الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفست ولكانت كأنها لم تكن
انتهى كلامه وفي أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة ورموز شريفة إلى
هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة إلى ذلك منها قصة
«١» سلامان وأبسال ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليله
ودمنه- ومنها حكاية حي بن يقظان" وللشيخ الرئيس "قصيدة في السؤال عن
علية هبوط النفس أولها
هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٥٨
كل ذلك يفيد أن للنفس كينونة قبل البدن ووجودا في العالم الشامخ الإلهي -
وأن لها عودا ورجوعا إلى ما هبطت منه وطلوعا لشمس حقيقتها وكواكب
قواها من مغربها إما مشرقة مستقيمة وإما منكسفة منكوسة مكدره وقوله قدس
سره وما يقال إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن
مراتبها إلى آخره قلت في الحواشي إن سقوط النفس عبارة عن صدورها عن
سببها الأصلي ونزولها عن أبيها المقدس العقلي والحال «١» التي توجب
سقوطها عن ذلك العالم شئون فاعلها وجهات علتها وحيثياتها وقد وقع التنبيه
سابقا على أن المـعلـولات النازلة الصادرة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٥٩

عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهاتها «١» ولوازمها الإمكانية
ونقائصها وإمكاناتها وفقر ذواتها إلى جاعلها التام القيومي ويعبر عن بعض
تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة إلى أبينا آدم وعن صدور النفوس «٢» عنها
بالفرار من سخط الله وذلك ليس إلا ما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فإن
النور الأنقص لا تمكن له في مشهد النور الأشد أ لا ترى أنك إذا أردت أن
تنظر في مسألة إلهية شديدة الغموض لم تحكمها بعد وتوغلت فيها توغلا
قويا يكل ذهنك قبل أن يحصل لك ملكة الرجوع إليها ويكون سريع الانصراف
منها إلى شغل آخر من الأمور الدنية فرارا من أن يحترق دماغك من استيلاء
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٦٠
ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على أعين الأخافيش
و إليه الإشارة في الحديث النبوي: إن لله سبعين «١» حجابا من نور لو
كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه بصره
و الحكماء ذكروا وجوها عديدة على طريق الرمز والإشارة تشير إلى علة
هبوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنبازقلس وهو أن النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم وإنما صارت إلى هذا العالم فرارا من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلى هذا العالم صارت غياثا للنفسوس التي قد اختلطت عقولها. و منها قال أفلاطون الرباني في كتابه فاذن علة «٢» هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول. و منها ما قال هو أيضا في كتابه الذي يدعى طيماوس إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى وذلك أن منها ما أهبطت لخطيئة أخطأتها وإنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما أهبطت لعلة أخرى غير أنه اختصر في قوله ودم هبوط النفس وسكناها في هذه الأجسام. و قال في موضع آخر من كتاب طيماوس إن النفس جوهر شريف سعيد وإنما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٦١
صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير فإن الباري لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقنا في غاية الإتقان أن يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة أرسل الباري تعالى النفس إلى هذا العالم وأسكنها فيه ثم أرسل نفوسنا وأسكنها في أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي. و منها ما قاله أرسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من ذلك قوله الطبيعة «١» ضربان عقلية وحسية والنفس إذا كانت في العالم العقلي كانت أفضل وأشرف وإذا كانت في العالم الحسي كانت أخس وأدنى من أجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وإن كانت عقلية ومن العالم الأعلى العقلي فلا بد أن ينال من العالم الحسي شيئا وتصير فيه لأن طبيعتها

متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي أن تذم النفس أو تلام على ترك العالم العقلي وكيونيتها في هذا العالم لأنها موضوعة بين العالمين جميعا وإنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفة الإلهية- وأول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساساتها ذلك إلا أن يحذر ويحتـرز. و من ذلك قوله في موضع آخر إن النفس الشريفة وإن تركت عالمها العالي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٦٢

و هبطت إلى هذا العالم السفلي فإنها فعلت ذلك بنوع «١» استطاعتها وقوتها العالية ليتصور الإنية التي بعدها ولتدبرها وإن هي أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها إياه- وصارت إلى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شي ء بل انتفعت به وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء ء وعلمت ما طبيعته. و منه قوله في موضع آخر إذا فارقت النفس العقل وأبت أن يتصل به وأن يكون هي وهو واحدا اشتاقت «٢» إلى أن تنفرد بنفسها وأن يكون والعقل اثنين ثم اطلعت إلى هذا العالم وألقت بصرها على شي ء من الأشياء دون العقل استعادت الذكر حينئذ وصارت ذات ذكر فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم ينحط إلى هاهنا وإن ذكرت إلى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشـريف.

و منه قوله في موضع آخر فإن قال قائل إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو أنها تتوهمه أيضا بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى فإن كانت تتوهمه فإنها لا محالة تذكره وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم الأعلى لا «٣» تتذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا إن النفس وإن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه ولكنه تتوهمه بتوهم «٤» عقلي. و مما يدل أيضا من كلامه على أن النفس كان لها وجود في عالم العقل

وجود في عالم الطبيعة وأن كلا من الوجودين غير الآخر قول هذا
الفيلسوف في الميم ————— الث ————— اني
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٦٣

فنفريد الآن أن نذكر العلة التي بها وقعت الأسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزى المنقسم الذات فينبغي أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى- فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض وإذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى أم بعرض فنقول إن النفس تتجزى بعرض وذلك أنها إذا كانت في الجسم فقبلت التجزئة بتجزى الجسم كقولك إن الجزء المتفكر غير الجزء البهيمي وجزؤها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس إنما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها وإذا قلنا إن النفس لا تتجزى- فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي وإذا قلنا إنها تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضي وذلك أنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية- والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة في جميع أجزائه انتهى هذا الكلام. وقد تبين «١» منه أن النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر أن الوجود الذي يتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى أصلاً بذاته لا بالذات ولا بالعرض.

٣٦٣ وقال في موضع آخر منه إن العقل إذا كان في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته وإذا كان «٢» في غير عالمه أي في العالم الحسي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٦٤

فإنه يلقى بصره مرة على «١» الأشياء ومرة على ذاته فقط وإنما صارت ذلك حال البدن- الذي صار فيه بتوسط النفس فإذا كان مشوباً بالبدن جداً ألقى بصره على الأشياء- وإذا تخلص قليلاً ألقى بصره على ذاته فقط والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة التي قلنا وأما النفس فإنها

تستحيل إذا أرادت علم الأشياء إلى آخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحاً وتلويحاً إلى أن للنفس كينونة قبل هذه النشأة وبعدها في عالم العقل يظهر لك بالمراجعة إليها والتأمل فيها.

ثم لا يخفى أن عادة الأقدمين من الحكماء تأسيساً بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة رؤاها ومصلحة راعوها مداراة مع العقول الضعيفة وترؤفاً عليهم وحذراً عن النفوس المعوجة العسوفة وسوء فهمهم فما وقع في كلامهم أن النفس أخطأت وهبطت فراراً من غضب الله عليها فهم وأمثالهم يعلمون أن في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة أو اقتراف معصية ولا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات - بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٦٥ الموجب لتعلقها بالبدن أو كونها بالقوة فجريمتها الطبيعية نقص جوهرها وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية وكونها عقلاً بالقوة وأنها لا تتسع القوة النظرية متمكنة عما من شأنها أن يصدر عنها إلا بعد حين يستعمل القوة العملية في أفاعيلها الحيوانية والنفسانية فالنفس منصرفة الوجه عن أبيها المقدس بعلاقة وتلك العلاقة نحو من أنحاء وجودها والفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعي إلى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجردى. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٦٦

و كذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين أن الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم أمدته وأيدته الملائكة فاستظهر على أهرمن الذي هو الظلمة فقهر الظلمة إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب وأن الظلمة حصلت من النور لفكرة ردية فهذا الحديث أيضاً كان عن النفس فإنها جوهر نورانية من جهة كونها عقلاً بالفعل كما برهن عليه - والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية وانحصارها تسلط القوى عليها وانجذابها إلى العالم السفلي وإمداد

الملائكة مصادفة توفيق القدر بهداية النفس لإشراق عقلي وخروجها إلى الفعل والإمهال إلى أجل مضروب بقاء القوى إلى حين الموت أو قطع العلاقة والفكرة الرديئة التفات النفس إلى الأمور المادية. و من الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإنسانية على أبدانها قول صاحب حكمة الإشراق والتلويحات في كتابه المذكور أن الأنوار المدبرة إن كانت قبل البدن فنقول إن كان منها ما لا يتصرف أصلا أي في بدن فليس بمدبر ووجوده معطل وإن لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقي نور مدبر. أقول قد ذكرت في الحواشي إيرادا عليه أن لنا أن نختار الشق الأول ونقول إن الوجود المفارقي للنفوس غير الوجود التعلقي لها ومن ذهب من الأقدمين إلى أن للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به أن النفس بما هي نفس لها وجود عقلي بل مراده أن لها نحو آخر من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الأبدان تعطيل وإنما يلزم التعطيل - لو لم يكن النفس بما هي نفس متصرفة في البدن وحينئذ يقع وجودها ضائعا معطلا - ولا يلزم التعطيل لو لم يكن وجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلا وهي بما هي نفس لا تتفك عن تدبير ومباشرة أصلا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الأخير فإن حقية هذا الشق لا يوجب أن يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره وذلك لأنه إن أراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا محدودا معينا ومن لفظ الكل الجميع فذلك « ١ » غير الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٦٧ لازم مما ذكره وإن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك ومن لفظ الكل الأفرادي - فلا محذور فيه وذلك لأن الزمان غير متناهي الأوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس - ووجود كل في وقت لا يلزم إلا وجود الجميع في أوقات

غير متناهية وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم. ثم نقول إن المبدأ العقلي الذي وجدت وانتشرت منه النفوس إلى هذا العالم- غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها لا تبيد ولا تنفد لأنه مبدع من مبدأ الكل- وليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ولا أنها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي حتى يرد الترتيد الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها- ويلزم حينئذ ما ذكره من مجيء وقت لم يبيق فيه واحد من النفوس. و إياك أن «١» تتوهم مما ذكرناه أن وجود النفوس في المبدأ العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدأ القابلي أعني الهيولى الأولى وذلك لأن وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل فإن وجوده في الفاعل أشد تحصيلًا- وأتم فعلية من وجوده عند نفسه ووجوده في القابل قد يكون أنقص وأخس من وجوده في نفسه وبحسب ماهيته لأن وجوده «٢» في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ووجوده الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٦٨

عند نفسه أن يكون وأن لا يكون وله في الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفوس عند مبدئها العقلي وأبيها المقدس وجود شرم بالأشياء «٣» الغائبة عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة للشيء قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها فالعالم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٧٠ إذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالأشياء صورة بسيطة عقلية تطابق أعدادا بل أنواعا كثيرة في الخارج وتلك الأعداد مع كونها متكررة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية- فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي متحد بها

إذا أخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط وقيد من وحدة أو كثرة عديدة وكذا إذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية- الموجودة في عالم الأشباح والأمثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس أو موجودة في المادة بحسب الماهية والحد مخالفة لها في نشأة الوجود والهوية وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكية فقد علم أن لحقيقة واحدة نشأة وجودية بعضها أشد تجردا وأكثر ارتفاعا عن التكثر والانقسام وعن الوقوع في الحركات ومواد الأجسام وإذا جاز أن يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة إنسية تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية وما نقل عن فيثاغورث أنه قال إن ذاتا روحانية أُلقت إلي المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعك التام يؤيد هذا المطلب وأنت يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك تشير إلى كل واحدة منها بأنا « ١ » وهذا كما في المثل المشهور أنت أنا فمن أنا.

حجة أخرى ذكرها أيضا في كتاب حكمة الإشراق

بقوله إذا علمت لا نهاية الحوادث- واستحالة النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٧١ جهات غير متناهية في المفارقات وهو محال.

أقول قد أشرنا إلى أن وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكررة ذات ترتيب زمني أو وضعي أو غير ذلك والذي يلزم من كون النفوس- الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي أن يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التأثير والفعل أعني بحسب الشدة وقد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة واللاتناهي في

العدة أو المدة وذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهية في
المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وحيثية الإمكان - فإن جهات الخير
والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والإمكان متناهية شدة- وكذا عدة
«١» إلا بالقوة في أوقات وأدوار مختلفة كما يعرفه الحكماء ثم العجب من
هذا «٢» الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسماني - نورا مدبرا
في عالم المفارقات وأن للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا وذهب إلى أن النفوس
أنوار ضعيفة بالقياس إلى النور المفارق وأنها بالنسبة إليه كالأشعة بالقياس
إلى نور الشمس وأن النور «٣» كله من سنخ واحد ونوع واحد بسيط لا
اخْتِلاف ف_____ ي أف_____ راده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٧٢

إلا بالكمال والنقص فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدئها العقلي هذه النسبة
فلزم أن يكون وجود ذلك المبدأ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره
كمال هذه الأنوار.

و حاصل هذا البحث أن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان في عالم المفارقات- عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما أن وجودها في عالم الأجسام عبارة عن تكثرها وتعددتها أفرادا أو أبعاضا حتى أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الأعضاء كما أن جزءها الفكري غير جزئها الشهوي وجزءها الشهوي غير جزئها الغضبي إلا أن هذه التجزئة بنحو آخر غير تلك التجزئة وللنفس أنحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهي غير تشريح البدن والأعضاء الذي بينه الأطباء والمشرحون وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشريح وتفصيل بنحو آخر ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي إدراكي مجرد عن الأجسام الحسية دون الخيالية إلا أن ذلك الوجود أيضا عين الحياة والإدراك وقد علمت أن الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسائر الأجسام الطبيعية وهي حيوان تام

متشخص سائح سائر في دار الحيوان ونشأة الجنان.
ذكره رتبته

و اعلم أن شارح كتاب حكمة الإشراق العلامة الشيرازي زيف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في نفي قدم النفوس وتقدمها على الأبدان ونسبها إلى الإقناع بأن كلها مبتتية « ١ » على إبطال التناسخ وزعم أن القول بالتناسخ مذهب قوي بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون وغيره ونحن مع أننا بطلان التناسخ وألهمنا ببرهان لطيف على استحالة وفساده وحملنا كلام أفلاطون والأقدمين على غير ما فهمه

القول

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٧٣

و حملوه ووجهناه إلى غير ما وجهوه كما سيجي ء لك بيانه في مباحث نفي التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في أبحاث هذا الشيخ النحرير في الحواشي بما يؤدي ذكره هاهنا إلى التطويل فارجع إلى الحواشي إن اشتهيت أن تسمعها ثم قال بعد ذلك وذهب أفلاطون إلى قدم النفوس وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

لقله

الأرواح جنود مجندة فما تعارف
الحديث

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام و إنما قيده بألفي عام تقريبا إلى أفهام « ١ » العوام وإلا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدثه انتهى قوله. أقول لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه - لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها - وقد علمت أن الإضافة النفسية ليست كإضافة الأبوة والبنوة العارضة وإضافة الريان إلى السفينة وإضافة رب الدار إلى

الدار حتى يجوز أن يزول ويعود تلك الإضافة النفسية والشخص بحاله بل النفسية كالمادية والصورية وغيرها من الحقائق اللازمة الإضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمته الإضافة وكالمبدعية والإلهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقي فإذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود ويصير وجودها وجودا أخرويا وينقلب إلى أهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسي قديما لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال. و منها لزوم كثرة في أفراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية وهو محال. و منها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدأ العقلي ينتظم بها وحدة المبدأ الأعلى- إلى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تنافي النفوس المفارقة في الأزل وعلى القول بتناهي النفوس «٢» القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاصد المذكورة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٧٤
و بالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس إلى ذلك العظيم وغيره من أعظم المتقدمين مختلق كذب كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودورها- وسيلان الأجسام كلها وزوالها واضمحلالها كما أوضحنا طريقه ونقائنه أقوالهم فيهم.
و إن كان مراده بذلك أن لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس ولا تناسخ الأرواح وترددها في الأبدان لأنهما باطل كما مر- ثم إن الآيات والأخبار الدالة على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه «١».
ثم قال وقد تمسك أفلاطون عليه بأن علة وجود النفس إن كانت موجودة بتمامها- قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وإن لم تكن موجودة بتمامها بل به يتم توقف وجودها عليه

لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها أو شرطها لكنها لا تتوقف وإلا وجب «٢» بطلانها ببطلانها لكنه لا تبطل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٧٥

ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة وأخصرها أنها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة به فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت وإذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة - استعدت لاشتعال من نار عظيمة فتجذب النفس إليه بالخاصية أو البدن إليها كالمغناطيس والحديد وليس من شرط جذب المغناطيس للحديد أن يكونا موجودين معا انتهى أقول إنا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن وما ذكره إشكال ستقف على حله وهو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق - وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله - وشأن من الشئون الإلهية وقد علمت أن وجود النفس ونفسيته شيء واحد وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة إلى البدن متصرفه فيه لا أن إضافتها إليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويعود كالإضافة التي بين المغناطيس والحديد كما زعمه فالذي يحوج إلى البدن هو وجودها التعلقي وجهة نفسيتها وتصرفها فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن وكما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى أنها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية وينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالها الجوهرية المتوجهة إلى الغايات - وفناء «١» الشيء إلى غايته الذاتية ومبدئه أشرف وأولى له فقله وإلا وجب بطلانها ببطلانها مسلم وحق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها إلى آخره - إن أراد به

و بالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو موجودية النفس

كما أن تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها وهو نحو وجودها وكما أن حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ولا يلزم «١» من ذلك أن يكون النفس ولا الصورة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٧٧

و لا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف في البدن من النفس - هو بعينه زوال وجودها في نفسها أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق وحينئذ لم يكن نفسا بل شيئا أرفع وجودا منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعية وهي كمال أول لجسم طبيعي إلى مقام «١» النفسية كان شيئا أخس وجودا وأدون مرتبة من النفس. و أما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من أنها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقا ومخالطا للمادة ومحال أن يكون الشيء الواحد مفارقا ومخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على هذا الوجه لا لما ذكره جماعة من أهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات من أن النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والأعراض ولا لما قيل إن المخالطة ليست إلا لعلاقة البدنية فلا يلزم مما ذكره القائل إلا كون شيء واحد مجردا عن العلاقة وذا علاقة وهذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرد والعلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما أما العلاقة في وقت والتجرد وقت آخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت وبعده أما بطلان الأول فلما علمت أن النفس في أول حدوثها صورة مادية ثم تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطا ومفارقا فليجز في عكسه وأما بطلان الثاني فلأن نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتي لها وهو نحو من أنحاء وجود الشيء بالذات ولهذا قسموا الجوهر إلى أقسام هي أنواع محصلة لمقولة الجوهر وعدوا من تلك الأنواع النفس نوعا قسيما للعقل فعلم

أن النفس ليست ذاتا شخصية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بـدكانه- بإضافة زائدة عليه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٧٨

فالحل والتحقيق كما ذهبنا إليه من أن كون الشيء مفارقا عن المادة ومخالطا لها إنما يستحيل فيما لا يتبدل أنحاء وجوداته ونشأته فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو آخر وبعد التعلق نحو آخر وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لأن بينها عليّة «١» ومعلولية ووجود العلة لا يغير وجود المعلول- إلا بالكمال والنقص ولا وجوده يغير وجودهـا إلا بالنقص والكمال فتأمل. و بالجملة فالنفس الإنسانية نشأت بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية والنشآت اللاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال ومما فوقه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٧٩
نقل كلام لتشديد مرام:

قد تمسك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثة- لافتقرت إلى علة بها يجب وجودها وهذه العلة إما أن تكون موجودة قبل حدوث النفس أو لا يكون كذلك والأول يقتضي أن تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثاني لا يخلو إما أن تكون تلك العلة بسيطة أو مركبة لا جائز أن تكون بسيطة وإلا لافتقرت من حيث إنها حادثة إلى علة أخرى حادثة ومن حيث إنها بسيطة إلى أن تكون علتها بسيطة- أما الأول فلأنه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان إما أن لا يفتقر إلى علة أصلا وهو ظاهر البطلان أو تكون مفتقرة إلى علة دائمة وحينئذ يكون وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجح وبطلانه ظاهر أيضا وأما الثاني فلأنه لو كان للبسيط علة مركبة

فإن استقل كل واحد من أجزائها بالتأثير فيه فلا يمكن استناد المعلول إلى الباقي وإلا إن كان له تأثير في شيء من المعلول وللباقي تأثير في باقيه كان المعلول مركبا وإن لم يكن لشيء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلة- فإن كان عدما لم يكن مستقلا بالتأثير في الوجود وإن كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه إن كان مركبا وإن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هذا خلف- لا جائز أن تكون تلك العلة مركبة لما تقدم أن كلما علتها التامة مركبة فهو مركب- لكن النفس يستحيل أن تكون مركبة فلا تكون علتها كذلك انتهى كلامه. قال العلامة الشيرازي معترضا عليه لا يخفى أن كلامه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب وقد علمت ما عليه في أواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مركبة.

أقول قد علمت منا في كلامنا على القاعدة المذكورة أجوبة جميع ما ذكره هو وغيره- وحل ما عقده في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الإجمالي على حجة فسادها- والمناقضة والمعارضة في مباحث العلة والمعلول من هذا الكتاب فارجع إلى النظر فيها إن اشتبهت حتى يظهر لك حقيقة أن المعلول البسيط لا يمكن أن يكون له علة مركبة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٨٠ و مع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لأنها غير بسيطة الحقيقة وكذا كل ما يوجد في الزمان والحركة كالطبائع الصورية وغيرها والله ولي الإنعام

فصل (٤) في أن النفس لا تفسد بفساد البدن
استدل الحكماء عليه

كما قرره الشيخ وغيره بأن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو إما أن يكونا معا في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر- فإن كانا

معا فلا يخلو إما أن يكونا معا في الماهية أو لا في الماهية والأول باطل -
والا لكانت النفس والبدن مضافين لكنهما جوهران هذا خلف وإن كانت المعية
في الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فعدم كل منهما
يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب عدم الآخر وإما أن يكون لأحدهما
حاجة إلى الآخر في الوجود فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو
البدن فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانيا
« ١ » أو ذاتيا والأول باطل لما ثبت أن النفس ليست موجودة قبل البدن وأما
الثاني فباطل أيضا لأن كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه
معلول عدم ذلك الشيء إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن العلة
كافية في إيجابه فلم تكن العلة علة بل جزءا من العلة هذا خلف فإذن لو كان
البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس والتالي باطل لأن البدن
قد ينعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال
فبطل أن يكون النفس علة للبدن وباطل أيضا أن يكون البدن علة للنفس لأن
العلل أربع ومحال أن يكون فاعلا لها فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلية
لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زائد على جسميته والأول باطل وإلا
لكان كل جسم كذلك والثاني أيضا باطل أما أولا فلما ثبت أن الصورة المادية
إنما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٨١

تفعل ما تفعل بواسطة الوضع وكلما لا يوجد « ١ » إلا بواسطة الوضع
استحال أن يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز وأما ثانيا فلأن الصورة
المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه والأضعف لا يكون سببا للأقوى
ومحال أن يكون علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة ومستغنية عن المادة
ومحال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو غائية فإن الأمر أولى أن يكون
بالعكس فإذن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت أصلا فلا يكون
عدم أحدهما علة لعدم الآخر.

فإن قيل أ لستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فإذا كان البدن شرطاً لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها. فقالوا «٢» إنا قد بينا أن الفاعل إذا كان منزهاً عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بد وأن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث وكان غنياً في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق «٣» أن يكون ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الأصح ومثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا صورة ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقة

أقول وفيه مساهلات ومواضع أنظر
أما في الاستدلال فنقول إن القول بأن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٨٢

الصحابة بين النفس والبدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ومعتقد سخيف كيف وهم قد صرحوا بأن النفس صورة كمالية للبدن وقد عرفوه بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة وحكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعي من جنس وفصل ذاتيين كالإنسان والفلك وغيره ومثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولي

فالحق أن بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايفين ولا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شئيين متلازمين بوجه كالمادة والصورة والتلازم الذي بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الأولى والصورة الجرمية فكل منها حاجة إلى الآخر على وجه غير

دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها «١» والنفس مفتقرة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها الشخصية وحدوث هويتها النفسية. إذا تقرر هذا فنقول قولهم فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إمّا زمّاني أو ذاتي. قلنا إن تقادمها على البدن ذاتي. قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه إلا بعدمها. قلنا الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس - ولا وجوده مع عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجراها في نوعها على الإطلاق - ليس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس - والنفس شريكة علة البدن. فليس لأحد أن يقول لو كانت النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة إلى البدن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٨٣

لأن «١» توسيط المادة بوضعها في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فإذا لم تكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة إلى المادة لم تكن نفسا بل عقلا.

لأننا نقول النفس وكل صورة سواء كانت مادية الوجود أو مادية الفعل فإنما يؤثر في نفس تلك المادة وحالاتها لا على وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركة مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علة مقيمة للبدن وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة إلى البدن افتقار الصورة في أحوالها المشخصة إلى المادة القابلة. و قولهم والثاني أي كون البدن علة للنفس باطل لأن العلل أربع إلخ. قلنا نختار أن البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفساني وقد سبق أن

نفسية النفس أي كونها بحيث تتصرف في البدن وتستكمل أمر ذاتي لها ووجود حقيقي لها وليست النفسية لهذا الوجود كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها وهويتها - بل كونها نفسا ككون الصورة صورة والمادة مادة من حيث إن المسمى والمفهوم الإضافي - موجود بوجود واحد ويكون الواجب صانع العالم وكما أن عالمية الباري بالأشياء - وقدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيري ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية. فقولهم في نفي كون البدن علة مادية إن النفس مجردة والمجرد مستغن عن المادة - فنقول المجرد وهو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلا وليست النفس كذلك فالدليل المذكور إن أقيم على أن الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح ولكن كون الشيء عقلا مفارقا ينافي كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئي المعين على وجه يفعل ويستكمل به ضربا من الانفعال والاستكمال وقد علمت أن ليس بين النفس والبدن مجرد معية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٨٤

كالحجر الموضوع بجانب الإنسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له ويتركب منهما نوع طبيعي ومثل هذا الأمر كيف يكون مفارقا عن الأجسام والمفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلقى وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت والمنشار آلة للنجار - حتى يستعملها تارة ويتركها أخرى والذات المستعملة هي كما هي من قبل ومن بعد ولا كونها في البدن ككون الريان في السفينة وصاحب الدار في الدار تدخل فيها وتخرج عنها والسفينة بحالها والدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفساني بعد البدن نعم قد دل على أن الجوهر المفارق العقلي - غير فاسد بنفسه ساد البـ دن. بقي النظر في أن النفوس بعضها أو كلها هل يستحيل وجودها إلى وجود

السبب الفاعلي لها كما سنبين جوهر عقلي مفارق الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه لأن الكلام فيه كالكلام في النفس ومحال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادي لأننا قد بينا أن النفس ليست مادية بل مجردة ومحال أن يكون لعدم السبب الصوري لأن صورة النفس بعينها ذاتها- ولأن الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل ومحال أن يكون لعدم السبب التامامي لهذا الوجه أيضا فيمتنع عدم النفس مطلقا وأما الصور والأعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة «١»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٨٧
العدم على أحد أسبابها حتى الفاعلية لكون فاعلها القريب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمزجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة وقد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٨٨
و ثانيتهما «١» أن كل متجدد فإنه قبل تجده ممكن الوجود المتجدد وإلا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فإذا المتجدد غير المتجدد هذا خلف ونعني بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لأن الذي يوجد فيه إمكان وجود الشيء هو الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده القريب.

إذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء - يوجد فيه إمكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد والذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد فإذا ذلك الشيء مادة النفس فيكون للنفس مادة فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صح عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل وهو محال وإذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم وهو جزء النفس ولا يكون جزؤها الباقي ذات وضع وإلا لكانت النفس منافية

لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين وإذا كان ذلك الشيء الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع والحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعني بالنفس إلا جوهرًا مجردًا قابلاً للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم. فإن قيل أليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز أن يحصل في تلك المادة قوة فساده. فنقول الفرق ثابت لأن الذي فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح أن يبقى مع الحدوث أما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقياً مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما في مسفورات القوم والحجتان إنما تنهضان دليلاً على امتناع الفساد على جوهر بسيط - مباين الوجود عن المادة ولواقعها لا على امتناع فساده ما وجوده هذا الوجود الارتباطي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٨٩ التعلقي ومثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه وحدثه بحدوث البدن بل لا تجدد له أصلاً فإن كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له لا كون له وبالجمله الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثاً ومفارقاً عن المادة إلا بأن تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية وصيرورته مجرداً بعد ما كان متعلقاً.

بقي الإشكال «١» في أن وجوده التجريدي كيف حدث والمجرد لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود. والجواب عنه كما سيجيء حسب ما وعدناه لك وأنموذج ذلك الجواب أن صيرورة النفس مجردة ليست عبارة عن حدوث وجود أمر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها إلى مبدئها الأصلي فبالحقيقة حدوث الأمر المجرد لشيء - عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث «٢» الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها - وأما الذي ذكرناه هنا من بيان

الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل قوة الفساد وأن البدن فيه قوة حدوث النفس لأنه يبقى معها وليس فيه قوة الفساد إذ لا يبقى معها. ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول وإطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية «٣» وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف أو عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فإن حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطفة وما يجري مجراها- وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٩٠ المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ويجوز أن يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها والذي يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد ففي قابل كل «١» من الطرفين أي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء واعتبار ما فيه الشيء وإهمال الفرق بينهما مغلط فكن متيقظا فاستمع ما سيقرعه سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب فصل (٦) في ذكر ميعاد مشرقى

اعلم أن المحقق الفاضل أفضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسي ره قد بعث رسالة إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسرو شاهي وسأل عنه بعض المسائل المعضلة طالبا للكشف عن وجوه إعضالها وحل عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب وكانت مسألة بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابة وقد قررها بقوله ما بال القائلين بأن ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها- فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا وإن جعلوها لأجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل- وكيف «٢» ساغ لهم

أن جعلوا جسما ماديا حاملا لإمكان وجود جوهر مفارق مباين
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٩١
الذات إياه فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات
حامل- لإمكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيشية بعينها ذات حامل
لإمكان العدم وبالجمله ما الفرق بين الأمرين في تساوي النسبتين هذا ما ذكره
بعبارته المنقحة الواضحة الدالة على أن ما أجيب عن هذا الإشكال في
الكتب حتى في شرحه للإشارات غير مشبع ولا تام عنده.
و نحن قد أجبنا «١» عن هذا السؤال في سالف الزمان بأن البدن الإنساني-
استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة
متصرفه فيه تصرفا يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب
الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا للتدابير البشرية والأفاعيل الإنسية
الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن إلا بقوة «٢» روحانية ذات إدراك
وعقل وفكر وتميز فلا محالة تفيض من المبدأ الفياض
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٩٢

الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فإن وجود البدن
بإمكانه الاستعدادي- ما يستدعي إلا صورة مقارنة له متصرفه فيه بما هي
صورة مقارنة ولكن جود المبدأ الفياض- اقتضى صورة متصرفه ذات حقيقة
مفارقة أو ذات مبدأ مفارق وكما أن الشيء الواحد- يجوز أن يكون جوهرًا
من جهة وعرضًا من جهة أخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن لما
تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفتقر
إليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم وكذا يجوز أن
يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة أخرى كالوجود
والماهية لشيء واحد فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانية
مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية أو له ذات عقلية ماديا من حيث كونه
متصرفا في البدن أو له قوة متصرفه في البدن فإذا كانت النفس مجردة من

حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد
البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله وأما من حيث حقيقتها الأصلية أو مبدأ
حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلا بالعرض ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها
شيء من نقائص الماديات إلا بالعرض فتدبر.
هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح وأما
الذي نراه الآن أن نذكر في دفع هذا السؤال وحل الإعضال فهو أن للنفس
الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الأمر والتدبير قُلِ الرُّوحُ مِنْ
أَمْرِ رَبِّي وبعضها من عالم الخلق والتصوير مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا
نُخْرِجُكُمْ «١» فالحـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٩٣

و التجدد إنما يطرءان لبعض نشآتها فنقول لما كانت للنفس الإنسانية
ترقيات وتحولات من نشأة أولى إلى نشأة أخرى كما أشير إليه «١» بقوله
تعالى وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ- ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَإِذَا تَرَفَّتْ
وتحولت وبعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجودا مفارقا
عقليا لا يحتاج حينئذ إلى البدن وأحواله واستعداده- فزوال استعداد البدن إياها
يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا إذ ليس وجودها «٢» الحدوثي هو
وجودها البقائي لأن ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند
حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها إلى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة
جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أولا
واستغنائه عنه أخيرا لتبدل الوجود عليه وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده
إلى الشبكة أولا- والاستغناء في بقاءه عند الصيد أخيرا ففساد الرحم والشبكة
لا ينافي بقاء المولود والصيد ولا يضره وأيضا حاجة الشيء إلى أمر ما لا
يستلزم حاجة لوازمه الذاتية إليه كحاجة الوجود المعلولي إلى جاعل دون
ماهيته لأنها غير مجعولة كما مر مع أنه من لوازم الوجود وككون وجود
المثلث معلولا وعدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولا.

ثم اعلم أن العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق وليست عليتها كعلية العلل
الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول وما ذكروه من قولهم كل ما لا
حامل لـ لا يمكن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٩٤

وجوده أو عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود
لا يستلزم «١» القول بأن ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه لا يمكن أن
يوجد بعد الوجود إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل «٢» كافيا في
رجحان وجوده اللاحق وذلك إذا كان وجوده اللاحق طورا آخر من الوجود
بأن يكون كمالاتا وتماثلا لوجوده السابق ومن نظر في مراتب الأكوان
الاشتدادية لموجود كوني كالسواد في اشتداده وكحرارة الفحم في اشتدادها وجد
أن حامل إمكان كل فرد ضعيف وقوته يزول عنه ذلك الإمكان ولا يزول
حقيقة ذلك الفرد بل يشتد وإنما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات
الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء واستعداده منشأ لزوال وجوده بل
تبدل وجوده وتبدل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه وقد يكون إلى وجود
أقوى وأكمل من وجوده المتقدم ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا
يستدعي إلا زوال وجودها البدني المفتقر إلى مادة البدن وزوال وجودها
الأولى وتبدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى
لها فالقاعدة المذكورة أي كون ما هو حامل لإمكان وجود الشيء فزواله أو
زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه لكن زوال
كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدله
إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات «٣».

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٩٥

فإن قلت ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقي للنفس كيف حدث لها
وكل حادث يفتقر إلى مادة والمجرد لا مادة له.

قلت الحادث هاهنا ليس في الحقيقة إلا اتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها إليه - لا نفس وجود ذلك المفارق وذلك الاتصال أو الوجود الرباطي أو ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد وحامل هذا « ١ » الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن وحامل فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل وقد مر أن حامل قوة الشيء غير حامل وجوده وإن وجب أن لا يكون مبايناً صافياً رافياً أيضاً.

ثم إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطبائع حركة جبليّة إلى غايات ذاتية كما مر غير مرة وأثبتوا لكل ناقص ميلاً أو شوقاً غريزياً إلى كماله وكل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنبيته اتحد به وصار وجوده وجوداً آخر وهذه الحركة الجبليّة - في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فإذا بلغت النفس في استكمالاتها وتوجهاتها إلى مقام العقل وتحولت عقلاً محضاً اتحدت بالعقل الفعال وصارت عقلاً فعالاً بل ما كانت عقلاً منفعلاً أي نفساً وخيلاً فزالت عن المادة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٩٦

و سلبت « ١ » عنها القوة والإمكان وصارت باقية بقاء الله سبحانه.

و بالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال ومصير الأشياء في المبدأ المتعال وذلك ميسر لما خلق له واعلم أن نشأة الوجود متلاحقة متفاضلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى وآخر درجات هذه النشأة التعلقية أول درجات النشأة التجريدية وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصورها منه كما علمت في الفصل السابق فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة وتجدد فعليك بالتأمل الصادق والنقطن اللائق كي تدرك ما ذكرناه منتوراً بيت قلبك بإشراق نور المعرفة على أرجائه من عالم الإفاضة والإلهام - والله يدعو إلى دار السلام

فصل (٧) في أن سبب النفس الناطقة أمر مفارق عقلي
قد سبق فيما مضى أن علة النفوس لا يجوز أن يكون هي الجسم بما هو
جسم- وإلا لكان كل جسم كذلك ولا أيضا يجوز أن يكون قوة جسمانية لأن
تلك القوة- لا يخلو إما أن يحتاج في وجوده إلى ذلك الجسم أو لا يحتاج إليه
في وجوده بل في «٢» تأثيره فقط وكلا الشقين ممتنع فتأثيرها في وجود
النفس ممتنع وقد فرضت مؤثرة هذا خلف أما بطلان الأول فلوجوه.
أما أولا فلأن الصورة الجسمانية إذا فعلت في شيء كان فعلها لمشاركة
القابل- والقابل هو الجسم والجسم ممتنع أن يكون جزءا من المؤثر كما
مضى تحقيقه هـ هذا الوجه هـ.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص: ٣٩٧
و أما ثانيا فلأن الصورة الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع وحيثيته لأن
«١» حيثية الوضع داخلية في قوام وجوده الجسمي ويمتنع حصول الوضع
بالقياس إلى ما لا وضع له.
و أما ثالثا فلأن العلة أتم وأقوى من المعلول والجسماني أضعف وجودا من
المجرد- لأن وجوده قائم بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه فإذن المؤثر في
النفس يمتنع أن يكون محتاجا إلى الجسم في وجوده.

و أما بطلان الثاني وهو أن يكون تلك القوة الموحدة للنفس غير
محتاجة إلى الجسم في وجودها بل في موجديتها فلأن الذي يحتاج في
فاعليته إلى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن أن يكون ذلك الجسم آلة
متوسطة بينه وبين معلوله وتوسيط الجسم لا يتصور إلا من جهة وضعه
ومقداره إذ جسمية الجسم بالوضع والمقدار فلا محالة يختلف نسبته بالقرب
والبعد إلى ما يؤثر فيه وبحسبهما يختلف تأثيره فتأثيره في شيء يتوقف على
أن يكون ذلك الشيء قريبا منه ضربا من القرب إذ لو لم يتوقف على القرب
ولم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب أن يكون تأثيره في القريب
كتأثيره في البعيد- فلا يكون لذلك الجسم دخلا في التأثير لأن وجود الجسم

ونحو تشخصه إنما يكون بوضع خاص له فإن كان التأثير في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه- وجب أن يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون أمرا مجردا روحانيا فإذن كلما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس انعكاس النقيض إن ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يكون بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له- فإذن لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم فإذن فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٩٨

عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة أمر قدسي مفارق عن المادة وعلائقها سواء كان صورة أو نفسا أخرى وذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء- وعند الأوائل وعظماء الفرس سمي روان بخش بلغتهم ووجه التسمية بالعقل أنه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فإن كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل والمعقول- يجب أن يكون عاقلا لذاته وأن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صورة أخرى فذاته عقل وعادل ومعقول وإنما سمي بالفعال لوجوه ثلاثة- أحدها أنه موجد أنفسنا ومخرجها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل- وثانيها أنه «١» بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوة وهو كل المعقولات- بل كل الموجودات بوجودها العقلي فأطلقوا عليه فعال مبالغة في الفعل فعلى هذا كل عقل _____ ل فعــال.

و ثالثها «٢» أنه الموجد لهذا العالم ومبدأ صورها الفائضة منه على موادها. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٩٩
و أما بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود فهو لأنه آخر المفارقات العقلية الذي فيه شوب كثرة والباري واحد حق في غاية العظمة والجلال- والنفوس كثيرة.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس علة لبعض كنفس الوالد في نفس المولود- قلنا قد مر فيما سبق أن تأثير النفس في شيء بمشاركة

الباب الثامن في إبطال تناسخ النفوس والأرواح ودفع ما تشبث به
أصحاب التناسخ وفيه فصل
فصل (١) في إبطاله بوجهه عرشي
اعلم أن هذه المسألة من مزال الأقدام ومزالق الأفهام ومنشأها أن الذي ورد
في كلام السابقين الأولين من الأولين من الأنبياء الكاملين والأولياء الواصلين
يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذي يحكى عن الأوائل كأفلاطون
وسقراط وغيرهما له محمل صحيح عندنا كما سنبين ونحن بفضل الله وإلهامه
علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقا سواء كان بطريق النزول أو
الصعود وهو أن النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب
بينهما تركيب طبيعي اتحادي وأن لكل منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية
والنفس في أول حدوثها أمر بالقوة في كل ما لها من الأحوال وكذا البدن ولها
في كل وقت شأن آخر من الشئون الذاتية بإزاء سن الصبا والطفولية والشباب
والشيخوخة والهرم وغيرها وهما معا يخرجان من القوة إلى الفعل ودرجات القوة
والفعل في كل نفس معينة بإزاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص به ما
دام تعلقها البدني وما نفس إلا وتخرج من القوة إلى الفعل في مدة حياتها
الجسمانية ولها بحسب الأفعال والأعمال حسنة كانت أو سيئة ضرب من
الفعالية والتحصل في الوجوب [الوجود] سواء كان في السعادة أو الشقاوة فإذا
صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارة أخرى في حد القوة
المحضة كما استحال صيرورة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣

الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة وعلقة لأن هذه الحركة
جوهرية ذاتية- لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتفاق فلو تعلقت
نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنينا أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوة
والآخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لأن التركيب

بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة.

هذا ما سنح لنا بالبال وبيانه على الوجه المقرر عند القوم أن الصورة في كل مركب طبيعي من مادة وصورة سواء كانت نفسا أو طبيعة بينها وبين مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا أو جسما طبيعيا آخر أو أمرا آخر نوع اتحاد لا يمكن زوال إحداهما وبقاء الأخرى- بما هما مادة أو صورة فإن نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص كما برهن عليه بالبيانات الحكيمة والتعليمات الإلهية فوجود كل مادة أنما هو بصورتها التي يخرج بها من القوة إلى الفعل وهذية كل صورة من حيث ذاتها وماهياتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تشخصها ومخصصة أحوالها وأفعالها الخاصة فإذا تكونت مادة من المواد فهي أنما تكونت بتكون صورتها معها التي من سنخها وإذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت أن صورة كل شيء تمامه وكماله فوجود الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لأن تمام الشيء مقومه وعلته وكذا كمال الشيء بما هو كماله إذا فسد فسد ذلك الشيء نعم ربما تكون الصورة لا بما هي صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة وصورة لذاتها لها وجود آخر وحينئذ وجودها لا يستلزم وجود مادة معها وكذلك قد تكون لمادة الشيء لا بما هي مادة له تقوم بصورة أخرى غير تلك الصورة فتوجد معها وتتحد بها في نحو آخر من الوجود وذلك لأن حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شأنها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صور نوعية فكما أن كل حصة من الجنس إذا عدت عدم معها الفصل المحصل لها وكذا عدم ذلك الفصل عدت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معها ويتقوم بها نوعا فكذلك حال كل نفس نسبتها إلى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد فإن النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن - وعلة صورية لماهية النوع المحصل النفساني والبدن بما هو

بـ بدن مـ مادة للـ نفس المتعلقة به

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤

و علة مادية للنوع وقد علمت غير مرة أن النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيصة الوجود تحتاج إلى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والأعراض فإذا كان الأمر بينهما على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى ثابتا لا محالة فكان زوال كل منهما يوجب زوال الآخر - ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي - سواء كان عقليا محضا أو غيره ففسادها من حيث كونها نفسا أو صورة آخر طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مطلقا لأن ذاتها قد تحصلت بوجود مفارقي وذلك الوجود يستحيل تعلقه بمادة بدنية بعد انقطاعها فقد ثبت وتحقق أن انتقال نفس عن بدن إلى بدن آخر مستحيل - وهذا برهان عام يبطل به جميع أقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول أو من جهة الصعود أو غير ذلك.

و ستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه مشرقى وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى ع كما حكى الله تعالى عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن عنصري أو طبيعي إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال سواء كان في النزول إنسانيا وهو النسخ أو حيوانيا وهو المسخ أو نباتيا وهو الفسخ أو جماديا وهو الرسخ أو في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه - وإن كان إلى الجرم الفلكي كما ذهب إليه بعض العلماء وحكى الشيخ الرئيس عنه وصوب ما قاله في نفوس البله والمتوسطين من أنها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن إلى جرم فلكي.

و أما تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى النشأة الأخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها وأحوالها مصورة بصورة أخروية حيوانية أو غيرها

حسنة بهية نورية أو قبيحة ردية ظلمانية سبعية أو بهيمية متخالفة الأنواع
حاصلة من أعمالها وأفعالها الدنيوية الكاسبة لتلك الصورة والهيئات فليس ذلك
مخالفاً للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان محقق عند أئمة الكشف والعيان
مستفاد من أرباب الشرائع الحقة وسائر الأديان دلت عليه ظواهر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٥
النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر تجسم
النفوس بصور أخلاقها وعاداتها ونياتها واعتقاداتها تصريحاً وتلويحاً كما في
قوله تعالى - ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ
ما قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ وَقوله تعالى وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَ وَالْخَنَازِيرَ
وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ وَقوله تعالى فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ وَقوله تعالى شَهِدَ
عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وشهادة الأعضاء بحسب
هيئاتها المناسبة لملاكتها الحاصلة من تكرر أفعالها في الدنيا وقوله تعالى
يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ - بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ فصورة الكلب
مثلاً ولسانه أو صوته الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشر وعلى
سوء باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها أعضاؤها
بأفعالها السيئة وكقوله تعالى وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ وكقوله تعالى
فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ وكقوله تعالى قَالَ اخْسَأُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ إِلَى غير ذلك من
آيات النسخ

و أمّا ما وقع في الحديث
فكقوله ص: يحشر الناس على وجوه مختلفة

أي على صور مناسبة لأعمالها المؤدية إلى ضمائرنا ونياتها وملكاها
المختلفة

كقوله ص: كما تعيشون تموتون وكما تتامون تبعثون
و روي عنه أنه قال ص: يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها
القدر والخزير

و في الحديث أيضا ما معناه
: من خالف الإمام في أفعال الصلاة- يحشر ورأسه رأس حمار
فإنه إذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاءة تمكنت فيه- ولتمكن صفة
الحماقة فيه يحشر على صورة الحمار وفي حديث آخر في صفة المنافقين-
: يلبسون الناس جلود الضأن وقلوبهم كالذئاب
هذا كله بحسب تحول الباطن من حقيقة الإنسانية قوة أو فعلا إلى حقيقة
أخرى بهيمية أو سبعية وبالجملية ثبوت النقل على هذا الوجه تحول بحسب
الباطن ثم حشر الأرواح إلى صورة تناسبها في الآخرة أمر ورد
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٦
في جميع الأديان ولذا قيل ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ وظني
أن ما هو منقول عن أساطين الحكمة كأفلاطون ومن قبله من أعظم
الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورث وأغاثاديمون وأنباذقلس من إصرارهم على
مذهب التناسخ لم يكن معناه إلا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الآخرة.

و كذا ما نقل عن المعلم الأول من رجوعه من إنكار التناسخ إلى رأي
أستاذه أفلاطون- كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الإنسانية الردية
الناقصة في العلم والعمل أو في العلم فقط إلى صور تناسب نفوسها أما
المجرفة الشقية فإلى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لأخلاقها وعاداتها
الردية التي غلبت عليهم في الدنيا وأما السليمة «١» المتوسطة فيهما أو
الناقصة في العلم الكاملة في العمل فإلى صورة حسنة بهية مناسبة لأخلاقهم
أيضا وذلك لأن التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب إليه التناسخية
مبرهن البطلان محقق الفساد وأما النفوس المبالغة إلى حد العقل بالفعل أي
الكاملون في العلم سواء كملوا في العمل أو توسطوا فيه- فالجميع متفقون
على خلاصهم عن الأبدان الطبيعية كانت أو أخروية وسواء كان النقل الذي
قالوا به حقا أو باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسة عن الأجرام
والأبعاد كما عن الحركات والمواضع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٧
فصل (٢) فى إبطال التناسخ بأقسامه والإشارة إلى مذاهب أصحابه وهدم
آرائهم

أما إبطال ما قاله بعض التناسخية-

و هو انتقال النفوس الإنسانية من أبدانهم إلى أبدان الحيوانات
المناسبة لها فى الأخلاق والأعمال من غير خلاف كما ذهب إليه شذمة
«١» قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم أقل الحكماء تحصيلا
وأسخفهم رأيا حيث ذهبوا إلى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة من
البدن المخصوص لأنها جرمية دائمة التردد فى أبدان الحيوانات وغيرها فهو
أخف مئونة وأسهل مأخذا وذلك لأننا نقول لا يخلو إما أن تكون منطبعة فى
الأبدان أو مجردة وكلاهما محال أما الأول فلما عرفت من استحالة انطباع
النفوس الإنسانية ومع استحالاته منافع لمذهبهم أيضا لامتناع انتقال
المنطبغات صوراً كانت أو أعراضاً من محل إلى محل آخر مباين للأول-
وإنما قيدنا المحل الآخر بالمباين لأن للصور الطبيعية استحالات وانتقالات
ذاتية واستكمالات جوهرية من طور إلى طور والأبدان أيضا تتحول بحسب
الكمية والكيفية بل النوعية أيضا على وجه الاتصال وذلك غير مستحيل كما
مر فى عدة مواضع من هذا الكتاب- وأما الثانى فلأن العناية الإلهية تأبى
ذلك لأنها مقتضية لإيصال كل موجود إلى غايته وكماله وكمال النفس
المجردة أما العلمي فبصيرورتها عقلا مستقادا فيها صور جميع الموجودات
وأما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الأخلاق
ومساوي الأعمال وصفاء مراتها عن الكدورات فلو كانت دائمة التردد فى
الأجساد من غير خلاص إلى النشأة الأخرى ولا اتصال إلى ملكوت ربنا
الأعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها أبد الدهر والعناية «٢» تأبى
ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٨

و أما إبطال ما ذهب إليه طائفة أخرى
غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكره وهو ضربان آخران.
أحدهما ما نسب إلى المشرقيين

أن أول منزل للنور الأسفهد الصيفية الإنسانية- ويسمونها باب
الأبواب لحياة جميع الأبدان الحيوانية والنباتية وهذا هو رأى يوداسف
التناسخي القائل بالأكوار والأدوار وهو الذي حكم بأن الطوفان النوحى يقع
في «١» أرضها وحذر بذلك قومه وقيل هو الذي شرع دين الصابئية
لظهور الملك فقالوا إن الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة
بالعالم العقلي والملا الأعلى وتقال من السعادة ما لا عين رأت ولا أذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر وأما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين
منهم والناقصين في الغاية والأشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا
البدن إلى تدبير بدن آخر على اختلافهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم
على تجويز النقل إلى تدبير بدن آخر من النوع الإنسانى لا إلى غيره
وبعضهم جوز ذلك ولكن اشترط أن يكون إلى بدن حيوانى وبعضهم جوز
النقل من البدن الإنسانى إلى البدن النباتى أيضا وبعضهم إلى الجماد أيضا
وإليه ميسل إخوان الصفا.
و ثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود
فرغموا أن الأولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير وأن المزاج
الإنسانى يستدعي نفسا أشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية
فكل نفس إنما يفيض على النبات فتنتقل في أنواعه المتفاوتة المراتب من
الأنقص إلى الأكمل حتى تنتهي إلى المرتبة المتاخمة «٢» لأدنى مرتبة من
الحيوان كالنحل ثم ينتقل إلى المرتبة الأدنى من الحيوان كالود مرقية منها
إلى الأعلى فالأعلى حتى تصعد إلى رتبة الإنسان متخلصة إليها من المرتبة
المتاخمة لهـاـ.
و لنذكر حججا على إبطال هذين المذهبين

بعضها عامة يبطل بها التماسخ مطلقا
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٩
و بعضها خاصة يبطل بها أحد الوجهين ليكون الناظر على بصيرة في طلب
المذهب الحق فى سلك الآخرة.
أما الحجة العامة

فهي أن النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه عن قبول تصرفها فلا يخلو حالها إما أن تنتقل إلى عالم العقل أو إلى عالم الأشباح الأخروية- أو إلى بدن طبيعي آخر من هذا العالم أو تصير معطلة عن تدبير نفساني فالاحتمالات «١» لا تزيد هذه الأربعة والأخيران باطلان فبقي أحد الأولين أحدهما للمقربين وثانيهما لأصحاب اليمين وأصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فأما بطلان الأخيرين أما التعطيل فلما تقرر من أن التعطيل محال وأما التناسخ لأنه إذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فذلك البدن لا بد أن يحدث فيه استعداد خاص وقد مر «٢» فيما سبق أن النفوس بما هي نفوس حادثة وأن حدوث الأشياء سيما الجواهر لا بد وأن ينتهي «٣» إلى علل مفارقة غير جسمانية لامتناع كون جسم علة للنفس ولا كون صورة طبيعية علة لها- ولا أيضا كون نفس علة لها فإذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٠

كذلك على الوجه الأولى ولأنها تابعة للأمر المذكورة لكن هذه الكيفيات الاستعدادية من الأمزجة وغيرها مخصصات وماهيات لتأثير المؤثر العقلي فحدوث كل صورة أو نفس من المبدأ الدائم الفيض لا يتوقف إلا على استعدادات القوالب والذي يقبل النفس هو البدن - فإذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة يفيض عليه من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة ولا تراخ البتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فإذا حدث البدن وفرضنا أن نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد أن يفيض عليه

نفس أخرى من المبدأ على الوجه الذي بيناه فيلزم أن يكون لبدن واحد نفسان وذلك باطل لما مضى أن لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه ولا يمكن أن يكون لوجود واحد ذاتان ووجودان- وما من شخص إلا ويشعر بنفس وذات واحدة له وليس لأحد منهم أن يقول النفس المتناسخة منعت من حدوث النفس الأخرى إذ ليس إحداها بالمنع أولى من الأخرى- وقد أشرنا إلى أن استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب للصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامة أو انعكاسا إذا رفع الحجاب من وجهه فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه إلى ذلك الجدار أشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامي والانعكاسي ولا يمنع في وقوع النور الانعكاسي وقوع النور الاستقامي عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه الصعود أو لا.

و أما منع كلية المقدمة المذكورة «١» أي فيضان الأمر على القابل الإنساني

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١١

المبدأ ابتداء عند استعداده مستندا بأن نفوس النبات انتقلت إلى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها إلى مرتبة الإنسان فساقت لأن ذلك الانتقال إن كانت على سبيل الاستكمال الجوهرى المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات الصورة الإنسانية من مبدأ تكونها إلى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ كما أشرنا إليه إنما الكلام في تعلق النفس من بدن إلى بدن آخر مباين وذلك «١» لأن مادة النبات إذا استدعى بحسب مزاجه واستعداده نفسا فاستدعاء المادة الإنسانية بمزاجه الأشرف الأعدل للنفس

لا يقال مثل هذه الأولويات في عالم الحركات والاتفاقات غير مسموعة فإن

لبعض الأشياء أسبابا قدرية غائبة عن شعورنا ولو اتفق الناس على أن يعرفوا أن المغناطيس - بأي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لأحد أن يقول إذا استعد المغناطيس لجذب الحديد فمزاج الإنسان أولى بجذبه لأنه أشرف وذالك لخفاء المرجع.

لأننا نقول المزاج الأشرف الأكمل يستدعي النوع الأشرف الأكمل وتفاوت الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ الأعلى والبعد من المادة الأولى فكلما كان أشد تجردا وأكثر براءة من عوارض الجسمية واللواحق المادية فهو أكمل وجودا - وأقرب إلى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب الحديد ليس من مراتب الشرف والكمال يكون في الإنسان أكثر وأولى من الجماد.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٢

فإن «١» قالوا إن المزاج الأشرف إذا استدعى النفس الأشرف الأتم وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فيجب أن النفس المتعلقة هي التي انتقلت عنها - قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينة فإن نفوس الأفلاك شريفة في الغاية ولم تنتقل «٢» إليها من الحيوان والإنسان نفس ولو سلم فالتجاوز والانتقال لا يلزم أن يكون من بدن إلى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الإنسانية الحادثة بحدوث مزاج الإنسان من لدن كونه منيا وجنينا إلى أن تبلغ إلى مرتبة الإنسانية قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية على سبيل استكمال طبيعي حاصل في كلا طرفي المادة والصورة والبدن والنفس وقد سبق أن استكمالات النطفة الإنسانية وتحولاتها في أطوار الخلقة - حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا يكون على هذا الوجه لا الذي زعمه الجمهور - من أن هاهنا كونا بعد فساد وفسادا بعد كون من صورة إلى صورة أخرى متباينة الوجود - فإن ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره في مادة إلى فاعل طبيعي آخر على قياس توارد الفواعل المختارين على موضع واحد في صنائعهم وكما استحال

انتقال الفعل الطبيعي عن أحد فاعلين طبيعيين إلى الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي إلى فعل طبيعي مباين للأول من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعنى بالتناسخ فيكون محالاً حجة أخرى عامة هي أن النفس إذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الأول - غير آن اتصالها بالبدن الثاني وبين كل آنين زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل محال وهذا تمام على طريقتنا من أن نفسية النفس نحو وجودها الخاص - ليست كإضافة عارضة لها. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٣ و أما الحجة الخاصة

على إبطال النقل في جهة النزول فهي أنها لو كان ما ذهبوا إليه حقاً لزم أن يتصل وقت كل فساد لبدن إنساني بوقت كون بدن حيوان صامت - واللازم باطل فـ الملزوم كذلك. أما بيان الملازمة فلما ذهبوا إليه من أن أول منزل النور الأسفهبدي أي الجوهر المجرد النفسي هو الصيصية الإنسانية أي البدن الإنساني الذي خلق تام القوى والآلات - وهو باب الأبواب عندهم لحياة جميع الأبدان العنصرية لأن حياة جميع الحيوانات الأرضية بانتقال النفوس الإنسانية إليه فلا حيوان «١» عند هؤلاء وهم يوذاسف التناسخ ومن قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور غير الإنسان إلا أنه نسخ البعض وبقي البعض ويستنسخ الباقي في عالم الغرور إن كان من الناقصين أو سيرفع إلى عالم النور إن كان من الكاملين فأى خلق يغلب على الجوهر النطقي وأية هيئة ظلمانية يتمكن فيها ويركن إليها فيوجب أن ينتقل بعد فساد بدنه إلى بدن مناسب لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٤

المنتكسة الرعوس فإن لكل خلق أبدان أنواع من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل باب منه جزء مقسوم أي لكل بدن من الحيوانات التي هي أبواب الجحيم وهي عالم العناصر عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فإن نوعي الخنزير والنمل وإن اشتركا في خلق حرص إلا أن حرص النمل ليس كحرص الخنزير - وكذا لا يكون حرص بعض أشخاص كل نوع منها كحرص الباقي وقس عليه سائر ذمائم الأخلاق - واختلافها شدة وضعفا وإفرادا وتركيبا كما سيجيء زيادة تفصيل باختلاف الحيوانات في الحقائق إنما هو لأجل اختلاف الناس في الأخلاق المحمودة والمذمومة وفي شدتها وضعفها واختلاف تركيبها فإن الأخلاق كلها واردة إليها من المنزل الأول باب الأبواب الذي هو الإنسان لأنها التي كانت موجودة فيه أولا وصارت منه إليها بانتقال جوهر نفسه الموصوفة بها إليها ممن غيّر تعطّلها في البشريين.

و أما بطلان اللازم فلوجهين - أحدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية الموجبة لاتصال وقت فساد البدن الإنساني بوقت كون البدن الحيواني الصامت ومنع ذلك مستندا بأن هذه الأمور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا كما يجب في خسارة بعض ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة إذ مبناه على مجرد احتمال بعيد ومثل هذه الاحتمالات البعيدة لا يوقع اعتقادا ولا يصادم برهاننا ومع تمكينها لا يبقى لأحد اعتماد على الحكم على أمرين بالملازمة وعلى آخرين بعدمها.

و ثانيهما أنه يلزم على ذلك أن ينطبق دائما عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية - على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانية وذلك لأنه لو زادت النفوس على الأبدان - لازدحمت عدة منها على بدن واحد فإن لم تتمانع وتندافع فيكون لبدن واحد عدة نفوس وقد بين بطلانه وإن تمنعت وتندفعت بقيت كلها أو بعضها معطلة ولا معطل في الوجود وإن زادت الأبدان على النفوس فإن تعلقت نفس واحدة بأكثر من بدن يلزم أن يكون الحيوان الواحد

بعبارة أخرى فإن لم يتعلق فإن حدث لبعض تلك الأبدان نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحاً بلا مرجح وإن لم يحدث لبعضها نفوس بقيت الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٥ بعض الأبدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال. و أما بطلان التالي فلأنه قد تكون الكائنات أكثر من الفاسدات إذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد عن أموات الإنسان في سنين شتى [بشيء] لا يتقاسم فضلاً عن أموات أهل الحرص منهم في ذلك اليوم وقد تكون الفاسدات أكثر كما في الوباء العام والطوفان الشامل.

لا يقال قد يحصل وباء عام أو طوفان كلي يهلك كل ذي نفس فيلزم زيادة
الفساد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٦

على الكائن ضرورة لأننا نقول هذا غير معلوم الوقوع فإن الوباء العام
لجميع أصناف الحيوانات- الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان
أصلا غير متيقن والمتيقن وجود وباء في بعض نواحي الأرض دون غيرها
وكذا الكلام في الطوفان إذ لا يلزم منه أيضا أن الفاسد من الإنسان أكثر من
الكائن من الحيوان لجواز أن يكون بإزاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات
البحرية كالحيات ونحوها أو الحشرات الأرضية كالديد وأمثالها ولا استبعاد في
أن يكون لكل قوم من أرباب الصناعات الدنيوية أمة من الصوامت البرية
والبحرية يشبههم خلقا وخلقاً وعيشة كالجند من الأتراك التي يشبه خلقهم
وعيشهم أخلاق السباع وعيشها- فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم
إلى أعظم نوع من السبع ثم إلى أوسطه على المراتب الكثيرة ثم إلى الأصغر
في أحقاب كثيرة وأزمنة متطاولة إلى أن يزول عنها تلك الهيئات الرديئة
فحينئذ يترقى إلى عالم الجنان كما مر.

أقول العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة أن
الموجودات الصورية كالطبائع والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة
عما لها من القوة الاستعدادية إلى الفعلية والنفوس ما دامت في بدنها يزيد
بجوهرها وفعليتها فيصير شيئاً فشيئاً أقوى وجوداً وأشدّ تحسلاً سواء كانت
من السعداء في النشأة الأخرى أو من الأشقياء- وقوة الوجود يوجب
الاستقلال في التجوهر والاستغناء عن المحل أو المتعلق به حتى يصير
المتصل منفصلاً والمقارن مفارقاً فكون النفس الإنسانية حين حدوثها في
البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات
والفعل جميعاً كما يلزم من كلامهم في نفوس الأشقياء حيث تصير بعد فساد
البدن نفساً حيوانية غير مجردة ذاتاً وفعلاً كما رأوه مما يحكم البرهان على

و توضيح ما ذكرناه أنه ما من نفس إنسانية إلا ولها وجود استقلالي بعد موتها الطبيعي- عن هذا البدن ولها بحسب ما لها من الأفعال والأعمال المؤدية إلى الأخلاق والملكات- نوع تحصل في الوجود والفعالية سواء كانت تلك الأخلاق فاضلة ملكية أو شيطانية أو سبعية أو بهيمية فإن خرجت النفس الإنسانية في مدة كونها العنصري وحياتها الطبيعية ونشأتها الدنيوية عن القوة الهولانية التي كانت لها في أصل هذه الفطرة- وصارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات تصورت بصورة شيء من هذه الأجناس التي تحتها أنواع كثيرة تصورا غير طبيعي ولا مادي لأنها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة أو شقية متعمة بلوازم أخلاقها الشريفة- ونتائج أعمالها الحسنة أو معذبة بلوازم أخلاقها الرديئة ونتائج أعمالها السيئة. فإن قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل محض فيكون جوهرًا كاملاً في عالم القدس فكيف يكون من الأشقياء.

قلت المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للأمر الكائنة الفاسدة وللتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والأبعاد مطلقاً كما في الصور العقلية وأما الأبدان الأخروية المناسبة لأخلاق النفوس فهي ليست مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها وهيئاتها بل هي أشباح « ١ » ظلية وقوالب مثالية وجودها للنفس كوجود الظل من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٩ ذي الظل إذ هي حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات إيجابية لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية وكل ما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية والهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنا كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل يكون من اللازم لها ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل- فإن ذي الظل لا يستكمل بظله ولا يفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه بل ولا يلتفت « ١ » إليه فهذه

الأحكام التي زعمتها أصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها إلى بدن آخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها منفسخة بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة حياتها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود آخر غير هذا الوجود الطبيعي المادي- صائرة نوعا آخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنية.

فإن قلت أليس الإنسان نوعا واحدا وأفراد النفوس البشرية كلها أفراد نوع واحد فكيف يصير أنواعا كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت هاهنا أو في نشأ أخرى وهل هذا إلا قلب الماهية وهو محال.

قلنا الإنسان الطبيعي نوع واحد حقيقي وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد لأنها مبدأ فصله المقوم لماهيته وهو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذي هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ما له قوة إدراك الكليات وهو في جميع الأفراد على السواء فهذه النفس وإن كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر غير طبيعي كما أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٠ الهيولى الأولى «١» العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الأنواع بحسب ما يخرج من القوة إلى الفعل في هذا الوجود الطبيعي ولا منافات بين وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال «٢» النفس وبالجملة الإنسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري- ومن صورة كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه وفاعلة لأفعال وأعمال يخصه- وله ماهية نوعية محصلة من جنس قريب مأخوذ من مادته وفصل قريب مأخوذ من صورته التي هي نفسه وهي كماله الأول لجسمه الطبيعي من جهة ما يفعل الأفاعيل الخاصة به ويدرك أوائل الكليات فالنفوس الإنسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشأة- مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلها متماثلة لكنها بحسب هذا الوجود- قابلة لهيئات وملكات نفسانية يخرج لها من القوة إلى الفعل في وجود

آخر من جهة أفعال وأعمال مختلفة تصدر منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا آخر من تلك الهيئات الباطنة فإذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في أفراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوة إلى الفعل واتحدت بها فتصورت بصورة أخرى ووجدت بها وجودا آخر غير هذا الوجود في نشأه ثانية وهي لا محالة تصير أنواعا مختلفة وحقائق متخالفة- ويتصور بصور ملكية أو شيطانية أو بهيمية أو سبعة متخالفة الأشكال والهيئات في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنيوية لاستحالة التناسخ كما مر تقريره.

حكمة عرشية: إن للنفس الإنسانية نشآت ثلاثة إدراكية

هي الصورة الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة -
ويقال لها الدنيا لدنوها وقربها لتقدمها «٢» على الأخيرتين وعالم الشهادة
لكونها مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة لكل أحد لا يحتاج إلى
البيان وفي هذه النشأة لا يخلو موجود عن حركته واستحالاته ووجود صورتها
لا تتفكك عن وجود مادتها -
والنشأة «٣» الثانية

هي الأشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٢
الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والآخرة لمقايستها إلى الأولى لأن
الآخرة والأولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف إحداها إلا مع الأخرى
كالمتضايفين كما قال تعالى وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ وهي
تنقسم إلى الجنة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الأشقياء ومباني
السعادات والشقاوات فيهما هي الملكات والأخلاق الفاضلة والرديلة.

هي العقلية وهي دار المقربين ودار العقل والمعقول ومظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلا بالفعل وهي لا تكون إلا خيرا محضا ونورا صرفا فالنشأة الأولى دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الأرواح ونبات النيات والاعتقادات وأخريان كل منهما دار التمام والفعلية وحصول الثمرات وحصاد المزروعات فإذا تقرر هذا ولم تكن النفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصور والأوصاف والملكات النفسانية إلا في أول كونها الدنياوي ومبدأ فطرتها الأصلية قبل أن تخرج قوتها الهولانية النفسانية إلى فعلية الآراء والملكات والأخلاق فلا يمكن لها- بعد أن يخرج في شيء منها من القوة إلى الفعل أن يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي أيضا في هذا

العالم وتكون آخر لأجل تعلق بمادة أخرى حيوانية- لأن عروض الحالة الهيولانية لا يمكن إلا بانخلاعها عن جملة الأوصاف والملكات الباطنة- وهذا مع استحالتها ينافي مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيئاتها الردية إلى أبــــــدان حيوانات أخــــــرى. و أمــــــا الحــــــجــــــة الخاصــــــة بإبطال النقل من جهة الصعود فهي أن الحيوان الصامت إن لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن إلى بدن- لكونها جوهرًا ناعتيًا انطباعيًا والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات- أعراضًا كانت أو صورًا وإن كانت نفسه مجردة فمن أين يحصل لها الكمال والترقي إلى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٣

رتبة الإنسان وليست لها من الآلات والقوى إلا ما هي مبادي الآثار والأفعال الهيولانية- والعلائق الأرضية من الشهوة والانتقام والذين هما كمال نفوس الدواب والأنعام- وهما أصلان عظيمان للتجزم والإخلاق إلى الأجساد كيف وشيء منهما إذا غلب على الإنسان الذي هو أشرف أنواع العمارات من الكائنات يوجب أن ينحط درجته إلى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشأة الدنيوية لو كان النقل حقًا على ما زعمه الذاهبون إليه أو في النشأة الآخرة كما هو المحقق عند المكاشف ويراها أهل الحق من بطلان النقل فإذا كان مقتضى الشهوة الغالبة أو الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوط نشأتها ونزولها إلى مراتب الحيوانات الصامتة التي كمالها في كمال إحدى هاتين القوتين فيمتنع أن يكون وجود هاتين القوتين وأفعالهما منشأ لارتفاع النفوس من درجتها البهيمية والسبعية إلى درجة الإنسان الذي كمال نفسه في كسر هاتين القوتين. و أما ما قيل إن في الحيوان كالفرس مثلاً شيئاً ثابتاً في تمام عمره ولا شيء من أعضائه بدنه إلا وللتحلل فيه سبيل لأجل الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة

والخارجة- من الهواء المحيط ولو يسيرا يسيرا وليس لأحد أن يقول فرسية هذا
الفرس ونفسه في الانتقال والتبدل على أن لنفسه إدراكات كلية لأننا قد نرى أنه
إذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جررت له خشبة يهرب ولو لا أنه
بقي في ذهنه معنى كلي مطابق - لضرب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع
إعادة «١» عين الضرب الماضي بل العائد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٤

مثله لا عينه فإدراكه ليس بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات
مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها إلى العالم الإنساني وبعدها حتى
أن بعضها في غاية القرب من أفق الإنسان كالقرد المحاكي له في الأفعال
والطوطي المحاكي له في الأقوال- ففي بعضها ضرب من القوة العملية
القريبة من العقل العملي وفي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من
العقل النظري ثم إن عجائب أحوال بعض الحيوانات وملكاتهما- كتكبر الأسد
وحقد الجمل وهندسة النحل «١» وسماع الإبل المنسي له مشتبهاته يشهد بأن
لها نفوسا غير منطبعة ينبغي أن يرتقي إلى الإنسانية وبالجملة نراها بحسب
غرائزها متوجهة نحو كمال مترقية إلى غاية فإن كان ارتفاعا إلى غاية فالإلى
الإنسانية ثم إلى الملكية وإن لم يكن لها في توجهها الغريزي غاية فغير لائق
بالجود الإلهي مننع المستحق عن كماله.
فالجواب أن لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكا هاديا له إلى خصائص
أفعاله وكماله متصلا به ضربا من الاتصال وهو الذي سماه الفرس رب
الصنم ونحن قد أوضحنا سبيل إثبات الصور المفارقة للطبائع المادية وأن
لكل نوع من أنواع الأجسام الطبيعية جوهرها مقوما لوجوده أصلا لأفراد ماهيته
ذا عناية بها واختلافها في الشرف والخسة لأجل اختلاف مبادئها المفارقة
النورية في شدة نوريتها وضعفها وقربها وبعدها- من نور الأنوار وأما على
طريقة المشائيين فغرائب إدراكات بعض الحيوانات وتقنن حركاتها أنما تكون
بمعاونة قوى طبيعية فلكية وإلهامات سماوية ويجوز أن تصدر عن قوة جرمية

و أقول على تقدير أن يكون لها نفوس غير منطبعة في مادة متوجهة نحو كمال فلا يلزم أن يكون كمالها كمالات عقلية حتى يلزم دخولها في باب الإنسانية وارتقاء نفوسها «١» بحسب هوياتها الشخصية إلى عالم العقل على أن كثيرا من الناس ليس لهم في النشأة الآخرة درجة عقلية ولهم مع ذلك لذات خيالية وابتهاجات حيوانية وسعادات ظنية هي الغاية القصوى في حقهم إذ لا شوق لهم إلى «٢» العقلية ولا نصيب لهم من الملكوت الأعلى - وليس لكل ذي نفس أن يتوجه إلى غاية عقلية وكمال مطلق والتوجه إلى كمال ما لا يوجب الدخول إلى باب الإنسان ولا يلزم منه منع عن الكمال إذ من المحال منع المستحق عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللائق بحاله كالكمال المطلق والخير المحض إذ ربما لا يناسبه ولا يستعده لا بشخصه ولا بنوعه كالإنسان ثم على تسليم أن لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نسلم أن ذلك يستدعي اجتيازها إلى الدرجة الإنسانية - وتخطيها إياها فإن الطرق إلى الله وإلى دار ملكوته لا تتحصر في باب واحد كما قال تعالى لِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُؤْتَاهِ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقائدية الاربعه، ج ٩، ص: ٢٦

ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «١» وهو صراط الإنسان المؤدى بسالكة إلى رب محمد ع وجميع الأنبياء وآله ع وهو اسم الله الجامع لكل الأسماء الإلهية ومظاهرها دون سائر الصراط المنتهية إلى أرباب الأنواع وأسمائها كالمنتقم والمذل والجبار والمضل وغيرها كما يعرفه أهل الحق العارفون بعلم الأسماء

فصل (٣) فى دفع الشكوك الباقية لأصحاب النقل وحلها

اعلم أن لأصحاب النقل متشبهات أخرى ينبغي إيرادها وردّها ليكون السالك على بصيرة ورسوخ في تحقيق الحق وإبطال الباطل لأن مسألة النقل كثيرة الاشتباه - دقيقة المسلك ولذلك اشتهر بين الناس أن قدماء الفلاسفة مع عظم رتبهم في الحكمة قائلون بالتناسخ ونسبة القول به إليهم افتراء محض عندنا مبناه الاشتباه بين حشر النفوس الإنسانية وتناسخها. فمنها أن احتياج النفوس إلى الأبدان لأنها أي النفوس ناقصة بالقوة بحسب أول الفطرة ولا شك أن العصاة من الأمم الشقية الجاهلة التي كفرت بأنعم الله صارت أنقص الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٧

و أبخس مما كانت في أوائل فطرها فهي أشد احتياجا وأقوى انجذابا إلى المواد البدنية مما كانت وهذه الشبهة مما أوردّها بعض أهل الحكمة ولم يقدر على حلها والذي أفادنا الله وألقى في ذهني أن كل نفس وإن كانت في أول تكونها بالقوة في جميع ما لها من الكمالات والصفات النفسانية الخيالية أو العقلية مع كونها بالفعل صورة وكمالا - لجسم طبيعي مادي ولذلك لم يقدّر بلا مادة كما قالوه إلا أنها بعد وجودها الطبيعي وفي مدة تكونها البدني تكتسب أخلاقا وملكات شريفة أو خسيصة وآراء واعتقادات حقة أو باطلة فتصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الحالات النفسانية أما في السعادة الأخروية وذلك إذا اقتنت ملكات فاضلة واعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والأخيار وانخرطت في سلوكهم وأما في الشقاوة الأخروية وذلك إذا اكتسبت ملكات رذيلة واعتقادات باطلة فشبهت بالشياطين والأشرار لأنها من أهل الشر والفساد - وبالجمله النفوس التي كانت في أول تكونها قابلة محضة في الصفات النفسانية كلها - ومتعلقة بالهوى صارت بحسب اكتساب الصفات المستقرة التي هي الملكات خارجة من القوة إلى الفعل وتصورت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود في نشأة أخرى لأنها في هذه النشأة كاملة بالفعل لأنها صورة وكمال لجسم طبيعي ولا يمكن

أن يكون شيء واحد بحسب نشأة واحدة صورة ومادة أو فعلا وقوة أو كمالات ونقصا معا- فحاجة النفس الإنسانية إلى البدن إنما هي من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة فإذا خرجت في شيء منها من القوة إلى الفعل وتصورت ذاتها بصورتها الباطنة- لأجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها فتتفصل عن البدن- وتتفرد بنحو آخر من الوجود الصوري من غير مادة واستعداد وأما النفوس التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والأخلاق الفاضلة فتصير محشورة إلى عالم القدس موطن الملائكة المقربين وأما

التي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة فحشرت مع الشياطين أو الشهوية والغضب فحشرت مع البهائم والسباع وإليه الإشارة بقوله تعالى وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ وقد أشرنا إلى أن خروج النفس من القوة إلى الفعل لا ينافي الشقاوة الأخروية فالنفوس المتمردة الكافرة والشقية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٨

و إن صارت في حياتها الدنيوية أبخس مما كانت وأشقى لكنها مع «١» ذلك زالت عنها القوة والإمكان وبطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال في الشقاوة.

و منها أن الفسقة والجهال ربما قلت شواغلهم الحسية لنوم أو مرض كما للممرورين فيطلع نفوسهم أمورا غيبية وذلك لاتصالها بعالم القدس فلما جاز للأشقياء بمفارقة البدن أدنى مفارقة الاتصال بالمبادي والاستعداد «٢» بها حين اقترافها بالمعاصي والشهوات فعند فساد البدن وانقطاعها بالكلية عن شواغله وعدم اشتغالها بشيء من أفعاله الطبيعية والحسية كان ذلك الاتصال أولى فأين يتحقق الشقاوة والنكال والعقوبات التي توعدها في لسان الشرائع الحقة والنبوات فلا محالة ينبغي أن لا ينقطع علاقة الأشقياء والعصاة عن الأجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف

و الجواب أن الذي ورد من الأقدمين في نقل النفوس الإنسانية إلى الأبدان الحيوانية وجهناه إلى غير ما وجهوه إليه وحملناه على غير ما حملوه من إثبات التناسخ- وكذا ما ورد في الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما فهمه أصحاب هذا المذهب فإن أكثر مواعيد النواميس الإلهية إنما يتحقق في دار أخرى غير هذه الدار وليست الدار الآخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير والأشكال والصور بل عالم الآخرة عالمان عالم عقل نوري وعالم حسي منقسم إلى دار النعيم ودار الجحيم أحدهما نوراني والآخر ظلماني فالأول للمقربين والثاني للسعداء الصالحين وأصحاب اليمين والثالث للأشقياء المردودين إلى أسفل السافلين وأصحاب الشمال والمغالطة في حمل كلام الأنبياء والحكماء على التناسخ إنما نشأت من الخلط بين معنى الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل بتحقيق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لأخلاقهم على التفصيل المقرر بينهم المشهور منهم حيث قرروا أن لكل خلق من الأخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة في النفس أبدان نوع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر والتهور المناسب- لأبدان الأسود والخبث والروغان لأبدان الثعالب وأمثالها والمحاكاة والسخرية لأبدان القردة وأشباهاها والعجب للطواويس والحرص للخنازير إلى غير ذلك وكما أن لكل خلق ردي ء أنواع مخصوصة من الحيوانات مناسبة لأنواع ذلك الخلق فكذلك بإزاء كل مرتبة قوية أو ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتركت في ذلك الخلق كعظيم الجثة لشديد الشهوة وصغير الجثة لضعفها وربما كان لشخص واحد من الإنسان أنواع كثيرة من الأخلاق الردية على مراتب متفاوتة فبحسب شدة كل خلق مذموم في نفسه وضعف ذلك وما ينظم إليه من باقي الأخلاق المذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكبيرة التي لا يقدر على حصرها أحد إلا

الله تعالى - يختلف تعلق نفسه المذمومة القوية والضعيفة ببعض الأنواع من أشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقي ثم إذا زال ذلك الخلق رأساً أو زالت مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق آخر يليه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣١ في الرداءة نوعاً أو مرتبة إلى بدن نوع آخر من الحيوانات المناسبة له إلى أن يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها إن كانت قابلة للزوال وإن لم تكن بقي فيها والأبدان المناسبة منتقلة من بعضها إلى بعض أحقاباً كثيرة إلى ما شاء الله وهذه كلها إنما يستصح ويستقيم عندنا في غير النشأة الدنيوية بل في عالم الآخرة فقوله تعالى كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إشارة إلى تبديل أبدانهم المثالية على الوجه المذكور لا كما زعمته التباسية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية إلى أخرى لاستحالاته كما بيناه وقررناه وليس لقائل أن يقول ما قررت في إبطال النقل بعينه جار في تعلق النفوس إلى الأبدان في النشأة الآخرة فإن البدن الأخروي إذا استعد لتعلق نفس به فلا بد أن يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة إياه فإذا تعلق هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا.

لأننا نقول الأبدان الأخروية ليست وجودها وجوداً استعدادياً ولا تكونها بسبب استعدادات المواد وحركاتها وتهيئاتها واستكمالاتها المتدرجة الحاصلة لها عن أسباب غريبة - ولواحق مفارقة بل تلك الأبدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث إنها فائضة بمجرد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية فكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبحاً مثالياً ينشأ منه بحسب ملكاته وأخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد كما في هذا العالم شيئاً فشيئاً وليس وجود البدن الأخروي مقدماً على وجود نفسه بل هما معاً في

الوجود من غير تخلل الجعل - بينهما كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص فكما أن الشخص وظله لا يتقدم أحدهما على الآخر ولم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية واللزوم - فهكذا قياس الأبدان الأخروية مع نفوسها المتصلة بها. فإن قلت النصوص القرآنية دالة على أن البدن الأخروي لكل إنسان هو بعينه هـذا البدن الدنيوي لـه.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٢

قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتماثل كل شيء «١» بصورته لا بمادته أ لا ترى أن البدن الشخصي للإنسان في هذا العالم باق من أول عمره إلى آخره بشخصه لكن لا من حيث مادته لأنها أبدا في التحول والانتقال والتبدل والزوال - بل من حيث صورته النفسانية التي بها تحفظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا الكلام في كل عضو من أعضائه مع تبدل المقادير والأشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة فالعبرة في حشر بدن الإنسان بقاءه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة - لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين فكما أن جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا إلى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الأعضاء والآلات هي النفس ومرتبعة مبهمة من المادة غاية الإبهام ولهذا لا يقال - لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب إنه غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنيوي والبدن الأخروي هي النفس «٢» وضرب من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس وتعاقب بالذات والآلام لأجل ما صدر عنها من الأعمال والأفعال البدنية بهذه الجوارح والأعضاء مع تبدلها في الآخرة إلى نوع آخر.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٣

و الذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل الأبدان ما ورد في صفة أهل الجنة أنهم جرد مرد «١» أبناء ثلاثين سنة وأن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر

ليلة البدر ثم الذين يلونهم كأشد كوكب دري في السماء إضاءة وفي صفة أهل النار أن ضرس الكافر يوم القيامة مثل «٢» أحد وفخذه مثل البيضاء ومقعدة من النار مسيرة ثلاث مثل البريدة الريدة وفي رواية أن غلظ جلد الكافر اثنان وأربعون ذراعا وأن مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة وفي رواية أخرى أن الكافر يسحب لسانه الفرسخ والفرسخين - يتوطاه الناس إلى غير ذلك من أوصاف الفريقين في الآخرة. و منها أن العالم الذي فيه الآفات

و العاهات والعقوبات والشرور والآلام هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والأمور الاتفاقية والقسرية - دون غيره من العوالم لأنه أكتفها وأكدرها وأظلمها فينبغي أن يكون هذا العالم جهنم الأشقياء والكفار والأشرار وجحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد ودركاتها هي أبدان الحيوانات التي كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيديا فيها لتراكم جهالاتهم ورداءة أخلاقهم بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم - لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ذَلِكَ لَا سِتْحَالَةَ انتقل نفوسهم إلى الحيوانات المعذبة التي هي أبواب الجحيم ولكل بابٍ مِنْهُمْ جُزءٌ مَقْسُومٌ وذلك لغلبة الأخلاق المرضية والهيئات المحمودة لها وإذا لم تنتقل نفوسهم إلى الأبدان العنصرية الكائنة الفاسدة فلا يذوقون إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى التي هي مفارقتهم عن الأبدان الإنسانية. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٤ و الجواب أن اختصاص التعذيب التام والعقاب الشديد في نشأة لا يستلزم كونها أحسن النشآت فإن النشأة التي يقع فيها العذاب الأليم للأشقياء والثواب العظيم للسعداء نشأة «١» إدراكية هي أصفى وألطف من هذه النشأة الكثيفة وهي الدار الآخرة التي هي دار الحيوان وذلك لأن الملذ والمؤذي في الحقيقة ليسا «٢» من الأمور الخارجة عن الصور الإدراكية الحاضرة عند النفس الواصلة إليها فكل مؤلم أو ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجة ولا يمكن

إدراكه بهذا الحس الظاهري الدنيوي- بل بالحواس الباطنة الأخروية وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس ما لا وجود له ونقول أيضا إن سكر الطبيعة وخدر النفس «٣» في هذه الدار لأجل
اش_____تغالها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٥

بأعمال البدن يمنعها أن تدرك آفات النفس وآلامها الحاصلة لها المكتسبة من نتائج أعمالها ولوازم أخلاقها وملكانتها الردية إدراكا حقا غير مشوب بما تورده الحواس عليها- وتشتغل به وتلهو وتتسى فإذا ارتفع الحجاب عن الإنسان بالموت وانكشف الغطاء وقع بصره يومئذ إلى تبعات أفعاله ولحقات أعماله فيقع لها حينئذ إن كان سيئ الأخلاق قبيح الأعمال رديء الاعتقاد الألم الشديد والداهية العظيمة كما في قوله تعالى فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ فجحيم الآخرة وإن كانت ألطف من نعيم هذه الدنيا إلا أن عذاب الأشقياء وآلامها على الوجه اللائق إنما يتحقق فيها لا في هذه الدار لأن لطافتها توجب ذلك لكون الإدراك الذي هو ملاك العذاب ومبنى التألم فيها أصدق وأصفى وقوله تعالى وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ* يشير إلى أن باعث الألم والعذاب موجود بالفعل هاهنا للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وتخدر أذواقهم وعمى بصيرتهم من إدراكه ومن تأمل في الأهوال العظيمة التي قد يراها الإنسان في نومه أو يتوهمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة مع أنه لم يقصر إيلاها عن إيلاهم الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقينا أن عذاب الآخرة- أشد وأبقى من عذاب الدنيا لأنه أشد استقرارا وأوصل إلى النفس وأغرز فيها من
ه_____ذه الحس_____يات.

و منها أن التعذيب بالجهل المركب وغيره من الأحوال التي وعدّها الشارع- إن كان يلحق الجوهر الروحاني مجردا عن علائق الأجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود وليست معه قوة

التخيل « ١ » والجهل المركب لا بد فيه من تصورات
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٦

و تصديقات خلاف ما ينبغي منشؤها المتخيلة ومعلوم أن الفائض من
المبادي ما لم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون إلا ما طابق الواقع من
الاعتقادات وغيرها فإن جهات الشر والآفة والكذب والجهل الذي هو ضرب
من الصورة العلمية وغيرها راجع إلى هيئات مادية- فموضع التعذب بالآلام
والشدائد الأخروية إن كان هو الجوهر المفارق لعلاقة الأجرام- فلا تعذيب
بالجهل المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب أن يبقى فيه أخلاق
وملكات فإذا لم يبق فيه مدد إدراكي زالت بالكلية ولا شوق إلى ما لا تصور
له بوجه- ولا تخصص ولا قوة شوقية فلا تألم بالشوق أيضا إلى مشتيتها
ولذاتها الدنيوية وقد ارتفعت المشوشات الحسية عنه فكان حاله حينئذ كحال
من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الإلهية في عالم القدس
والرحمة وإن كان موضوع التخيل هو الدماغ الإنساني فهو يفسد حالة الموت
ويفسد مع فساده التصور والحفظ والذكر والفكر وإن كان جسما آخر فلما كما
ظنه بعضهم فمعلوم أن علاقة الجوهر الروحاني إنما هي لنسبة بين المادة
البدنية وبين الجوهر الروحاني فأية نسبة حدثت « ١ » بينهما بالموت حتى
أوجب اختصاصه به وانجذابه من بين سائر الجواهر المفارقة لأبدانها إليه
دون غيره من الأجرام بل إلى حيزه دون بقية الأحيار من نوع ذلك الحيز.
ثم إن الجسم الذي هو موضوع تخيلات النفس يجب أن تتصرف فيه النفس-
وتحركه بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية والانتقالات الفكرية كما
يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات والتغيرات وإلا فلو لم يفعل ولم يتغير
الجسم ————— الذي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٧

تصرفت فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها لم تكن لها تصرف فيه بوجه
من الوجوه فلا اختصاص له بها دون سائر الأجسام وظاهر أن الجسم الفلكي

ترجع بعض إدراكاتها إلى بعض في الوجود الجمعي فترجع قدرتها « ١ » إلى إدراكها- ويرجع تخيلها إلى بصرها الباطني بل هذه القوى الظاهرة كلها ظلال لما في جوهر النفس من الجهات والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي وقد تفرقت وتكثرت وامتدت ظلالها في مادة البدن وتشكلت بأشكال الأعضاء والأدوات فلها في ذاتها عين باصرة وأذن سامعة وذوق وشم ولمس وقوة فعلية من شأنها تصوير الحقائق على الوجه الحضورى المشاهد لها على طبق ما يتصوره الآن في هذا العالم فإن المعرفة والتصور هاهنا بذر المشاهد في العقبى والتفاوت بين التصور هاهنا والمشاهدة هناك يرجع إلى الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٩

القوة والضعف فكل ما يتمنى المرء يدركه فإن كان تأملات الرجل وتصوراته في هذا العالم من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة لجنات ورضوان وروح وريحان وملائكة يسر بمناذمتها في الدنيا ويرتاح برؤيتها ومعاشرتها في أخراه- وإن كانت من الشرور والقبايح والنيات الفاسدة والأمانى الكاذبة والمؤذيات الباطنة صارت مادة لحيات وعقارب ونيران في قبره ومالك غضبان وشياطين يتضرر بمناذمتها في أولاه- ويتأذى برؤيتها ومصاحبته في أخراه وأما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها إلخ. فهو مدفوع أما « ١ » أولا فلأن الكلام « ٢ » ليس في جميع المفارقات من النفوس بل إنما هو في نفوس الأشقياء ولا يلزم ما ذكره فإن النفوس بعضها مما لا يتعلق بالأجرام- وما يتعلق منها بالأشباح المثالية وإن فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزامها في الأشباح المثالية على محل واحد مادي فيجوز عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية الأجسام وأما باقي مقدماته فبعضها مما يحكم بصحتها ونعين عليها لموافقته لما نحن فيه وبعضها مما لا يضرنا صحتها ولا فسادها الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤٠

فلا نتعرض لها نفيا وإثباتا ولا قدحا وتصويبا.
ثم إنني «١» لأتعجب من بعض الموصوفين بفقهِ المعارف الإلهية
والاستشراف للأنوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله في
الرياضيات الحكيمة وفهم الأسرار واعتناؤه بوجود عالم آخر بين العالمين
كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعا
لتخيلات طوائف من السعداء والأشقياء لأنهم
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤١

لم يتصور لهم العالم العقلي ولم ينقطع علاقتهم عن الأجرام وهم بعد
في عقولهم بالقوة- التي لم تخرج نفوسهم منها إلى الفعل واحتاجت إلى علاقة
الـ_____بن.
فقال إنه كلام حسن إلا أنه خالف ذلك القول في تعلق نفوس الأشقياء بتلك
الأجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية وقال والقوة تحوَّجهم إلى التخييل
الجرمي- وليس يمتنع أن يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كروي
غير متخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم الأثيري والعنصري
موضوعا لتخيلاتهم فيتخيّلون به من أعمالهم السيئة مثلا من نيران وعقارب
تلذع وحيات تلسع وزقوم يشرب وغير ذلك.
و قال وبهذا يندفع ما بقي من شبه أهل التناسخ ولست أشك لما اشتغلت به
م_____ن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤٢

الرياضات أن الجهال والفجرة لو تجردوا عن قوة جرمية مذكّرة
لأحوالهم مستتبعة لملكاتهم وجهالاتهم مخصصة لتصوراتهم نجوا إلى الروح
الأكبر انتهى وأنت قد دريت أن كون جسم من الأجسام فلكيا أو غير فلكي
موضوعا لتخييل نفس لا تستتم إلا بأن يكون له معها علاقة عليّة ومعلوليّة
بالذات أو بتوسط ما له معها تلك العلاقة بالذات بأن تكون النفس صورة
كمالية له بذاتها أو بحسب بعض قواها الذاتية أو العرضية وبالجمله لا بد أن

يكون ذلك الجسم في تصرف النفس بوجه من الوجوه وأقل ذلك كما يكون لها بالنسبة إلى آلة وضعية كالمرائي أو الأشياء الصقيلة- التي قد تكون مظاهر بعض إدراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الآلة إلى المادة البدنية- التي هي موضوعة لأفاعيل النفس ومادة لقواها ومطرح لأنوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة إليه وليس الجرم الفلكي أو ما يجري مجراه مما يؤثر فيه شيء مباين عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه وقد أشرنا سابقا إلى أن الأجرام العلوية ليست متأثرة عن غير مبادئها العقلية لا منطبعة ولا قابلة لتأثيرات غريبة من العلل القسرية والأسباب الاتفاقية وكذا ما يجري مجراها من كونه جرما علويا غير متخرق ولما لم يكن لتلك النفوس المفارقة أبدان عند هؤلاء الذاهبين إلى كون جرم سماوي موضوعا لتخيلاتهم- حتى يكون لأبدانهم علاقة وضعية إلى تلك الأجرام العالية لتصير تلك الأجرام كالمرآة لتلك النفوس يشاهد ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين إحداهما طبيعية والأخرى وضعية متوقفة على الطبيعة فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة إلى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة إلى جرم من الأجرام إذ الثانية متفرعة على الأولى فإذا بطل الأصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا إليه وأيضا على أن يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا لتخيلاتهم كان المتخيل لهم في الصور هي الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه وليست الصور المتمثلة في الأفلاك

إلا ما هي من تخيلات الأفلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس ومحال أن يكون جرم علوي- نسبته إلى نفسه نسبة جوهر الدماغ إلينا ثم يتصور بنقوش وصور خيالية غير التي أنشأتها نفسه الشريفة العلوية وإذا كان الأمر كما ذكرناه فيمتنع أن يكون في الأجرام الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤٣

العالية هيئات مؤلمة شريرة وأوهام مظلمة موحشة معذبة حتى يتعذب بها الأشقياء- وما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس إلا هيئاتها

الرديّة وتخيّلاتها الكاذبة وعقائدهم الباطلة وآرائهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لأن الكائن في القابل الذي في غاية الخلوّ والصفاء كالأجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقدّس كالمبادي العقلية لا يكون إلاّ صوراً حقّة ومثلاً عينية مطابقة للأمور الواقعة في نفس الأمر فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم ما تصوّروه من كون تلك الصور مما يتعذب به الأشقياء كما أن هذا الرأى في الجرم الفلكي غير صحيح فكذلك في الجرم الإبداعي - المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح لأن هذا الجرم أيضاً طبيعة خامسة فلكية على ما صورته وإن كان حيزه تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائماً - وسائر ما يلزمه من صفات الأفلاك ولعل عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعاً لتخيّلاتهم أي لتصرفات نفوسهم فيه وفي صورها الإدراكية الغير المتناهية - المنقوشة فيه كما هو رأى هؤلاء القوم ولا أقل من أن يكون ذا قوة غير متناهية إذ لا بد أن يكون بإزاء كل ارتسام بصورة في جسم قوة استعدادية أو انفكاك في ذلك الجسم - وهو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من أن الصور الملذّة للسعداء أو المؤلمة للأشقياء في النشأة الثانية كما وعدّها صاحب الشريعة الإلهية وأوعد عليها هي واقعة في نشأة أخرى وفي صقع آخر غير حالة في جرم من الأجرام ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة بذواتها إنما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل والتأثير كما أن الصور والأشباح التي في المرآة ليست قائمة بها بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول - ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة وانفعالها إذاً وإيلا ما بجهة أخرى كما أن « ١ » الصحة والمرض البدنيين ينشئان من نفسه في بدنه في هذه الدار ثم تتفعل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤٤
النفس عنهما ويكون من أحدهما في لذة وراحة ومن الآخر في ألم ومشقة وذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات والمعاصي المؤدية للصور الحسنة والقييحة

في الدار الآخرة عند تجسم الأعمال فيتنعم بإحداهما ويتعذب بالأخرى وتأنك
الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه هما موجودتان
في النفس قبل أن تصير عقلا محضا- وحينئذ يكون فعالا ودراكا بجهة
واحدة كما أشير عليه سابقا من أن فيه وعنه في العقل البسيط وهو العقل
الفعال شيء واحد فقد ثبت أن جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشأ
منها والنفوس الغير الكاملة علما وعملا أو علما فقط أي نفوس السعداء
المتوسطين أو الناقصين في العلم والعمل أو الناقصين في العلم أو الأشقياء
الناقصين فيهما وإن تجردوا عن المواد والأجرام الدنيوية الطبيعية لكنها
متعلقة بعد بالأشباح الأخروية التي هي في باب الإلذاز والإيلام أشد وأدوم
من هذه الأجرام المستحيلة كما في قوله تعالى وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى بَل
هذه النار وإيلامها- من جملة آثار النار الآخرة وعذابها أو عينها لكنها تنزلت
وتكثرت وضعت قوتها وتأثيرها
كما روي عنه ص: أن ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت
وقس النور على النار حتى تعلم أن نعيم الدنيا بالنسبة إلى نعيم الآخرة شيء
ء حقيقى

تأثيرى د وتذكره
و مما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكى أو
عنصرى وينور ما قرناه من أن الصور الأخروية
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤٥

التي بها نعيم السعداء وجحيم الأشقياء ليست هي التي انطبعت في
جرم فلكى أو غير فلكى بل هي صور معلقة موجودة للنفس من النفس في
صقع آخر مرتبة بأعمال وأفعال- حدث عنها في دار الدنيا وأثمرت في ذاتها
أخلاقا وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة- هو ما قاله قدوة المكاشفين
محي الدين العربى عليك أن تعلم أن البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد
المفارقة من النشأة الدنيوية هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجردة

والأجسام لأن تنزلات «١» الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية- هي من مراتب التنزلات ولها الأولوية التي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرية. _____
و أيضا التي «٢» تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤٦
و نتيجة الأفعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الأول فلا يكون أحدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادي انتهى.

و يؤيدها أيضا ما قد صرح به في الفتوحات أيضا في الباب الحادي والعشرين وثلاثمائة من أن هذا البرزخ غير الأول ويسمى الأول بالغيب الإمكانى والثاني بالغيب المحالى لإمكان ظهور ما في الأول في الشهادة وامتناع «١» رجوع ما في الثاني إليها إلا في الآخرة وقليل من يكشفه بخلاف الأول ولذلك يشاهد كثير منها ويكشف بالبرزخ الأول فيعلم ما يريد أن يقع في العالم الدنياوي من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى وكذا قوله في الباب الثالث والستين منها بعد تبين ما يراه الإنسان في المرآة وإلى مثل «٢» هذه الحقيقة يصل الإنسان في نومه وبعد موته- فيرى الإعراض صوراً قائمة بأنفسها تخاطبه ويخاطبها أجساداً حاملة أرواحاً لا يشك فيها- والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد موته كما يرى في الآخرة صور الأعمال مع كونها أعراضاً ويرى الموت كبشاً أملح مع أن الموت نسبة مفارقة عن الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤٧
اجتماع ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال أعني في حال اليقظة وأما في النوم فبعين الخيال قطعاً وقوله أيضاً فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور بعين الصور التي هي بها في الدنيا وقوله أيضاً في آخر هذا الباب وكل إنسان في البرزخ

مرهون بكسبه محبوس في صور أعماله- إلى أن يبعث يوم القيامة في النشأة
الآخرة

فصل (٤) في تنمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس إلى
البدن والإشارات إلى الموت الطبيعي وأجله والفرق بينه وبين الأجل
الاخترام

اعلم أن النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها

كما ظنه أكثر الخلق حيث قرع أسماعهم من أنها زبدة العناصر
وصفوة الطبائع وظنوا أيضا أن النفس تحصل من الجسم وأنها تقوى بقوة
الغذاء وتضعف بضعفه وليس كما توهموه إنما النفس تحصل الجسم وتكونه-
وهي الذاهبة به إلى الجهات المختلفة «١» وهي معه ومع قواه وأعضائه تدبره
حيث ما أرادت وتذهب به حيث ما شاءت من هبوط إلى أسفل أو صعود إلى
فوق بحيث يمكنه مع كثافة البدن وثقله فتمت أرادت صعوده تصير صاعدا
ويتبدل ثقله خفته وإذا أرادت
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤٨
هبوطه يهبط ويتبدل خفته ثقله وأما الطلوع «١» إلى عالم السماء وجنة
الأرواح والسعداء والمنزل الأعلى فلا يمكنها أن ترقى إلى هناك بهذه الجثة
الكثيفة بل ببدن نوري من جنس تلك الدار إذا تخلصت من هذه البنية
المظلمة كما أن الطلوع إلى جنة المقربين وصقع الكاملين من الصور
المفارقة العقلية ومثل الأفلاطونية النورية لا يتيسر
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٤٩
لها إلا إذا انفصلت عن علوق الأبعاد والأجرام وانقطعت عن الأمثال
والأشباح- وتجردت عن الكونين ورفضت العالمين والغرض من هذا الكلام
أن النفس لترقيها- إلى هذه المعارج أجل من أن تتبع البدن في وجودها بل
البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفلية وبهذا الأصل ينفسخ
مذهب التناسخ ومذهب من يرى أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٥٠
منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن ونفاد
حرارته الغريزية وكلال آلاته وتعطل نظامه وتزلزل أركانه كما ظنه الجمهور
من الأطباء والطبيعيين أن انقطاعها من البدن لاختلال البنية وفساد المزاج
بـ_____ل الحـ_____ق أن الـ_____نفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٥١

تتفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج وتتقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية لما مر من إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد الهيلانية فالنفس تتحول في ذاتها من طور إلى طور وتشتد في تجوهرها من ضعف الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٥٢ إلى قوة وكلما قويت النفس وقلت إفاضة القوة منها على البدن لانصرافها «١» عنه إلى جانب آخر ضعف البدن وقواه ونقص وذبل ذبولاً طبيعياً حتى إذا بلغت غايتها في الجوهر ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية وتديرها إياه وإفاضتها عليه فعرض موت البدن وهذا هو الأجل الطبيعي دون الأجل الاخترامي الذي بسبب القواطع الاتفاقية فمناً ذبول البدن بعد سن الوقوف إلى أن يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها إلى النشأة الثانية التي هي نشأة توحيدها وانفرادها عن هذا البدن الطبيعي وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها في الوجود وهذه الحالات البدنية المشاهدة من الإنسان من الطفولية والشباب والشيب والهرم والموت كلها تابعة لما بحذائها من حالات النفس في القوة والفعل والشدة والضعف على التعاكس - فكلما حصلت للنفس قوة وتحصل حصل للبدن وهن وعجز إلى أن تقوم النفس بذاتها ويهلك البدن فارتحالها يوجب خراب البيت لا أن خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل في الفرس نظاماً -

جان قصد رحيل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می آید

الأفئدة مع الكفرة والشياطين - والفجرة والمنافقين فبئس القرين ونحن قد بينا من قبل أن جميع الموجودات التي في هذا العالم في السلوك إلى الله تعالى وهم لا يشعرون لغلظة حجابهم وتراكم ظلماتهم - لكن هذه الحركة الذاتية وهذا السير إلى الله تعالى في الإنسان أبين وأظهر سيما في الإنسان الكامل الذي يقطع تمام هذه القوس الصعودية التي كنصف دائرة من الخلق إلى الحق كما يعرفه أهل الكشف والشهود من العلماء الذين لم تعم أبصارهم الباطنية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٥٤ عن إدراك حقائق الأشياء كما هي عليها بغشاوة التقليد والامتراء وحجب الهوى والدنيا - وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. تمثيل:

مثال البنية الإنسانية في هذا العالم مثال السفينة المحكمة الآلة في البحر بما فيها من القوى النفسانية والجنود العمالة فيها المسخرة بإذن الله المرتبة في أمر هذه السفينة المصلحة بحالها فإن سفينة البدن لا يتيسر السير بها إلى الجهات إلا بهبوب رياح الإرادات فإذا سكنت الريح وقفت السفينة عن السير والجريان وبسم الله مجراها « ١ » ومرساها فكما أنه إذا سكنت الريح التي نسبتها إلى السفينة نسبة النفس إلى البدن وقفت السفينة قبل أن يتعطل شيء من أركانها - ويختل واحدة من آلاتها كذلك جسد الإنسان وآلاته إذا فارقتها النفس لا يتهيأ له الحس والحياة التي في مثالنا بمنزلة حركة السفينة وإن لم يعدم بعد شيء من مواد البدن وآلاته وأعضائه إلا ذهاب نفخ الروح الذي بمنزلة ريح السفينة والبرهان حقق أن الريح ليس من جوهر السفينة بل حركتها تابعة لحركته ولا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها ومحركها بإذن الله ومجراها باسم الله ولا تقدر السفينة ومن عليها من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٥٥ الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيلة تعملونها أو صنعة يصنعونها كذلك الروح ونفخة ليس من جوهر الجسد ولا

الجسد حامل الروح ولا يقدر أحد من القوى والكيفيات المزاجية على استرجاع النفس إذا فارقت الجسد فهذا مثال أن حياة البدن وحركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما ولهذا بطل مذهب التتاسخ الذي عبارة عن استرجاع النفس ونقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداد مادته لأن المزاج تابع للنفس كما سبق - من أنها الحافظة للمزاج الجامعة لأجزاء البدن الجابرة لعناصره على الالتيام لا النفس تابعة له ولعناصره.

و أما الفرق بين الأجل الطبيعي والاخترامي في مثال السفينة هو أنك إذا علمت - أن هلاك السفينة بما هي سفينة من جهتين إما بفساد من جهة جرمها أو انحلال تركيبها - فيدخلها الماء ويغرق ويهلك من فيها إن غفلوا عنها ولم يتداركوا بإصلاح حالها - كهلاك الجسد وقواه من جهة غلبة إحدى الطبائع من تهاون صاحبه به وغفلته عنه - فلا تبقى النفس معه إذا فسد مزاجه وتعطل نظامه وتعوجت نسبته وانحرفت عن الاعتدال وضعفت آتته كما لا يبقى الريح للسفينة بسبب اختلال آلتها والريح موجودة في هبوبها غير معدومة في الموضع الذي كانت قبل هلاك السفينة فتلك النفس باقية في معدنها كبقاء الريح في أفقها وعالمها بعد تلف الجسم وأما الجهة الثانية وهي بأن يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهابة الواردة منها على السفينة ما ليس في وسعها ووسع آلاتها حمله فتضعف الآلة وتكسر الأداة لضيق طاعتها عن حمل ما يرد عليها - كذلك النفس إذا قويت جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها إلى البدن ضعف البدن عن حملها وانحل تركيبه وجفت آلاته وفنيت رطوباته لاستيلاء الحرارة - فإن التحقيق عندنا أن الحرارة الغريزية في المشايخ أكثر وأشد من حرارة الشبان - وإنما لم يظهر أثرها فيهم لقلة الحامل وذبول المادة عكس ما هو المشهور من أن حرارتهم - أقل من حرارة الشبان وكذا منشأ عروض الموت الطبيعي غلبة الحرارة بالذات الموجبة لإفناء الرطوبة المؤدي إلى فناء الحرارة عن البدن بالعرض فيقع

الموت ضرورة فعروض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٥٦

الموت الطبيعى من باب الضرورات اللازمة لبعض الغايات الذاتية
كما علمت فى مباحث أقسام العلل والغاية الذاتية هاهنا هى قوة النفس
وكمالها واشتداد جوهر الروح وقوة نفخ الصور التى نظيرها فى مثال السفينة
شدة الريح العاصفة عليها ثم لا يخفى عليك أن أحوال سكان هذه السفينة عند
هذه العاصفة الشديدة لا تخلو عن أمرين فإن كان من فيها عارفين بموجب
التقدير الرباني اطمأنت نفوسهم وسلموا إلى ربهم قبل أن ينكشف الغطاء
وارتحلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا بالصبر وقلة الجزع وشوق الارتحال
إلى دار المعاد فإذا تم لهم العلم بهذه السياسة القدرية والحكمة القضائية
والعمل بموجب العقل والإيمان فقد استراحوا من الغم والحزن ووصلوا إلى
النعيم الدائم وإن كانوا غير عارفين بموجب التقدير الإلهي وأن كل ما يفعله
الحكيم خير وصواب- ولا مستمعين لحديث الانقياد والتسليم فجزأؤهم الجحيم
والحرمان عن النعيم والبعد عن رضوان الله العليم الحكيم
فصل (٥) فى أن لكل شخص إنساني ذاتا واحدة هى نفسه وهى بعينها الحي
المدرك السميع البصير العاقل وهى أيضا الغاذي والمنمي والمولد بل الجسم
الطبيعى المتحرك النامي الحساس بوجه

اعلم أنا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق إلا أنا نريد أن
نوضح ذلك- زيادة إيضاح لما فيه من عظيم الجدوى فى باب معرفة التوحيد
الأفعالي للحق الأول- فنقول إن كل أحد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة إلى
البرهان أن ذاته وحقيقته أمر واحد لا أمور كثيرة ومع ذلك يعلم أنه العاقل
المدرك الحساس المشتبه والغضبان والمتحيز والمتحرك والساكن الموصوف
بمجموع صفات وأسماء بعضها من باب العقل وأحواله وبعضها من باب
الحس والتخيل وأحوالهما وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته وهذا
وإن كان أمرا وجدانيا لكن أكثر الناس لا يمكنهم معرفته- من باب الصناعة

العلمية بل أنكروا هذا التوحيد إذا جاءوا إلى البحث والتفتيش إلا من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٥٧
أيده الله بنور منه ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه
والذي وصل إلينا من القدماء في هذه المسألة أنهم لما فرقوا أصناف الأفعال
على أصناف القوى ونسبوا كل واحد منها إلى قوة أخرى احتاجوا إلى بيان أن
في جملتها شيء كالأصل والمبدأ- وأن سائر القوى كالتوابع والفروع.
ولنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب
و دليل كل فريق فذهب بعضهم إلى أن النفس واحدة وهم على قسمين.
فمنهم من قال إن النفس تفعل الأفعال بذاتها لكن بواسطة آلات مختلفة-
يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص منها وهو مذهب الشيخ الرئيس ومن
ف_____ ي طبقة هـ.

و منهم من قال إن النفس «١» ليست بواحدة ولكن في البدن نفوس عدة
بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية.
أما المنكرون لوحدة النفس

فقد احتجوا بما سبق ذكره من أنا نجد النبات ولها النفس الغذائية
والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية- فلما رأينا
النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والحساسة موجودة مع عدم
النفس الناطقة علمنا أنها متغايرة إذ لو كانت واحدة لامتتع حصول واحد منها
إلا عند حصول كلها بالاسم ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض ثم
رأيناها مجتمعة في الإنسان علمنا أنها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد.
و هذا الاحتجاج ردي فإن كثيرا من الأنواع «٢» البسيطة كالسواد قد يوجد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٥٨
بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في موضع مع عدم
المقوم الآخر كقابض البصر ولا يلزم من ذلك أن وجود اللون غير وجود
قابض البصر في حقيقة السواد.

و أيضا « ١ » ليست القوة الغذائية الموجودة في النبات مثلا هي القوة الغذائية الموجودة في الحيوان متحدة بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الإنسان متحدة في الحقيقة النوعية بل إنهما متحدان في المعنى الجنسي أعني إذا أخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسي وإن كان هو فصلا للحيوان المأخوذ جنسا فإذا أخذ هذا المعنى أي الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجودي فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد واستعداد لأن يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات وإذا أخذ على أنه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده وحقيقته إلا بأن يكون له تمام آخر به يتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الأول بالنوع وإن كان واحدا معه بالجنس فالحكم بأن الحساس مغاير للناطق أنما يصح في القسم الأول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في سائر الحيوانات مغايرة للنفس المتفكرة ولكنها شيء واحد في الإنسان وهكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والإنسان بالنسبة إلى النفس الحساسة أو الناطقة فاعلم هذه القاعدة فإنها تنفعك جدا -

و أمــــــا الموحــــــدون

فقد احتجوا على مذهبهم بأن قالوا قد دللنا على أن الأفعال الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٥٩

المتخالفة للنفس مستندة إلى قوى متخالفة وأن كل قوة من حيث هي هي لا يصدر عنه إلا فعل مخصوص بالغضبية لا تتفعل عن اللذات والشهوية لا تتأثر عن المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما تأثر عنه هاتان القوتان وإذا ثبت ذلك فنقول إن هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة أما المتعاونة فلأننا نقول متى أحسنا الشيء الفلاني اشتهيته أو غضبنا وأما المتدافعة فلأننا إذا توجهنا إلى الفكر اختل الحس أو إلى الحس اختل الغضب أو الشهوة وإذا ثبت ذلك فنقول لو لا

وجود «١» شي ء مشترك لهذه القوى يكون كالمدير لها بأسرها وإلا لا تمتنع وجود المعاونة والمدافعة لأن فعل كل قوة إذا لم يكن مرتبطا بالقوة الأخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة وجب أن لا تحصل بينها هذه المعاونة وإذا ثبت وجود شي ء مشترك فذلك المشترك إما أن يكون جسما أو حالا في الجسم أو لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الأولان باطلان بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو أن يكون مجمع هذه القوى كلها شيئا واحدا لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو النفس.

أقول هذا كلام غير مجد في هذا الباب ولا واف بحل الإشكال فإن لأحد أن يقول ما دريتم يكون النفس رباطا لهذه القوى فإن عنيتم به أن النفس علة لوجودها- فهذا «٢» القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغازي الساكن الكاتب الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاونا للآخر على فعله أو معاوقا له فإن العلة إذا أوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة وأعطت لكل واحدة منها آلة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الأخرى غنية عنها متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله أليس أن العقل الفعال عندكم مبدأ لوجود جميع القوى الموجودة في الأبدان فيلزم من كونها بأسرها معلولة لمبدأ واحد وعلة واحدة أن يعوق البعض عن البعض أو يعينه على ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٦٠
و إن عنيتم به أن النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة لها فهذا يحتمل وجهين- أحدهما أن يقال إن النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهايات- وتكون ذاتها محلا لهذه القوى ومبدأ لهذه الأفعال ومتصفة بصفاتها وهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكن من الذي أحكمه وأتقنه ودفع الشكوك وأزاح العلل المانعة لإدراكه فإن الأمر إذا كان كذلك فكيف يقع «١»

و يسوغ القول بتعدد القوى ويحصل التدافع تارة في فعلها إذا كان الكل جوهرًا واحدًا له هوية واحدة وبالجمله القول به يوجب القول ببطلان القوى التي أثبتتها الشيخ وغيره من الحكماء في الأعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فإن النفس إذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فأى حاجة إلى إثبات قوة باصرة في الروح التي في ملتقى العصبين وإلى إثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب المفروش الصماخي.

و أيضا يلزم أن يكون الإنسان إنما أبصر وسمع لا بإبصار وسماع قائم بذاته بل بإبصار وسماع قائم بغيره والوجه الثاني أن يقال إن المعنى بكون النفس رباطا أن القوة الباصرة إذا أدركت صورة شخص معين أدركت النفس «٢» الناطقة أن في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وكل على وجه كلي لا يخرج انضمام بعضه إلى بعض في شيء من ذلك الشيء عن الكلية فإنك قد عرفت أن الكلي إذا قيد بصفات كلية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٦١ و إن كانت ألف صفة لا يصير بذلك جزئيا شخصيا وبالجمله فالإحساس بذلك الجزئي- سبب لاستعداد النفس لأن تدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الإدراك سببا باعثا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير جزئيا لتخصص القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا قياس الغضب وسائر الأحوال الجزئية المنسوبة إلى النفس الإنسانية فهذا غاية ما يمكن أن يقرر في كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا على مذهب الشيخ وأتباعه.

و أقول ليس هذا بسديد لأن نسبة الشهوة والغضب والحس والحركة وسائر الأفعال الجزئية والانفعالات الشخصية إلى النفس ليست كنسبة فعل أمر مباين إلى أمر آخر من شأنه أن يدرك على وجه كلي كل ما يدركه الآخر على وجه جزئي وإلا لكان العقل الفعال أيضا ذا شهوة وغضب وحس وحركة كما أن الإنسان كذلك مع أنا نعلم ضرورة أنه بريء من هذه الآثار

والشواغل والانفعالات وأنا نجد من أنفسنا أن لنا ذاتا واحدة تعقل وتحس وتدرک وتتحرک وتعتریه الشهوة والغضب وغيرهما من الانفعالات ونعلم أن الذي يدرك الكليات منا هو بعينه يدرك الشخصيات وأن الذي يشتهي منا هو بعينه الذي يغضب وكذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التأليفية كالنسبة بين الملك وجنوده وصاحب البيت وأولاده وعبيده وإمائه بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شئون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس ومنازلها وفي معرفة الوجود الحق وشئونه الإلهية المستفادة من علم الأسماء الذي علم الله به آدم ع المشار إليه في قوله تعالى وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا وقد أشرنا إلى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد حيث بينا أن الوجود كلما كان أشد قوة وبساطة كان أكثر جمعا للمعاني وأكثر آثارا وأن العوالم ثلاثة عالم العقل وعالم النفس الحيواني وعالم الطبيعة والأول «١» مصون عن الكثرة بالكيفية والثاني مصون عن الكثرة بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٦٢ الوضعية والانقسام المادي والثالث مناط الكثرة والتضاد والانقسام إلى المواد.

و إذا تقرر هذا فنقول إن النفس الإنسانية من بين سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاثة مقام العقل والقدس ومقام النفس والخيال ومقام الحس والطبيعة- وكلما يوجد لها من الصفات والأفعال في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام آخر- لكن كل بحسبه «١» من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبراءة والتجسم- فهذه الحواس والقوى الإدراكية والتحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة- لأن المادة موضوع للاختلاف والانقسام ومحل للتضاد والتباين فلا يمكن أن يكون موضع البصر موضع السمع ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي كذا يقوم بعضو من الإنسان ألم حسي لمسي كتفرق الاتصال وبعضو آخر راحة لمسية كالالتيام ثم نجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال وعالم النفس

الحيواني بوجودات متميزة متكررة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها كما مر فلها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم وذوق ويلمس سمعا جزئيا وبصرا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير أن ينقسم ويفترق مواضعها كما في الحواس الظاهرة وكذا يشتهي ويغضب ويتألم ويسر من غير تفرق اتصال ولا التماس تفرق الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٦٣ كل ذلك متكرر في عالم الحس الظاهر غير متكرر في عالم الحس الباطن ثم نجد «١» الجميع موجودة في مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل معرى عن شوب تفرقة وقسمة وضعية جسمية أو خيالية جزئية لكنها مع «٢» ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة غير مفقود منها شيء فالإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه عقلية موجودة في ذلك الإنسان - بوجود واحد الذات كثيرة المعنى والحقيقة فله وجه عقلي وبصر عقلي وسمع عقلي - وجوارح عقلية كلها في موضع واحد لا اختلاف فيه كما أفاده أرسطاطاليس في أثولوجيا.

فإن قلت إذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الإدراكات العمالة لجميع الأعمال فما الحاجة إلى إثبات هذه القوى الكثيرة التي بعضها من باب الإدراك كالسمع والبصر وغيرهما وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب. ب.

قلنا هي «٣» وإن كانت كل هذه القوى إلا أن وجود هذه القوى وظهورها في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٦٤ عالم المواد لا يمكن إلا بآلات جسمانية متباينة متخالفة الوضع لأن عالم الجسم عالم التفرقة والانقسام لا يمكن أن يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدأ لصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما من صفات الإدراك وهيئات التحريك فعضو واحد لا يمكن أن يكون سمعا وبصرا وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني - بخلاف جوهر روحاني بحسب وجوده

الجمعي النفساني الروحاني فالذات الواحدة النفسية مبدأ لجميع الأفاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المتشعبة في مواضع مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات- والمعاني الموجودة في سائر القوى النفسانية والحسية والطبيعية لكن على وجه أشرف وأعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بيناه مرارا. فإن قلت ما الفرق «١» بين العقل المفارق وبين النفس في هذه الجمعية حيث إن النفس احتاجت في الاتصاف بمعاني القوى من وجود آلات وأعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها من غير تعدد هذه القوى وموادها المختلفة وأعضائها وأعمالها العقلية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٦٥ فلم يقع له في صدور أفعاله وظهور معانيه وحالاته حاجة إلى مواد وآلات عديدة.

قلنا صفات العقل وكمالاته تنزل منه إلى المواد الخارجية على سبيل الإفاضة والإيجاد من غير أن يتأثر منها أو يفعل وبسببها وأما النفس فليس لها أن تستقل بذاتها وتتبرأ عن التغير والانفعال من خادمتها وآلاتها إلا بعد أن تصير عقلا محضا ليس له جهة نقص ولا كمال منتظر وأما قبل ذلك فهي ذات أطوار مختلفة- تحتاج إلى كلها فتارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والتخيل وطورا في مقام العقل والمعقول وهذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فإذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها إما المقام العقلي المجرد إن كانت من الكاملين في العلم والعمل وإما المقام الثاني المثالي الأخروي إن لم يكن كذلك على اختلاف أنواعها بحسب غلبة الملكات والأحوال وتصورها بصورة ما يناسبها من الأنواع الأخروية

فصل (٦) في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا لما قيل في تكثر القوى من غير أن يرجع إلى ذات واحدة كما بزغ نور الحق

عليك من أفق تباينه حسب ما نبهناك عليه مرارا
اعلم أن بعض المكثرين لمبادي الأفعال الصادرة عن الإنسان التي بعضها
جسمانية وبعضها روحانية
قال بما حاصله أن النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا لوجب أن يكون من
شأنها- مخالطة المادة تارة وذلك عند ما يتصرف في الغذاء وينمي ويولد
ويدرك إدراك الجسمانيات والتجرد عنها تارة أخرى وذلك عند إدراك المعقولات
«١» وهو ممتنع- وأيضا كان يجب أن يكون جميع الأشياء المحفوظة في
خزانتها مشاهدة لها أبدا- كما هو حال القوة العقلية بالفعل «٢».

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٦٦

فأجاب عنه في المطارحات أما أن الخيال جسماني «١» فالقدماء
يعترفون به وإن كان فيه ضروب من التحقيق لا يلائم هذا الموضع وإن كان
فيه للحواس الظاهرة مدخل- وهذه إلى البيان أقرب وأما أن النفس تحتاج إلى
مخالطة المادة عند ما تتصرف في الغذاء وغيره فلعله لا يتمشى وربما يجوز
أن يكون غير المخالط يتصرف تصرفا ما في الغذاء ونحوه وربما «٢» يعتمد
على بقاء أثر قوة مع انتفاء قوة أخرى وبطلان التوليد والنمو ربما يعلل في
بعض الأشخاص أو الأوقات ببطلان استعداد مزاجي يناسب ذلك الفعل وكما
أن الروح الذي في التجاوب مع قرب الأمكنة اختلف مزاجه للاختلاف الذي
أوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز أن يكون أمزجة الأوقات
من العمر تختلف بها استعداد التأثير عن مبدأ واحد بآثار كثيرة أو أثر واحد
«٣» مطلقا أو أثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم كما أن مزاج السن
اقتضى بطلان النامية نفسها مع بقاء واهب النامية من النفس أو العقل على
ما جوزت فأجوز أن يكون مبدأ النمو شيئا واحدا هو مبدأ أفاعيل أخرى
وبطلان النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى
أضيف إليها أفعال لا يصح حصولها إلا من واهب الصور فإذا كانت «٤»
الهيئات كلها منه والقوة معدة فيجوز أن يحصل الاستعداد- من أمور هي

قوى غير جوهرية فعالة انتهى قولـه بألفاظـه.
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٦٧
و فىـه أبحاث «١» تحقيقـة.
منها أن تسليـمه لـكون الخيال قوة جسمانية
على طريقة القدماء غير صحيح «٢» لما علمت من أنها مجردة عن البدن
الطبيعي عندهم حسبما أقمنا البراهين عليه.
و منها أن تجويزه لـكون قوة غير جسمانية متصرفـة
فى الغذاء على وجه الافتقار - فى بقاءه إليه شخصا ليس بحق فإن الجوهر
المفارق وإن جاز تدبيره للأمور السفلية - لكن ليس ذلك على الوجه الذي
ينفعل عنها أو يستكمل بها بوجه من الوجوه.

و منها أن إسناده بطلان التولد والنمو فى بعض الأوقات
إلى بطلان الاسـتعداد
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٦٨
فى ذلك الوقت نشأ من الخلط بين أحوال النوع ولوازمه وأحوال الشخص
وعوارضه - وأن الأولى لا يمكن أن تكون مستندة إلى استعداد «١» المادة
وأحوالها الاتفاقية - فإن الذي يحصل بمجرد حال المادة وعوارضها لا يكون
دائما ولا أكثريا أيضا بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الأمور
المطردة فى أشخاص النوع كلها أو أكثرها - ومن هذا القبيل وقوف النامية
والمولدة مطلقا وعروض الموت الطبيعي كما بيناه فإنها أحوال منشؤها أسباب
فاعلية مقتضية لأحوال مطردة إما بالذات كالاستكمالات والانتقالات إلى
الغايات الذاتية وإما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة
استكمالات تعرض لبعض أخرى أو انصراف القوة عن فعل لأجل توجهها
إلى فعل آخر كالنفس إذا انتقلت إلى نشأة أخرى انصرفت قوتها عن هذه
النشأة البدنية - فيعرض الموت بالتبع فقوله مزاج السن اقتضى بطلان النامية
ليس عندنا كلاما حكما بل العكس أولى فإن اختلاف أحوال الأسنان

كالشباب والشيب والموت الطبيعي- تابعة لاختلاف أحوال النفس في تقلباتها في الأطوار الذاتية وانتقالاتها في نشأت الطبيعة من بعضها إلى بعض ثم في نشأت الحياة من بعضها إلى بعض ثم في نشأت العقل للنفس في كل وقت تجوهر آخر يقتضي فعلا آخر يناسبه واستعدادات أيضا كما علمت تابعة لمبادئها والقوة تابعة للفعل فالقول بأن المبدأ بصفة المبدئية باق- والأثر غير موجود إنما يصح لأجل عائق خارجي على سبيل الندرة والاتفاق في بعض أشخاص النوع لا في كلها فيمتنع أن تكون النامية موجودة والنمو غير حاصل إلا لمانع اتفاقي يقع عن الشذوذ والواقع خلافه فإن وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة- أمر مطرد في جميع الأشخاص كلها- و منها أن قوله القوى أضيف إليها أفعال

لا يصح صدورهما إلا من واهب الصور إلخ بناء على ما ذهب إليه من إنكار الصور الجوهرية وقد علمت وهن قاعدته وبطلان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٦٩ إنكاره للصور والقوى حيث ذهب إلى أن الغاذي والمنمي والمولد في الأجسام النباتية- والحيوانية ليست نفوسها وقواها ولا في الإنسان نفسه بل جوهر مفارق فإننا قد بينا في مواضع أن مباشر التحريكات والإحالات هي الطبائع المتعلقة بالأجسام وقواها- وكون المفارق «١» العقلي مبدأ لكل وإن كان صحيحا لكن ليست مبدئيته على سبيل المباشرة والمزاولة والفرق بين المعد «٢» والمقتضي مما لا يخفى على من أمعن في الأبحاث الحكيمة فالقوة النارية في التسخين والماء في التبريد وغيرهما في بابه ليست معدات لما يصدر عنها دائما بل مقتضيات وموجبات وأسباب فاعلية بلا شبهة سيما في ما ينشأ في موادها المنفعلة عنها دائما وكذلك القوى النباتية والحيوانية على ما مر مستقصى في مباحث الصور فالمرجع في توحيد النفس إلى ما ذكرناه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٧٠ فصل (٧) في أن هذه القوى «١» البدنية كلها ظل لما في النفس من الهيئات

وبعض أفاعيل الإنسان النفساني - وذلك أن في الإنسان الحسي كلمات الإنسان النفساني وكلمات الإنسان العقلي فقد جمع الحسي كلتا الكلمتين إلا أنها فيه ضعيفة قليلة نزره لأنه صنم الصنم فقد بان أن الإنسان الأول العالي حساس إلا أنه بنوع أعلى وأفضل من الحس الكائن في الإنسان السفلي وأنه إنما ينال الحس من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي كما بيناه انتهى كلامه - فما أشد نور عقله وقوة عرفانه وما أشمخ مقامه في الحكمة الإلهية وأعلى مرتبته حيث حقق هذه المسألة على وجه وقف أفكار من لحقه من المتفكرين دون بلوغ شأوه - وجمهور الحكماء الإسلاميين كالشيخ أبي علي ومن في طبقتهم في ذهول عما ذكره - فإن الشيخ استضعف في الشفاء القول المنسوب إلى أفلاطون ومعلمه سقراط بأن في الوجود إنسانين إنسان فاسد وإنسان مفارق أبدي فكيف لو سمع أن في كل « ١ » الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٧٢

إنسان ثلاثة أناس متفاوتة في الوجود حسي فاسد وعقلي دائم ونفساني بينهما فقد ظهر أن هذا الهيكل الحسي الإنسي بجميع أعضائه طلسم وصنم للإنسان النفسي وهو أيضا صنم للإنسان العقلي ومثال له وهو المحشور إما في زمرة السعداء وأهل الجنة - أو في زمرة الأشقياء وأهل الجحيم وأما الإنسان العقلي فهو في مقعد صدق عند ملك مقتدر والإنسان النفسي له الإحساس بذاته للأشياء والحكم بذاته عليها لا بآلة طبيعية يحتاج إليها في إدراكه وفعله وإدراكه للخارجيات من المحسوسات وإن كان بصورة زائدة حاضرة عنده أو حاصلة فيه إلا أن إدراكه لها بعين تلك الصور لا بصورة أخرى وإلا لزم التسلسل في تضاعف الصور الإدراكية بذاته إدراك المبصرات بصر وإدراك المسموعات سمع وهكذا في كل نوع من المحسوسات فهو في ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس وقد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس وأيضا له الحكم بذاته في القضايا الوهمية وغيرها لا بأمر زائد من صور القضايا وهو الشهوة

لذاته للمشتهيات والغضب لذاته على المنافرات من غير شهوة زائدة وغضب زائد وكذا قياس الإنسان العقلي البسيط في نظائر ما ذكرناه. قال الفيلسوف الأعظم إن هذه الحسائس « ١ » عقول ضعيفة وتلك العقول حسائس قوية. ثم لقائل أن يقول إن الإنسان إذا كان في العالم الأعلى يكون حساسا والحساس فصل جنسه والحس ليس إلا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن أن يكون - في الجوهر الكريم العالي حس وهو موجود في الجوهر السافل. فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف أن نسبة هذا الحس إلى الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان اللحمي إلى الحيوان العقلي وكذا نسبة المحسوس هاهنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٧٣

إلى الأمر المحسوس هناك ولذا قيل الحس الذي في هذا العالم الأدنى لا يشبه الحس الذي في العالم الأعلى فإن الحس هناك على المحسوسات التي هناك فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان الأعلى ومتصلا به. أقول وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه بذوقه ولمسه بلمسه كاتصال هذه الأنواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة في العالم الأعلى وفي علم الله الأزلي - كما ورد في الحديث النبوي: على قائله وآله الصلاة والسلام أن هذه النار غسست بسبعين مائة ثم أنزلت إشارة إلى أن هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله ص بهذه الحواس الباطنية الأخروية يدرك الأمور الغائبة عن هذه الحواس الدائرة - حيث قال في الذوق « ١ » : أبليت عندي ربي يطعمني ويسقيني

فيعرض له الخوف أو ينفعه فيعرض له الرجاء ولا يكون للحيوانات الأخرى هاتان الحالتان إلا بحسب الآن في غالب الأمر وما يتصل به والذي تفعله من استظهار ليس لأجل شعور بالزمان المستقبل - وما يكون فيه بل ذلك أيضا بضرب من الإلهام من الملك المدبر لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة إلى جحرها منذرة بالمطر فإنها إما أن يتخيل أن هناك مؤذ يكون أو مطر ينزل كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أن ذا يضربه ويؤذيه أو أن يقع لها ضرب من الإلهام وبالجملية أن الأفعال الحكيمة والعقلية - أنما تصدر من الإنسان من جهة نفسه الشخصية ومن سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيرا كلياً.

و منها ما يتصل بما ذكر

من أن الإنسان له أن يروي في أمور مستقبلية هل ينبغي أن يفعلها أو لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتاً ما حكمت به رويته وتدبيره أن يفعله ولا يفعل هذا وقتاً آخر بحسب ما يقتضي رويته أن لا يفعله ما كان يصح أن يفعله في الوقت الأول وكذا العكس وأما الحيوانات « ١ » الأخرى فليس لها ذلك وإنما لها من الإعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو خالف

و منها تذكر الأمور التي غابت عن الذهن فإن سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك أعني الاسترجاع والتدبر.

و منها وهو أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة وأخص من هذا كله هو اتصال بعض

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٨٢

النفوس الإنسانية بالعالم الإلهي بحيث يفنى عن ذاته ويبقى ببقائه وحينئذ يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وهناك التخلق بأخلاق الله

تعالى.

فهذه جملة من خواص الإنسان وصفاته بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الإنسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وأمثالهما وبعضها نفسية تعرض من جهة البدن - كالخوف والرجاء والخجلة والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية والإنسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا على الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعة وبعضها نفسانية وبعضها عقلية. قال الشيخ الرئيس للإنسان «١» تصرف في أمور جزئية وتصرف في أمور كلية - والأمور الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان أيضا في عمل فإن من اعتقد اعتقادا كلياً - أن البيت كيف ينبغي أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا فإن الأفعال تتناول لأمر جزئية وتصدر عن أجزاء جزئية وذلك لأن الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية وقوة أخرى تختص بالروية «٢» في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك بما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح أو سقيم غايته أنه يوقع رأيا في أمر جزوي مستقبل من الأمور الممكنة لأن الواجبات والممتنعات لا يروى فيها لوجود أو يعدم ومضى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٨٣

أيضا لا يروى في إيجاده على أنه ماض فإذا أحكمت هذه القوة تبعت حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن كما كانت تتبع أحكام «١» قوة أخرى في الحيوان - أو تكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات «٢» الكلية الكبرى فيما يروي وينتج في الجزويات فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي - وتلك للصدق

والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ومبادي تلك من المقدمات الأولية ومبادي هذه «٣» من المشهورات والمقبولات والتجربيات الواهنة دون الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين رأي وظن فالرأي هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الآخر وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من أحس فقد عقل أو تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى فيكون في الإنسان حاكم حسي - وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي وتكون المبادي الباعثة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٨٤ لقوته الإجتماعية على تحريك الأعضاء وهم خيالي وعقلي عملي وشهوة أو غضب وتكون للحيوانات ثلاثة من هذه والعقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوة البدنية وأما العقل النظري فله حاجة إلى البدن وإلى قواه ولكن لا دائماً من كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس واحد منها هو النفس الإنسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو كما يتبين جوهر مفرد له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية وبعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البتة وهذا كله سنشرحه في موضعه انتهى كلامه.

و فيه موضع أنظار كثيرة لو لا مخافة الإطناب لأوردتها ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح أطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب المهتدي والسامع الذكي ولو تأمل أحد في قوله فيكون في الإنسان حاكم حسي - وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي إلى قوله بل قد يستغني بذاته تأملاً شافياً يستنبط «١» منه أن النفس الإنسانية تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره أنه ليس ولا واحد منها هو النفس الإنسانية بل الشيء الذي له هذه القوى إلا على وجه «٢» دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود وأطوارها فإن هذه القوى وإن تكثرت وتعددت بحسب

تعدد آلاتها وأفعالها وانفعالاتها في عالم الطبيعة والحس لأنه عالم التفرقة والتزاحم والانقسام إلا أنها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة إذ لا شـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٨٥

لأحد في أن كل شخص من الإنسان له هوية واحدة ونفس واحدة منها تصدر جميع الأفعال المنسوبة إليه ومع ذلك لا شبهة أيضا لمن له تدريب في الصناعة أن الحاكم الحسي لا بد أن يكون من باب الحس والمحسوس والحاكم الخيالي لا بد أن يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية والحاكم العقلي العملي لا بد أن يكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة وإضافة إلى الصور الجزئية كما ذكرناه في باب الوهم «١» والموهومات أنه عقل مضاف إلى الحس وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض- فثبت من هذا أن النفس تنتقل انتقالا جوهريا من طور إلى طور حسبما ادعيناه وكذا يستفاد من قوله فله حاجة إلى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء مع أنه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية فإن حاجة النفس إلى البدن كما مر ليس كحاجة الصانع إلى الدكان في أمر عارض له لا فيما يقوم وجوده بل حاجتها إليه في ابتداء الأمر حاجة جوهري طبيعي لعدم استقلالها بالوجود دون البدن وقواه الحسية والطبيعية وقد مر أيضا أن نفسية النفس هي نحو وجودها لا إضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فإذا كان الحال كذلك ثم صارت عقلا بالفعل غير محتاجة إلى البدن خارجة من حد كونها عقلا بالقوة إلى حد كونها عقلا بالفعل- صارت أحد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها وأين صورة البدن العنصري المادي والصورة التي هي بذاتها معقولة بالفعل سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها فهل ذلك إلا بتقلبها في الوجود واستحالتها في الجوهرية واشتدادها في الكون وترقيها من أدون المنازل إلى أشرف المقامات والمعارج كما يشير إليه حكاية معراج النبي ص وترقيه

إلى كل مقام واستحالتها حتى بلغ المنتهى ورأى من آيات ربه الكبرى وكذا ما
حكى الله عن الخليل ع وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض و

قوله حكاية عنه إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض فأين
مرتبته البشرية كما قال تعالى قل إنما أنا بشرٌ مثلكم * وهذه المرتبة الإلهية
التي أشهد أن لا إله إلا الله

بقوله ص: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٨٦
فصل (٢) في أوصاف النفس الإنسانية ومجامع أخلاقها واختلافها في
الشرف والرداءة
أكثر الاختلاف الواقع في الصفات الإنسانية «١» راجع إلى قوة النفس
وشرفها
و مقابلها أعني الضعف والخسة وهذا شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه
في أحوال الوجود وإن شدته وضعفه مما يوجب اختلاف الأشياء ذاتا وصفة
فنقول إن النفوس الإنسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف
والخسة فالنفس القوية منها هي الوافية بصدور الأفعال العظيمة منها والشديدة
في أبواب كثيرة لما مر من جامعيتها للنشأت الوجودية والنفس الضعيفة في
مقابلها

مثال ذلك إنا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فإذا انصبحت إلى
الفكر اختل إحساسها أو إلى الإحساس اختل فكرها وإذا اشتغلت بالتحريكات
الإرادية اختل أمر إدراكها وتري «٢» نفوسا قوية تجمع بين أوصاف من
الإدراكات والتحريكات
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٨٧
ما يتعلق بالفضائل الباطنية فالقسم الأول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني
صاحب النفس القوية.

والأنفس الفاضلة في أفق العقل وإذا علمت معنى الحكمة «٢» والحرية- وحاصلهما قوة الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الماديات فاعلم أن جميع الفضائل النفسانية يرجع إلى هاتين الفضيلتين وكذا الأخلاق الذميمة مع كثرتها ترجع كلها إلى أضداد هاتين ولا تكفيك تزكية النفس عن بعضها حتى تزكي عن جميعها ولو تركت البعض غالباً عليك فيوشك أن يدعوك إلى البقية ولا ينجو من عذابها إلا من أتى الله بقلب سليم وقال تعالى أيضاً قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا و قال النبي ص: بعثت لأتمم مكارم الأخلاق و كما أن للإنسان صورة ظاهرة حسننا بحسن الجميع واعتداله وقبحها بقبح البعض فضلاً عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها أركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق وتحصل الحكمة والحرية وهي أربعة معان قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العقل «٣» والعدل بين هذه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٨٩

الأمر فإذا استوت هذه الأركان الأربعة التي هي مجامع الأخلاق التي تنتشعب منها أخلاق غير محصورة اعتدلت وتناسقت وحصل حسن الخلق أما قوة العلم فأعدلها وأحسنها أن تصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الأعمال فإذا انصلحت هذه القوة واعتدلت من غير غلو «١» وتقصير حصلت منها ثمرة هي بالحقيقة أصل الخيرات ورأس الفضائل وروحها قال الله تعالى وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وقال أيضاً ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ بعد قوله وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ فَهذه «٢»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٩٠

الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الأول وهي كلما كانت أكثر وأشد فهي أفضل بخلاف المعنى الأول وأما قوة الغضب فاعتدالها أن يصير انقباضها

وانبساطها على موجب إشارة الحكمة والشرعية وكذلك قوة الشهوة وأما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة تحت إشارة الدين والعقل فالعقل النظري منزلته منزلة المشير الناصح وقوة العدل وهي القدرة التامة منزلتها منزلة المنفذ والممضي لأحكامه وإشاراته وقوتا الغضب والشهوة هما اللذان تنفذ فيهما الحكم والإشارة وهما كالكلب والفرس للصياد حيث ينبغي أن يكونا في الحركة والسكون والقبض والبسط والأخذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه وأما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب الشجاع فإن مالت إلى طرف الإفراط سمي تهورا وإن مالت إلى النقصان سمي جبنا ويتشعب من اعتدالها وهو الشجاعة خلق الكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات - وكظم الغيظ والوقار وغير ذلك وأما إفراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف - والبذخ والاستشاعة والكبر والعجب وأما تفریطها فيحصل منه الجبن والمهانة والذلة والخساسة وضعف الحمية على الأهل وعدم الغيرة وصغر النفس وأما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن إفراطها بالشهره وعن تفریطها بالخمود فيصدر من العفة « ١ » السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع وقلة الطمع والمساعدة - ويصدر عن إفراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والتهتك والمجافاة والملق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٩١

و الحسد والشماتة والتذلل للأغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك وأما قوة العقل والحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن العدل والتدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي - وإصابة الظن والتفطن لدقائق الأعمال وخبايا آفات النفوس وأما إفراطها فتحصل منه الجريزة والمكر والخدع والدهاء ويحصل من ضعفها البله والحمق والغباوة والانخداع فهذه هي رعوس الأخلاق الحسنة والأخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق برعوس التتين ومعنى « ١ » حسن الخلق في جميع أنواعها الأربعة - وفروعها هو التوسط بين الإفراط والتفريط والغلو والتقصير فخير الأمور أوسطها - وكلا « ٢ » طرفي

قصد الأمور ذميم قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولةً إلى عُقْبِكَ - ولا تبسّطها
كُلَّ البَسْطِ وقال والَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا
وقال أشدّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ومهما انحرف بعض هذه الأمور - عن
الاستقامة إلى أحد الجانبين فبعد لم تتم مكارم الأخلاق
و مما يجب أن يعلم في هذا المقام
أن قوة «٣» النفس غير شرفها كما أشير إليه - وكل منهما قد «٤» يزيد في
الآخر وقد يتفق لوازمها أما أن كلا من شرف النفس وقوته قد يزيد على
الآخر فلأن الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس واحتقار الخصم واستشعار
الظفر به وقد يصدر لشرف النفس والترفع عن المهانة والذلة كما قال
الفيلسوف النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة وترى حياتها في ذلك موتها
وموتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٩٢

فيها حياتها فإن كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لأن
الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها العقلية الحكيمة
في الإقدام والإحجام «١» والجبين وهو أن تطاوع في الإحجام ولا تطاوع في
الإقدام وذلك إما للجهل أو للتضعيف - والتهور هو أن تطاوع في الإقدام ولا
تطاوع في الإحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها وأما أن القوة والشرف قد
يتفقان في اللوازم فتلك مثل حب الرئاسة في النفس الشريفة وفي النفس القوية
الجاهلة فإن الجاهل القوي لجهله يظن بنفسه كونه أهلا لما ليس أهلا له
ولقوة نفسه يقدم على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدر «٢»
على رفع الحاجات في أوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها إلى «٣»
الموجود واهتمامها بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد
عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتكارها والعدالة لازمة لشرف النفس
خصوصا مع القوة والجور لخستها في الخسيسة المشتاقة إلى جمع المالو
الصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها والكرم للقوة مع الشرف والسفه

للضعف مع الخسة وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة أيضا والفشل وصغر
الهمة لضعف النفس الخسيسة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقالية الاربعة، ج ٩، ص: ٩٣
فصل (٣) فى منازل الإنسان ودرجاته بحسب قوى نفسه

إن كل إنسان بشري باطنه كأنه معجون من صفات قوى بعضها
بهيمية وبعضها سبعية وبعضها شيطانية وبعضها ملكية حتى يصدر من
البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور ومن السبعية الحسد والعداوة
والبغضاء ومن الشيطانية المكر والخديعة والحيلة والتكبر والعز وحب الجاه
والافتخار والاستيلاء ومن الملكية العلم والتتزه أو الطهارة وأصول جميع
الأخلاق هذه الأربعة وقد عجت فى باطنه عجا محكما لا يكاد يتخلص
منها وإنما يخلص من ظلمات الثلاثة الأول بنور الهداية المستفاد من الشرع
والعقل وأول ما تحدث فى نفس الأدمي البهيمية فتغلب عليه الشهوة والشره
فى الصبي ثم تخلق فيه السبعية فتغلب عليه المعادة والمناقشة ثم تخلق فيه
الشيطانية- فيغلب عليه المكر والخديعة أولا إذ تدعوه البهيمية والغضبىة إلى
أن يستعمل كياسته فى طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب ثم تظهر فيه
صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل
الذى به يظهر نور الإيمان وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة وتلك
الصفات من جنود الشيطان وجند العقل يكمل عند الأربعين ويبدو أصله عند
البلوغ وأما سائر جنود الشياطين يكون قد سبق إلى القلب قبل البلوغ واستولى
عليه وألفته النفس واسترسل فى الشهوات متابعا لها إلى أن يرد نور العقل
فيقوم القتال والتطارد فى معركة القلب فإن ضعف العقل استولى عليه
الشيطان وسخره وصار فى العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت إلى
النزول فى البداية فيحشر الإنسان حينئذ مع إبليس وجنوده أجمعين وإن قوى
العقل بنور العلم والإيمان صارت القوى مسخرة وانخرطت فى سلك الملائكة
محشورة إليها وما تَذَرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٩٤
فصل (٤) فى كيفية ارتقاء المدركات «١» من أدنى المنازل إلى أعلاها
والكلام فى مراتب التجرد

اعلم أن لكل معنى معقول ماهية كلية لا تأبى الاشتراك والعموم
كالإنسان مثلاً- فإن الماهية الإنسانية من حيث هي إنسان طبيعة مطلقة لا
يمنع تصورهما عن وقوع الشركة بين كثيرين وهي من حيث هي لا تقتضي
التوحيد والتكثير ولا المعقولية ولا المحسوسية ولا الكلية ولا الشخصية وإلا لم
تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها كما عرفت فى مباحث الماهية.
ثم إن هذه الطبيعة إذا حصلت فى مادة خارجية يقارنها بعض من الكيف
والكم والأين والوضع ومتى وجميع هذه الأمور زائدة على ماهيتها كما عرفت
إلا أنها داخلية فى الشخصات وأنحاء الوجودات وليس كما زعمه «٢»
الجمهور أن للماهية وجوداً فى الخارج ولأحوالها الشخصية وجوداً آخر وذلك
لعدم معرفتهم بأحوال الوجود وأنحائه بل وجود الإنسان بما هو إنسان فى
الخارج هو بعينه تشخصه الخارجى المستلزم لقدر من الكم والكيف وغيرهما
لا أن هذه أمور زائدة على وجوده المادى لكن لما «٣» رأوا أن
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٩٥
هذه الأمور متبدلة والإنسانية باقية زعموا أن وجودها غير وجود الماهية ولم
يتقنوا أنه كما يجوز للماهية الواحدة أعداد من الوجود وأشخاص من الكون
بحيث لا ينافي ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجريدية كذلك لا
ينافي وحدتها العددية- استحالتها فى الوجود الشخصى من طور إلى طور
مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعت الاتصال التدريجى كما مر بيانه.

ثم إن هؤلاء القوم لما رأوا فى كتب أسلافهم من الحكماء الأقدمين أن
أنواع الإدراكات كالحس والتخيل والوهم والعقل إنما تحصل بضرب من
التجريد زعموا أن التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات والأجزاء
وابقاء البعض بل كل «١» إدراك إنما يحصل بضرب من الوجود ويتبدل

الوجود إلى وجود آخر مع اتحاد الماهية والعين والثابت فالوجود المادي يلزمه وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص وأين معين والوجود «٢» الحسي وجود صوري غير ذي وضع ولا قابل لهذه الإشارات الحسية إلا أنه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها المماثلة لهذه الصور المحسوسة- ضربا من المماثلة حتى أنه لو عدت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس وأما الوجود الخيالي فهو وجود صوري غير مشروط بحضور المادة ولا الإدراك الحسي إلا عند الحدوث وهو مع ذلك صورة شخصية غير محتمة للصدق- والحمل على الكثرة وأما الوجود العقلي فهو صورة غير ممتعة عن الاشتراك بين الكثرة والحمل [أو الصدق] عليها إذا أخذت مطلقة لا بشرط التعيين كالإنسان «٣» الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٩٦ العقلي المشترك بين كثيرين وكذا أجزاءه العقلية كالسمع العقلي والبصر العقلي واليد العقلية وجميع الأعضاء العقلية على وجه لا ينافي كثرتها في بساطه تلك الصور العقلية بحسب الوجود فإن الواحد العقلي قد يكون ذا معان كثيرة متخالفة المفهوم متحدة الوجود.

ثم إنك قد علمت مما ذكرناه مرارا أن الأشياء ذوات الطبائع متوجهة إلى كمالاتها وغاياتها فاعلم أن الإنسان من جملة الأكوان الطبيعية مختص بأن واحدا شخصا من نوعه قد يكون مترقيا من أدنى المراتب إلى «١» أعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال وليس «٢» سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج- لأن المادة الحاملة لصورتها تتفصل عنها إلى صورة أخرى من نوع آخر منقطعة عن الأولى فلا تنحفظ في سائر التوجهات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية أيضا بخلاف الشخص الإنساني إذ ربما يكون له أكوان متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي ولكل من هذه الأكوان الثلاثة أيضا مراتب غير متناهية «٣» بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٩٨

على الإنسان الثالث وهو الذي فى العالم الجسماني الأسفل فإن كان هذا على ما وصفناه قلنا إن فى الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي ولست أعني هو هما لكنه أعني أنه متصل بهما وأنه صنم لهما وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي وبعض أفاعيل الإنسان النفساني وذلك أن فى الإنسان الجسماني- كلمات الإنسان النفساني وكلمات الإنسان العقلي فقد جمع الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين أعني النفساني والعقلي إلا أنهما فيه قليلا ندرة لأنه صنم الصنم انتهى كلامه.

و لا منافاة بين ما ذكرناه من أن بعض أفراد الناس إنسان طبيعي ثم يصير إنسانا نفسانيا- ثم يصير على سبيل الندرة والشذوذ إنسانا عقليا وبين ما ذكره من أن فى الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين إن نظرنا فيما خرج من القوة إلى الفعل وصار مقامه ذلك المقام يعني مرتبة هويته الوجودية لا الذي هو بعد بالقوة ومن جهة مجرد الارتباط والاتصال وقبول الآثار وحكاية الأفعال ومما يجب أن يعلم أن الإنسان هاهنا مجموع النفس «١» والبدن وهما مع اختلافهما فى المنزلة موجودان بوجود واحد فكأنهما شيء واحد ذو طرفين أحدهما متبدل دائر فان وهو كالفرع والآخر ثابت باق وهو كالأصل وكلما كملت النفس فى وجودها صار البدن «٢» أصفى وألطف وصار أشد اتصالا بالنفس وصار الاتحاد بينهما أقوى وأشد حتى إذا وقع الوجود العقلي صار شيئا واحدا بلا مغايرة وليس الأمر كما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٩٩

ظنه الجمهور أن النفس عند تبدل وجودها الدنيوي إلى وجودها الأخرى تتسلخ عن بدنها وتصير كعريان يطرح ثوبه وذلك لظنهم أن البدن الطبيعي الذي تدبره وتتصرف فيه تدبيرا ذاتيا وتصرفا أوليا هذه الجثة الجمادية التي يطرح بعد الموت وليس «١» كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وإنما هو كتفل ودردي يقع مدفوعا عن فعل

الطبيعة كالأوساخ وما يجري مجراها أو كالأشعار والأوبار والقرون والأظلاف مما تحصله الطبيعة خارجا عن ذاتها لأغراض خارجية كالدار يبنيتها الإنسان لا لأجل الوجود بل لدفع الحر والبرد وسائر ما لا يمكن التعيش بدونها في هذا العالم مع أنها لا تسري فيها الحياة الإنسانية فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحس والحياة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته «٢» إلى النفس نسبة الضوء إلى الشمس - ولو كانت هذه الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحياة بالذات لا كالظرف والوعاء لما بقيت مطروحة منهزمة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها وبالجمله حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي إذا صارت محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما أن قولهم لكل إدراك ضرب من التجريد وإن تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من أن التجريد للمدرك ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته وإبقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف فكذلك تجرد «٣» الإنسان وانتقاله من الدنيا إلى الأخرى ليس إلا تبديل نشأته الأولى إلى

نشأة ثانية وكذا النفس إذا استكملت وصارت عقلا بالفعل ليس بأن يسلب « ١ » عنها بعض قواها كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة بل كلما تستكمل وترتفع ذاتها كذلك تستكمل وترتفع سائر القوى معها إلا أنه كلما ارتفع الوجود للشيء صارت الكثرة والتفرقة فيه أقل وأضعف والوحدة والجمعية في شيء أشد وأقوى.

و يؤيد ما ذكرناه قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الذي نقلناه فقد بان أن الإنسان الأول حساس إلا أنه بنوع أعلى وأفضل من الحس الكائن في الإنسان السفلي - وأن الإنسان السفلي إنما ينال الحس من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي كما بيناه وأوضحناه فإننا بينا كيف يكون الحس في الإنسان وكيف لا تستفيد الأشياء العالية من الأشياء السفلية بل هي المستفيدة

من الأشياء العالية لأنها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الأشياء متشبهة بتلك الأشياء في جميع حالاتها وأن قوى هذا الإنسان إنما هي مستفادة من الإنسان العالي وأنها متصلة بتلك القوى غير أن لقوى هذا الإنسان محسوسات - غير محسوسات قوى إنسان العالم الأعلى وليست تلك المحسوسات أجساما ولا ذلك الإنسان يحس ويبصر مثل هذا الإنسان «٢» لأن تلك المحسوسات وذالك البصر خـ لاف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٠١

هذه لأنه يبصر الأشياء بنوع أفضل وأرفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك البصر أقوى وأكثر نيلا للأشياء من هذا البصر لأن ذلك البصر يبصر الكليات - وهذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه وإنما صار ذلك البصر أقوى من هذا البصر لأنه يقع على أشياء أكرم وأشرف وأبين وأوضح من الأبدان فلذلك صار ذلك الحس - وذلك البصر أقوى وأكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لأنه إنما ينال أشياء خسيصة دنية وهي أصنام لتلك الأشياء العالية ونصف تلك الحسائس فأقول إنها عقول ضعيفة - ونصف تلك العقول فنقول إنها حسائس قوية على ما وصفناه من أنه كيف يكون الحس فـ في الإنسان العـالي انتهى كلامه.

و قال في موضع آخر من ذلك الكتاب فإن كانت «١» النفس على هذه الصفة أي إن فيها كلمات الفواعل فلا محالة أن في النفس الإنسانية كلمات فواعل تفعل الحياة والنطق وإذا صارت النفس الهيولانية أي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل «٢» أن يسكن فيه فهو إنسان هناك لا محالة فإذا صارت في البدن صنم «٣» إنسانا آخر - ونفسه على نحو ما يمكن أن يقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحق وكما أن المصور يصور صورة الإنسان الجسماني في مادتها وفي بعض ما يمكنه أن يصور فيه ويحرص على أن يتقن تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر - الذي يصورها فيه فتكون تلك الصورة إنما هي صنم لهذا

الإنسان إلا أنها أدون وأنقص منه بكثير وذلك أنه ليس فيه كلم الإنسان فواعل ولا حياته ولا حركته ولا حالاته ولا قواه فكذلك هذا الإنسان الحسي إنما هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق إلا أن المصور هي النفس فقد حرصت أن يشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نذرة وذلك أن قوى الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٠٢

هذا الإنسان حياته وحالاته ضعيفة وهي في الإنسان الأول قوية جدا وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان لأن هذه أنما هي أصنام لتلك كما قلناه مرارا فمن أراد أن يرى الإنسان «١» الحق الأول فينبغي أن يكون خيرا فاضلا وأن يكون له حواس قوية لا تنخفش عند إشراق الأنوار الساطعة عليها لأن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى وهذا الإنسان وهو الإنسان الذي حده أفلاطون الإلهي لأنه زاد في حده فقال إنه الذي يستعمل البدن وتعمل أعماله بأداة بدنية فهذه النفس تستعمل البدن أولا فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن استعمالا ثانيا أي بتوسط النفس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٠٣

الحيوانية وذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانية ملكوتية أتبعها النفس الناطقة الحية- وأعطتها حياة أشرف وأكرم ولست «١» أقول إنها انحدرت من العلو لكني أقول إنها زادت حياة أشرف وأعلى من حياتها لأن النفس الحية الناطقة لم تبرح عن العالم العقلي لكنها تتصل «٢» بهذه الحياة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان وإن كانت ضعيفة خفية أقوى وأظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها واتصاها بها.

فإن قال قائل إن كانت النفس هي في العالم الأعلى حساسة فكيف يمكن أن يكون في الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود في الجوهر الأدنى.

قلنا إن الحس الذي في العالم الأعلى أي في الجوهر الأكرم العقلي لا يشبه هذا الحس «٣» الذي في هذا العالم الدني وذلك إنه لا يحس هناك هذا الحس الدني لأنه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك ولذلك صار حس هذا الإنسان السفلي - متعلقا بحس الإنسان الأعلى ومتصلا به فإنما ينال هذا الإنسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي هناك - متصل بالحس الكائن في النفس التي هاهنا ولو كانت في العالم الأعلى أجسام كريمة - مثل هذه الأجسام لكانت النفس تحس بها وتتالها وكان الإنسان الذي يحس بها وينالها أيضا فلذلك صار الإنسان الثاني الذي هو صنم للإنسان الأول في عالم الأجسام - يحس بالأجسام ويعرفها بأن في الإنسان الآخر الذي هو صنم للإنسان الأول كلمة الإنسان الأول وفي الإنسان كلمات الإنسان العقلي انتهى كلامه وأراد بالإنسان الأول هاهنا الإنسان النفساني فإنه أول بالإضافة إلى هـذا الإنسان الجسـماني

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٠٤

فصل (٥) في أن قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها أقل قبولا للتجزّي وبعضها أكثر قبولا للتجزّي وأنها كيف تكون مع تبدلها وتبدل أفاعيلها شخصية منسوبة إلى نفس شخصي وكذا البدن كيف يبقى بدنا شخصا مع تبدله فـي كـل حـال

قد علمت أن وجودات الأشياء متفاوتة في الكمال والنقص وأن قاعدة الإمكان - دلت «١» على أن كل مرتبة من مراتب الوجود التي تكون متوسطة بين أعلى الموجودات وأدناها هي واجبة التحقيق في العالم وقد أوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا أنواع الجمادات والنباتات والحيوانات وأن أنواعها متفاوتة الوجود وآخر كل أفق من الثلاثة متصل بأول الأفق الذي

بعـ

فاعلم هاهنا «٢» أن كل حقيقة جمعية تأليفية

المتجزئة بتجزى الجسم غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى - وهي أقوى القوى المتجزئة مثل الحساس فإنها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانية وكلها تجمعها «٢» قوة واحدة هي أقوى الحواس وهي ترد عليه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٠٨ بتوسط الحواس وهي قوة لا تتجزى لأنها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيتهما ولذلك صارت الحساس كلها ينتهي إليها فتعرف الأشياء التي تؤدي إليها الحساس وتميزها معا من غير أن تتفعل آثار الأشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الأشياء المحسوسات وتميزها معا في دفعة واحدة انتهى قولى

أقول إن ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينتفع به في كثير من المطالب منها إثباتات «١» المعاد الجسماني و حشر الأجساد كلها حتى النباتات والجماد - و منها كيفية ارتباط «٢» المعلومات بعلا

و منها كيفية بقاء «٣» الإنسان

مع تبدل ذاته في كل آن وهي التي عجز عن دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه فقال عند سؤال بهمنيار عنه في تجويز تبدل الذات لا يلزمني جوابك لأنني لست بمسئول عنه حين الجواب. و اعلم أن هذه الدقيقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية - وأحكام المفهومات الذاتية «٤» والعرضية وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصّل إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٠٩ برياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع

عن أعراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية وأمانيتها الكاذبة وأكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته عند الله وأنه من الأولياء الكاملين ولعل اشتغاله بأمور الدنيا وتدبير الخلق وإصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات والمجاهدات وبعد أن كملت نفسه وتمت ذاته وصار في كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن فأراد الجمع بين الرئاستين وتكميل النشاطين. فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وإرشادهم سبيل الرشاد تقرباً إلى رب العباد. و أما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج- والعجب أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز وذلك في كثير من المواضع.

منها منعه الحركة في مقولة الجوهر فإنه زعم أنها توجب خروج الموضوع عن ماهية إلى ماهية أخرى فلو تحرك زيد مثلاً في إنسانيته لزم عنده خروجه من الإنسانية إلى نوع آخر مع أنه لا بد في الحركة من بقاء الموضوع وذلك لذهوله عن أحوال الوجودات وأن لماهية واحدة قد يكون أنحاء متفاوتة من الوجود بعضها أتم من بعض- بل يجوز أن يكون لشخص واحد أنحاء وأطوار كثيرة من الوجود نعم لو كان الوجود كما زعمه جمهور المتأخرين أمراً انتزاعياً كان الأمر كما زعمه وليس كذلك كما علمت. و منها إنكاره للصور المفارقة الأفلاطونية وقد سبق تحقيقها في مباحث الماهية.

و منها إنكاره لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال وقد مر إثباتهما في مباحث العقول والمعقول. و منها تبلد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة وقد أثبتناه. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١١٠ و منها إنكاره تبدل صور العناصر إلى صورة واحدة معتدلة الكيفية وقد

الشيء مخوف منه فجاز أن تدرك المعاني المعقولة لأن هذه أيضا معان لا يجوز أن تحل جسما إذ لا مقدار لها والذي يمنع إدراك المعقولات بآلة جسمانية هو أنها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والأذى كلها لا مقدار لها فأجاب عنه بأنه من يقول «٣» هذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١١٢ الخوف والهرب كلها معان جسمانية يحتاج إلى ضرب من التجريد حتى تصير عقلية- وهذا جواب غير نافع وكلام مجمل فإن أصل الإشكال بأن الخوف والهرب والشهوة والغضب والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة- وليست من قبيل الأمور «١» ذوات الأوضاع والأشكال والمقادير والأطراف فكيف تحل في الجسم وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم والرائحة وحكمها قبل التجريد حكم كثير من الأشياء بعد التجريد فالحق في الجواب أن يقال مدرك هذه المعاني الوجدانية لا بد أن يكون قوة حيوانية غير حالة في الأجسام ولا يلزم أن يكون عقلية كـ مـ و منها أنه سئل أن ما قيل

إن الصور الكلية إذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا أمر عجيب «٢» فإن الشيء إنما يصير عقلا بأن يتجرد غاية التجرد وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده فإن قوله يصير به الشيء عقلا معناه يصير به الشيء مجردا فأجاب بأن معنى صار ليس أنه صار حينئذ بل معناه أنه دل على كونه كذلك- وهذه كلمة يستعمل مجازا. أقول إنما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد «٣» لأن النفس الإنسانية عنده مجرد عقلي من أول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين وليست كذلك كما سبق بل إنها في أوائل الأمر خيال بالفعل عقل بالقوة ثم يصير بتكرار الإدراكات وانتزاع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١١٣

المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة من حدود العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل فتتحول « ١ » وتنتقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية إلى القوة العقلية ثم لا يخفى أن الكلمات المنقولة من القدماء الناصة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التأويل ولا يمكن حملها على المجازات.

و منها أنه قال في مراسلة

وقعت بينه وبين بعض تلامذته وقد سأله عن أشياء - أني قد تأملت هذه المسألة فاستجدتها وأجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالإشارة - ولعلي عجزت عن جواب بعضها أما الشيء الثابت في الحيوان ولعله أقرب إلى درك البيان ولي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف وأما في النبات فالبيان أصعب وإذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا في زمان محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد على عنصر بالتغذية فلعل الصورة « ٢ » الواحدة يكون لها أن تكسبها وتلبسها مادة وأكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة « ٣ » واحدة أولى تثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١١٤

و أجزاء النامي يتزايد على السواء فتصير كل واحدة من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان - والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض أولى بأن تكون الصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر فلعل قوة السابق وجودا هو الأصل « ١ » والمحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض منه الثاني

شبيها له فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصح في النبات لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منه قد يستقل في نفسه أو لعل للحيوان أو النبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا أو لعل «٢» المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة أو لعل النبات لا واحد فيه بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه - فهذه أشراك وحبائل إذا حام حواليتها العقل وفرع إليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من عند الله مخلصا إلى جانب الحس القاطع انتهى عبارته.

أقول قد ظهر من هذه الترددات أنه كان عاجزا من تصحيح الحركة الكمية في النبات بل في الحيوان أيضا بناء على عجزه عن إثبات أمر ثابت فيهما يكون موضع هذه الحركة لأن النفس لهما حالة عنده في مادتهما الجسمانية والجسم إذا تبدل بالزيادة أو النقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه وأنت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق والعجب أنه قد جرى الحق على لسانه في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يثبت فيه على التردد وهو قوله أو لعل للحيوان أو النبات أصلا غير مخالط ولم يعلم أن هذا هو الرأي المحقق الذي لا يعتريه شك ولا ريب أما الحيوان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١١٥

فلما ظهر بالبراهين القطعية أن له نفسا غير مخالطة بجسمه وأما النبات فلما مر من أن القوة المتجددة في الأمور الطبيعية متصلة بما فوقها «١» من قوة ثابتة غير متجددة - وقد سبق «٢» أيضا أن المادة المقدارية داخلية في هوية ما له صورة طبيعة كاملة على سبيل «٣» الإبهام فلا يقدر تبديلا فسياسي استمرار هويته شخصية. ومنها أنه لما لم يظفر بإثبات تجرد القوة الخيالية للإنسان صار متحيرا في بقاء النفوس الساذجة الإنسانية بعد البدن فاضطر تارة إلى القول ببطلانها كما في بعض رسائله المسمى بالمجالس السبعة على أنه

معتترف بأن الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد وتارة إلى القول بأنها باقية من جهة إدراكها ببعض الأوليات والعمومات - وكل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم أن النشأة الآخرة نشأة إدراكية علمية والنفوس العقلية قوامها بإدراك العقليات والشيء لا يمكن أن يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين ولم يتذوت وأي سعادة «٤» للنفس في إدراك الشيء والممكن العام أو الخاص أو بإدراك أن الكل أكثر من جزئه أو بأن المساوي للمساوي مساو وما يجري مجرى هذه وكما أن في هذا العالم لا يمكن وجود أمر بمجرد كونه جوهرًا مطلقًا أو كيفًا مطلقًا ما لم يتحصل نوعًا مخصوصًا له صورة مخصوصة فكذا لا يوجد شيء في العالم العقلي - بأن «٥» يكون أحد موجودات ذلك العالم بمجرد كونه شيئًا ما أو ممكنًا ما أو جوهرًا ما الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١١٦

لـم يصـر ذاتـا عقليـة مخصـوصـة
و منها أنه زعم أن النفوس الفلكية

لم يبق لها كمال منتظر إلا في أسهل غرض «١» وأيسر عرض وهي النسب الوضعية لأجسادها وهذا عند البصير المحقق رأي سخيـف واعتقاد فاسد فإن النفس ما دام وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة إلى الجسم ليصير آلة لها في تحصيل كمالها الوجودي متشبثة به لضعف وجودها ولتنتهيأ باستعمالها وتحريكها إياه للخروج من القوة إلى الفعل في تجوهرها لا في أمر خارج عن تجوهرها ووجودها غاية الخروج كالإضافات وكيف يسوغ عند العارف البصير أن ينحبس جوهر عقلي بعلاقة جرمية مهاجرا عن عالم النوري إلى عالم الظلمات لأجل تحصيل إضافات ونسب وضعية مع أن عندهم أن العالي لا يلتفت إلى السافل.

و منها أنه ذهب إلى امتناع الاستحالة الجوهرية و مع ذلك اعترف بأن النفس إذا استكملت وتجردت عن البدن تصير عقلا وسقط عنها اسم النفس ولم يعرف أن نفسية النفس ليست إضافة زائدة على

وجودها كالملك والربان حتى إذا زالت عنها الإضافة بقي وجودها كما كان بل نفسية النفس أنما هي نحو وجودها وإذا اشتدت في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١١٧ وجودها وكملت ذاتا عقلية صار وجودها وجودا آخر وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهري وقد أنكرها. و منها أنه لم يعرف معنى العقل «١» البسيط

و لم يحصل مفاده على الوجه الذي مر بيانه بل زعم أنه عبارة عن إدراك المعقولات دفعة بلا ترتب «٢» زمني بل بترتب علي ومعلولي وبأن يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال في التعليقات العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال في النفس بأن تكتسب علم بعضها من بعض بل بأنه يعقل كل شيء ويعقل أسبابه حاضرة معه فإذا قيل للأول عقل قيل على هذا المعنى البسيط إنه يعقل الأشياء بعقلها وأسبابها حاضرة معها من ذاته بأن يكون صدور الأشياء عنه إذ له عليها إضافة المبدأ لا بأن يكون تلك فيه حتى يكون صور الأشياء المعقولة في ذاته وكأنها أجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة وهو أولى «٣» بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته والمعقولات البسيطة هي أن يكون كلها على ما هي عليه من ترتب بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض حاصلة له دفعة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١١٨

واحدة على أنها صادرة عنه إذ هو مبدأ لها والمثال في ذلك كما تقرأ كتابا فتسأل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما في الكتاب تقول نعم إذ كنت تتيقن أنك تعلم ويمكنك تأديته على تفصيل والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصور وليس في العقول الإنسانية عقل على هذا المثال ويكون متصورا بصور المعقولات جملة دفعة واحدة اللهم إلا أن يكون نبيا والعلم العقلي هو

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١١٩

ذاته كما مر مستقصى فهذه «١» وأمثالها من الزلات والقصورات إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود وأحكامها وأحكام الهويات الوجودية وصرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللغة ودقائق الحساب وفن أرثماطيقى وموسيقى وتفاصيل المعالجات في الطب وذكر الأدوية المفردة والمعاجين وأحوال الدرياقات والسموم والمرام والمسهلات ومعالجة القروح والجراحات وغير ذلك من العلوم الجزئية- التي خلق الله لكل منها أهلا وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها- ولهذا لما سئل سقراط عن سبب إعراضه عن العلوم التعليمية قال إني كنت مشغلا بأشرف العلوم يعني به العلم الإلهي وبالجمله رأس الأمر وسنامه لمن أعطاه الله فطرة صافية وطبعا

لطيفا وذكاء شديدا وفهما ثاقبا واستعدادا بالغاً أن لا يشتغل بأمور الدنيا وطلب الجاه والرفعة بل يكون معرضاً عن الخلق طالبا للخلوة أنسا بالله آيساً عن غيره مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر في الأمور الإلهية بعد أن حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الأدبية والمنطقية والطبيعية والخلقية مما لا بد فيه للسالكين إلى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي دون المجذوبين إليه تعالى في أول الأمر بجذبة ربانية توازي عمل الثقلين وأما بدون أحد الأمرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول إلى مرتبة الكشف العلمي والشهود القلبي في المعارف الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها إلى الله تعالى مع الاشتغال بأمور الدنيا وعلائقها وحبائلها_____أ.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٢٠

قال الشيخ في بعض مراسلاته إلى تلميذ التمس منه إعادة تصنيف ضاع منه في بعض الأسفار ثم من هذا «١» المعيد ومن هذا المتفرع من الباطل للحق وعن الدنيا للآخرة وعن الفضول للفضل فقد أنشبت القدر في مخاليب الغير فما أدري كيف أتخلص لقد دفعت إلي أعمال لست من رجالها وقد انسلخت من العلم فإنما ألحظه من وراء سجب تخين مع شكري لله تعالى فإنه على الأحوال المختلفة والأحوال المتضاعفة والأسفار المتداخلة لا يخليني عن وميض يحيي قلبي ويثبت قدمي إياه أحمدته على ما ينفع ويضر ويسوء ويسر انتهى أقول فرضنا أن هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر والاضطرار من غير إرادة منه واختيار فمن الذي صنف في العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات والحرف مجلدات أ ليس الاشتغال الشديد بها والخوض في غمراتها حجاباً عن ملاحظة الحق عائقاً من ملازمته والعكوف على بابه والاستجلاب لأنوار علمه ومزيد إحسانه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٢١

الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني والإشارة إلى السعادة العقلية

والشقاوة

التي بإزائها وإلى السعادة والشقاوة الغير الحقيقتين وما قيل في بيانها وفيه
فصل

فصل (١) في ماهية السعادة الحقيقية
اعلم أن الوجود هو الخير والسعادة والشعور «١» بالوجود أيضا خير
وسعادة- لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال والنقص فكلما كان الوجود
أتم كان خلوصه عن العدم أكثر والسعادة فيه أوفر وكلما كان أنقص كان
مخالطته بالشر والشقاوة أكثر وأكمل الوجودات وأشرفها هو الحق الأول ويليه
المفارقات العقلية وبعدها النفوس وأدون الموجودات هي الهيولى الأولى
والزمان والحركة ثم الصور الجسمية
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٢٢

ثم الطبائع ثم النفوس وجود كل شيء لذية عنده ولو حصل له وجود
سببه ومقومه له لكان ألد لأنه وجوده فيكون كمال لذته بإدراكه وحيث كانت
الوجودات متفاوتة- فالسعادات التي هي إدراكاتها تكون متفاضلة أيضا وكما
أن وجود القوى العقلية- أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية
التي هي نفوس البهائم والسباع- وغيرهما من الحيوانات فسعادتها أجل ولذتها
وعشقها أتم فنفسنا إذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت إلى
ذاتها الحقيقية وذات مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن أن
يوصف أو يقاس به اللذات الحسية وذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى وأتم
وأكثر وألزم للذات المبتهجة أما أنها أقوى فلأن أسباب اللذة هي الإدراك
والمدرک والمدرك وقوة الإدراك «١» بقوة المدرک والقوة العقلية أقوى من القوى
الحسية ومدرکاتها أقوى فلا جرم هي محصلة لحقيقة الشيء المدرک الملائم
ونائلة للبهاء المحض والخير الصرف والوجود الذي هو أصل كل موجود
وفياض كل خير ونظام وكذلك ما بعده من الجواهر العقلية التي هي
معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها أم لم يعشق وأما المشتبهات الحسية

فإدراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الأكوان وهو يتعلق بالظواهر والأطراف غير متوغل إلى حقيقة الشيء الملائم والمدرجات هي من باب المأكولات والملبوسات والروائح والألوان وما أشبهها وأما أكثر فإن مدرجات القوة العقلية هي كل الأشياء- ومدرجات القوى الحسية هي بعضها وهو المحسوسات فقط دون المعقولات. وأيضا ليس كل المحسوسات ملائمة لذاتها للحس بل بعضها ملائم له وبعضها مناف بخلاف العقل فإن كل معقول ملائم له وبه كمال ذاته وذلك لأن الحسيات يقع فيها التضاد والمنافرة لقصور وجوداتها وقبولها النقص والآفة وأما العقليات فلها الفسحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق وأما أنها ألزم للذات فإن الصور

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٢٣
العقلية إذا عقلها العقل يستكمل بها ويصير ذاته ذاتها كما علمت بل كان بعضها قبل أن يقع الشعور به مقوما «١» لذات العقل وكان غافلا عنه لاشتغاله بغيره فإذا استشعر وتنبه- يرى ذلك البهاء والجمال في ذاته فصار مبتهجا بذاته غاية البهجة كما قال معلم الأول فصرت داخلا في ذاتي خارجا عن سائر الأشياء فأدى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء- ما تكل الألسن عن وصفه فوصل سبب الالتذاذ إلى هذا المستلذذ العقلي أشد وأوغل إذ لا أوصول إلى الشيء من ذاته إلى ذاته وهذه اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبداء الأول بذاته وبلذات المقربين بذواتهم وذات مبدئهم ومعلوم أن لذة الملائكة الروحانيين- بإدراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بإدراك صورة الجماع والقضيم ونحن لا نشتهي تلك اللذات ما دمنا متعلقين بهذه الأبدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان- إذ لا نتصور من ذوات المعشوقات العقلية إلا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها- ومفهوم الشيء وماهيته ومعناه غير حقيقة وجوده وهويته العينية فإن مفهوم الحلاوة ليس حلوا وماهية السلطنة ليست سلطانا إلا أن البرهان والعقل يدعوان إلى وجود المستلذذات

العقلية ومعرفة العقليات في النشأة الأولى منشأ الحضور في العقبي لما مر أن المعرفة بذر المشاهدة وذلك لأن الحجاب بيننا وبين العقليات إما عدم التقطن لها وهو الجهل «٢» وإما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة فالنفس إنما تتوصل إليها باكتساب «٣» العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤاً قريباً - لقبول صورها العقلية من المبدأ المفارق فإذا زال المانع الخارجي بالموت إذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة إعراض عن تلك الجهة إلى جانب البدن وشواغله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٢٤

فيكون مجرد المعرفة بالذئذ العقلي سبب الوصول إليه والالتذاذ به عند رفع المانع وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة فإنه غير كاف للوصول إليها والإحساس بها لإمكان الحجب الجسمانية بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وضعف حصولها وفقد بعض أجزائها عن بعض وغيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات والأعراض ولهذا ليس للأجسام بما هي أجسام حياة ولا شعور وأما الأجسام الحية فليس كونها جسماً هو كونها حية إنما الحياة لها بسبب كون آخر يطرأ عليها بسبب حي بالذات هو نفسها الحيوانية ولو كان وجود الجسم حياة له كان وجود كل جسم حياة له وليس كذلك وأما ما ليس بجسم وإن كان ذا تعلق به فليس يمتنع بأن يكون وجوده بعينه حياته كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية - والإنسانية والحيوانية وليست الحياة ما به يكون الشيء حياً غير نفس وجوده فإنه من المستحيل أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حياة الشيء حيبته كما هو طريقتنا في باب الوجود وكذا المضاف والأين والاتصال في الصورة الجسمية - والنفسية في النفس والنورية في المفارقات والتقدم والتأخر الزمانيتين في الأكوان المتجددة.

و الغرض من إيراد هذا الكلام هاهنا أن يعلم أن الوجود الجسماني يصحبها الموت والغفلة والهجران والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق أو في طرف المشتاق إليه لما فيه من قلة الحضور والوجدان وبقدر تعلق الشيء سواء كان مدركا أو مدركا كان الحضور أقل والإدراك أنقص حتى أن شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان أشد لأن حضورنا لنا أتم وأؤكد وأكثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم المادية وشواغلها نسوا أنفسهم كما قال تعالى نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ذَلِكَ لَأَنَّهُمْ لَا يَشْعُرُونَ بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة إلا مخلوطا «١» بالشعور بأبدانهم لأن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٢٥ اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل والشعلة بالدخان والشخص بالعكس إذا قابلته مرآة لأننا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون إلا والتعقل منا يشوب بالتخيل - فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة - والشعور بها حضورا والعلم عينا والإدراك رؤية عقلية فكان الالتذاذ بحياتنا العقلية أتم وأفضل من كل خير وسعادة وقد عرفت أن اللذيق بالحقيقة هو الوجود وخصوصا الوجود العقلي لخلوصه عن شوب العدم وخصوصا المعشوق الحقيقي والكمال الأتم الواجبي لأنه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية فالالتذاذ به هو أفضل اللذات وأفضل الراحة بل هي الراحة التي لا ألم معها فصل (٢) في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفس عنها ما دامَت فـي هـذا العـالم اعلم أن النفس إنما تصل إلى هذه البهجة والسعادة بمزاولة أعمال وأفعال مطهرة

للنفس مزيلة لكدوراتها ومهذبة لمرآة القلب عن أرجاسها وأدناسها وبمباشرة حركات فكرية وأنظار علمية محصلة لصور الأشياء ولما هيأتها فإذا استكملت بحصول معرفة الأشياء في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة العقلية

الهيولانية إلى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس واستعمال البدن وقواه ولكن لا يزال يحاذيها البدن والقوى- ويشغلها ويمنعها عن تمام «١» الاتصال وروح الوصال فإذا انحط عنه شغل البدن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٢٦ و وساوس الوهم ودعابة المتخيلة ارتفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصال لأن النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول والنفس متهيأة- والحجابان أعني الداخلي والخارجي مرتفعان أما الداخلي وهو قصور النفس وهيولانيته ووغولها في البدن واتحادها به فبخروجها من القوة إلى الفعل وصيرورتها راجعة إلى ذاتها العقلية وتميزها عن البدن وقواه غاية التميز وأما الخارجي وهو البدن وحواسه كغلاف فيه مرآة مصيقله فبخروجها عن غلاف البدن بالموت فإن البدن والحواس وإن احتيج إليها في ابتداء الأمر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى تستتبط النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتتنبه إلى عالمها ومبدئها ومعادها إذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف إلا بواسطة الحواس ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول إلى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شـرطـا- ومعينـا شـاغلـا ووبـالـا. و اعلم أن سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها

من غير عائق وحصول كمالها من غير آفة ولا شك أن كمال كل ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتتها وكمال القوة الغضبية هو الغلبة والانتقام وكمال الوهم وسعادته هو الرجاء والتمني ولكل حاسة الإحساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعه- فللمس إدراك الكيفية المزاجية المعتدلة المتوسطة بين أوائل الكيفيات الأربع اعتدالا وتوسطا قريبا من اعتدال اللامسة وتوسطها وللدوق إدراك الطعوم المناسبة لمزاج الآلة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروائح الطيبة وللبصر الأنوار

والألوان وللسمع الأصوات المؤتلفة والنغمات المطربة وللخيال تصور
المستحسنات وهي إما مثل المحسوسات المرتفعة إلى الخيال أو حكايات
المعقولات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٢٧
المتنزلة إليه وللنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول إلى العقليات الصرفة
وصيرورتها موضوعة- للصور الإلهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن
الحق الأول إلى أدنى الوجود.

و أما كمال «١» النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن ووقوعها في
هذا العالم- ودار البدن فيحصل العدالة بصدور أفعال سائقة إليها محصلة
إياها وهي أن تتوسط بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وتغضب
ولا تغضب لئلا تتفعل عن البدن وقواه فإن المتوسط بين الأضداد بمنزلة
الخالي عنها فإن الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير
ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنيوي لكن التوسط بينها بمنزلة
الخلوص عنها حتى لا تتفعل عنها ولا تذعن لها- بل تحصل لها هيئة
استعلائية على القوى فتخدمها وتأنم بأمرها وتزجر بزجرها- وتطيعها في
جميع ما تأتي وتذر وتأنم وتزجر فإن إذعان النفس للبدن وقواه- وانفعالها
عنها من موجبات شقاوتها والحرمان عن سعادتها فإن ارتباط الذي بين النفس
والبدن يوجب أولاً انفعال كل منهما عن صاحبه فتارة تحمل على البدن فتقهره
تأييدا من الله وملكوته وتارة تسلم للبدن وتتقهر عن قواه بإغواء الشيطان-
بوساطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتبهات الحيوانية فإذا تكرر تسليمها له
انفعلت عنه انفعالا قويا وحدثت فيها هيئة انقيادية وعادة ردية حتى أنه يعسر
عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفسده وكف أذاه وإذا
تكرر قمعها له واستعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية يسهل بها
على النفس ما لم يكن يسهل من قبل- وهذه القوة الاستعلائية أنما تحصل
بأن تفعل الأفعال التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه

التوسط الخالي عن الإفراط والتفريط كما أن هيئة الخضوع والدناءة إنما تحصل بوقوع الأفعال منها في الأطراف كالغلو والتقصير فإن الأطراف مؤثرات والأوساط بخلافها فإنها في حكم اللامؤثر فأفعال التوسط بمنزلة ترك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٢٨

الأفعال البدنية وعدم الالتفات إليها كما أن الفاتر من الماء لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والرفع ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد والتفرد بذاتها والهيئة الإذعانية كأنها غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي المجرد والتصوير للمعقولات والعلم بحقائق الأشياء على ما هي عليها ومشاهدة الأمور العقلية والذوات النورانية ولا تقاس هذه اللذات إلى ما يناله الحس من اللذات المكدرة والمشتتهيات الجرمية الدائرة- والمرغوبات الكثيفة الزائلة وسبب خلونا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف التي قد حصلناها ونحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة «١» مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم والحلاوات الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية التي هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة في شغل البدن ولا مشغولة بما تورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها فإنما لا يشتد الشوق والابتهاج من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق والوجدان التام فإن اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه أو وجوده الذهني- وإنما الحاصل عند النفس هاهنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني- وإنما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف إدراك النفس لها إما لغمورها في البدن وإما لضعف تحصيل النفس إياها كما يكون بطريق الظن والقياس الغير المنتج لليقين- وإلا فهي قوية الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب أنفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس إذا كان ضعفها من جهة البدن لا من ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد رفع غشاوة البدن

إلى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٢٩

التي لا سعادة فوق مشاهدتهم فإن المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر
المشاهدة التامة في الآخرة كما مر فهذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا
العالم فإن كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل الخلقية ليكون
مصرفهم الهم إلى المتخيلات فلا يبعد أن يتخيل «١» الصور الملذة
الموعدة فينجر إلى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب
من الموت لأنه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة والحساسة-
فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين
وسعادة الصالحين وأصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين المقربين وبالجملة
البهجة تابعة للمشاهدة وحيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة-
فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها ولا نتصورها مشاهدة لكننا نعلم
أنها إذا ارتاحت نفسنا في حياتنا الدنيا وأنست لذكر الله وفرحت بذكر صفاته
العليا وأفعاله العظمى وكيفية ترتيب الوجود منه تعالى على أليق نظام وأحسن
ترتيب على اتساق- ودوام وكمال وتمام فذلك مما يدل دلالة واضحة من جهة
المناسبة على أن تتأمل
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٣٠

السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدرا يعتد به وخصوصا إذا
أحكمت المسائل وأتقنت العلوم والمعارف على أتم وجه وأبلغه كما وقع
للراسخين في العلم وأقل المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الإنسان
لهذه السعادة الحقيقة على وجه الظن «١» والتقريب لا على وجه النصوصية
والتحديد أن يكتسب هاهنا العلم بالمبدأ الأعلى- والوجود الذي «٢» يليق به
ويخصه ويعرف أيضا علمه بجميع الأشياء على وجه- لا يلزم «٣» منه
انفعال وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا ولا تكثرا في
ذاته ويعرف عنايته بالأشياء الخالية عن الالتفات بغيره وعود الغرض إلى

ذاته- ويعرف سعة رحمته وجوده وسائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته إلا الإضافات فإنها زائدة لكن بشرط أن يعرف أن هذه الإضافات كالقادرية والعالمية والرازقية والمبدئية وغيرها كلها إضافة واحدة بسيطة في الوجود وإن اختلفت أساميها باختلاف الاعتبارات فكما أن جميع صفاته الحقيقية راجعة إلى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفات الإضافية راجعة إلى الموجدية التامة كما سبق ويعرف العقول «٤» الفعالة- التي هي كلمات الله التامات التي لا تنبذ ولا تنفذ وملائكته العلمية ويعرف النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته العملية ويعرف ترتيب النظام في البداية والعود- وأن الوجود مترتب من الأول تعالى إلى العقل ومنه إلى النفوس ومنها إلى الطبائع- حتى تنتهي إلى المواد والأجسام ثم يترتب منها صاعدا إلى المعادن ثم النبتات ثم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٣١

الحيوان وهلم إلى درجة العقل المستفاد فانتهى إلى ما ابتدأ منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما وينال من السعادة قدرا جسيما وخلص من الشقاوة التي منشؤها إما الإعراض عن تحصيلها مع المكنة والاستعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق إلى كسب العلوم أو إنكار هذه المعلومات بالجحود والاستكبار والعناد. و لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كما أو يشتد كيفا كانت سعادته أكمل وأتم فإني «١» اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من أحوال الوجود أمورا يقصر الأفهام الذكية عن دركها ولم يوجد مثلها في زير المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء لله الحمد وله الشكر. ثم إنك قد علمت أن الشرف والسعادة بالحقيقة إنما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو أصل ذاتها وأما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو من جهة تعلقها بالبدن وإضافتها ونفسياتها فليس لها بحسبه من الاغتراب إلا السلامة عن المحنة والبلاء والطهارة عن الشين والرجس والصفاء

عن الكدورة والرذيلة- والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الأليم وذلك بمجردة لا يوجب الشرف الحقيقي والابتهاج العقلي إلا أن لأهل السلامة كالزهاد والصلحاء ضرباً آخر من السعادة التي تناسبها كما سنعود إلى شرحه فصل (٣) في الشقاوة التي بإزاء السعادة الحقيقية اعلم أن هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم تحصل فيها بعد ملكة التشوق إلى كسب العلوم العقلية والكلامية- ولا محبة الترفع والرئاسة كأكثر أرباب الحرف الدنيوية والعوام والنساء والصبيان- فإن لهم إذا شقوا نوع آخر من الشقاوة كما أن لهم إذا ساعدوا نوع آخر من السعادة- إذ الأشقاء فريقاً فريقاً. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٣٢ فريق حق عليهم «١» الضلالة

و حق عليهم القول في الأزل لأنهم أهل الظلمة وأهل الدنيا والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى لَأْمَلَنَّا جَهَنَّمَ مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * وقوله وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهِمَا الْآيَاتِ. و الفريق الآخر هم المنفقون الذين كانوا مستعدين في الأصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الأولى ولكن ضلوا عن «٢» الطريق واحتجبت قلوبهم بالرين- المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الأعمال البهيمية والسبعية- ومزاولة المكاييد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الغاسقة والملكات المظلمة وارتكمت على أفئدتهم وانتقشت نفوسهم برسوم سفسفية وصور جهلية وخيالات باطلة وأوهام كاذبة فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين انتكست وجوههم إلى أقفيتهم وحبطت أعمالهم وبقيت نفوسهم في غصة وعذاب أليم مغולה مقيدة بسلاسل علائق الهوى في ظلمات شهوات الدنيا وقد سلبت

عنها قوى إدراك هذه الشهوات وآلاتها تلذعها عقارب الهيئات السوأى وحياتها خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض وكانت قد ناداها منادى الحق فتغافلت وغوت وأعرضت وحدثت فحل عليها غضب الحق وقيل فيها مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَــ

رْتَنِي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٣٣
مُى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى
»

١ « ومن أعظم الآلام لهم أنهم عن ربهم لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون - وأحاطت به خطيئاتهم فهم في الدرك الأسفل من النار متقاعدون فلا شك أن هؤلاء الأشقياء أسوأ حالا من الفريق الأول فالأولى «٢» أهل الحجاب والأخرى أهل العقاب - وفي الكتاب الإلهي قد تكررت وتكثرت الإشارة إليهما جميعا وإلى كل منهما منفردا. منها ما وقع في أوائل البقرة فالإشارة إلى القسم الأول قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ إِلَى قَوْلِهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فَهَؤُلَاءِ لَا سَبِيلَ إِلَى خَلَاصِهِمْ مِنَ النَّارِ - وهم أصحاب «٣» النار بالحقيقة كأكثر الكفرة طبعاً وقد تأكدت القوة بمزاولة المعاصي والشهوات كذلك حققت كلمة ربك على الذين فسقوا إنهم لا يؤمنون وكذلك «٤» حققت كلمة ربك على الذين كفروا إنهم أصحاب النار لأنهم سدّوا عليهم الطريق - وأغلقت عليهم الأبواب إذ القلب أعني القوة العاقلة هو مشعر الإلهي الذي هو محل الإعلام والإلهام فحجبوا عنه بختمه والحواس سيما السمر والبصر وهما المشعران - اللذان هما بابان عظيمان من أبواب الفهم والاعتبار فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما إلى القلب فلا سبيل لهم في الباطن إلى العلوم الحقيقية ولا في الظاهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٣٤

إلى العلوم الرسمية « ١ » كما قال تعالى وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنسِ - لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا الْآيَةَ فَحَبَسُوا فِي سجون الظلمات فما أعظم عذابهم - والإشارة إلى القسم الثاني قوله تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ إِلَى قَوْلِهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وهؤلاء مرضى القلوب متألمو النفوس بالحقد والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء وهم أهل الكيد والنفاق والغدر والخداع والشقاق والمكر والحيلة وقد يكون لهم مع ذلك آراء باطلة - واعتقادات فاسدة ونعوذ بالله إذا حفظوا مع شرارة النفس أقوالاً شرعية وعلومًا ناموسية - جعلوها من أسباب الترفع والرئاسة بادعائهم الإيمان بالله وباليوم الآخر ولم يدخل في قلوبهم الإيمان أصلاً فهذه الأمراض النفسانية سواء كانت من باب الآراء والعقائد - أم لا كلها مؤلمة للنفوس معذبة للقلوب ولكن الاعتقادات الرديئة والعلوم الفاسدة - أشد تعذيباً وأكثر إيلاماً للنفوس فإنها نيرانات ملتهبة في نفوس معتقديها وحرقات مشتعلة في قلوبهم فأيلامها أشد من إيلاَم هذه النار الدنيوية كما ذكر الله تعالى بقوله - نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ لأنها مع كونها في نفسها قبيحة مؤلمة منها ينشأ سائر المعاصي والسيئات الموجبة لتعذب النفوس إلى وقت معلوم فهاتان الشقاوتان « ٢ » كلاهما شقاوة عقلية وسيأتي « ٣ » شرح السعادة والشقاوة الحسينيتين فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و الحاصل أن الشقاوة الأخروية إما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية - من المعاصي الحسية الشهوية والغضبية وإما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية كالحسد والرياء والجحود للحق والإنكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٣٥

الشقاوة التي تحصل من الجهة الأولى أن هذه الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس إذا تأكدت يمنعها عن الوصول إلى سعادتها الأخروية

وتصددها عن «١» درك النعيم الأخروي وهي مع ذلك تحدث نوعا من الأذى عظيما لفقد المألوفات العادية- ووجود الملكة الشوقية إليها وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها فإن هذه الهيئات وإن كانت قبيحة في نفسها مؤلمة لجوهر النفس مضارة لحقيقتها لكن كان إقبال النفس على البدن يشغلها عن الإحساس بفضائنها وقبائنها ومضادتها لجوهر النفس ففي الآخرة إذا زال ذلك الإقبال والاشتغال فيجب أن تحس بإيلامها وإيذاؤها كما قال تعالى فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ فتأذى النفس عند رفع الحجاب والموت أذى عظيما وعذابا شديدا كمن به آفة مؤلمة ومرض أليم وله شغل شاغل كخدر أو إغماء أو غير ذلك فإذا فزع عن ذلك أحس به فتأذى منه غاية الأذى ولكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما أشرنا إليه فكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الأشباح الجهنمية فلا يبعد أن يزول عنها في مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق وقتلها إن شاء الله تعالى ويشبه أن تكون الشريعة الحقة قد أشارت إليه حيث ورد أن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار أما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال «٢» والمرض المؤلم للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب شوقا لنفسه إليها ثم تارك الجهد فيه لتكتسب العقل بالفعل اكتسابا ما فقدت منه القوة الهولانية وحصلت ملكة الاعوجاج- والصور الباطلة المخالفة للواقع والقول على العصبية والجحد فهذه الداء العياء مما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٣٦

أعيت أطباء الأرواح عن علاجها إذ المحال غير مقدور عليه وهذا الألم الكائن عنها- بإزاء اللذة الكائنة عن مقابلها وكما أن تلك أجل من كل إحساس بملائم كذلك هذه أشد من كل إحساس بمناف من تفريق اتصال بالنار أو تجميد بدن بالزمهرير أو ضرب عنق وقطع عضو وعدم تصور ذلك لأهله في الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة له وكما أن الصبيان لا يحسون بالذات والآلام- التي يخص

المدركين ويستنهضون بهم وإنما يستلذون ما هو غير لذيقه ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم أهل الدنيا لا يشعرون بما أدركه ذو العقول البالغة الذين يخلصون عن المصايدة وعلائقها

فصل (٤) في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الأخرى

اعلم أن القوة التي هي محل العلوم والمعارف في الإنسان هي اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والأعضاء المستخدمة لجميع المشاعر والقوى وهي بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلها إذ نسبتها إلى الصور العلمية نسبة المرأة إلى صور الملونات والمبصرات وإنما المانع من انكشاف الصور العلمية لها أحد أمور خمسة كما ذكره - بعض أفاضل العلماء في مثال المرأة. أولها نقصان جوهرها ذاتها قبل أن يتقوى كنفس الصبي فإنها لا يتجلى لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة وهذا بإزاء نقصان جوهر المرأة ذاتها كجوهر الحديد قبل أن يذوب وبشكل ويص

و الثاني خبث جوهرها وظلمة ذاتها ككدورة الشهوات والتراكم الذي حصل على وجه النفس من كثرة المعاصي فإنه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلاءها فممنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كصداء المرأة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وإن كانت قوية الجوهر تامة الشكل واعلم أن كل حركة أو فعل وقعت من النفس حدث في ذاتها أثر منها فإن كانت شهوية أو غضبية صارت بحسبها عائقة من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٣٧

الكمال الممكن في حقها وإن كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق فكل اشتغال بأمر حيواني دنيوي كنكتة سوداء في وجه المرأة فإذا

تكثر وتراكمت أفسدتها وغيرتها عما خلقت لأجله كترامم الغبار والبخارات والأصدية في المرآة- الموجبة لفساد جوهرها.

و الثالث أن تكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة فإن نفوس الصالحاء والمطيعين وإن كانت صافية نقية عن كدورة المعاصي نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرهما لكنها ليست مما يتضح فيه جلية الحق لأنها «١» ليست تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب وعدلت عن الطريق المؤدي إلى جانب الملكوت وهو صرف الفكر في المعارف الحقيقية والتأمل في آيات الربوبية وإدراك الحضرة الإلهية- بصرف الهم إلى أعمال بدنية ونسك شرعية وأوراد وأذكار وضعية من غير تدبر وتأمل فيها «٢» وفي الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم إلا ما توجهت إليه همهم من تصحيح صورة الأعمال والطاعات ودفع مفسدات النسك من القيام والصلوات وغيرهما إن كانوا متفكرين فيها وإذا كان تقيدهم بترجيح الطاعات وتفضيل حسنات الأعمال- مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف الهمة إلى شهوات الدنيا وعلائقها- فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي وهذا في مثال المرآة هو كونها معدولا بها من جهة الصورة إلى غيرها.

الرابع الحجـاب المرسـل

فإن المطيع القاهر للشهوة المتحرى للفكر القاصد لتحصيل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٣٨

العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبة الذي قصده لكونه محجوبا عنه
« ١ » باعتقاد مقبول للناس سبق إليه منذ الصبا على وجه التقليد وحسن الظن
يحول بينه وبين حقيقة الحق - ويمنع أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه
بالتقليد وهذا أيضا حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين والمتعصبين
للمذاهب بل أكثر المنسويين إلى العلم والصلاح فإنهم محجوبون باعتقادات
تقليدية رسخت في نفوسهم وتأكدت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين
درك الحقائق وهذا في مثالنا حجاب المرسل بين المرأة والصورة.

الخامس الجهل بالجهة التي منها يقع الشعور بالمطلوب و العثور على الحق المقصود فإن طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من أي طريق كان بل بالتذكر المعلوم والمقدمات التي تناسب مطلوبه حتى إذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا مقررًا بين العلماء النظار ذوي الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة- فيتجلى له حقيقة المطلوب فإن العلوم المطلوبة التي بها تحصل السعادة الأخروية- ليست فطرية فلا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة أولاً بل كل علم غير أولي لا يحصل إلا بعلمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث- على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والأنثى فإن لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شيء من ذوات العلل والأسباب إلا من طريق سببه وعلته فكذلك العلم بها لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها وعللها فالجهل «٢» بأصول المعارف وبكيفية ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها ومثاله في المرأة هو عدم المحاذاة لها بالجهة التي فيها الصورة المرئية قرب صورة لم تكن محاذية للجهة التي فيها المرأة- بل مثاله أن يريد الإنسان مثلاً أن يرى قفاه في المرأة فيحتاج إلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٣٩

أحدهما وراء القفا والأخرى في مقابلتها بحيث يبصرها ويراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرأتين حتى ينطبع صورة القفا في المرأة المحاذية للقفا ثم تنطبع صورة هذه المرأة في المرأة الأخرى حتى تدرك العين صورة القفا كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات أعجب مما ذكر في المرأة ويعز على بسيط الأرض من يهتدي إلى كيفية الاهتداء بها فهذه هي الأسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقائق الأمور- وإلا فكل نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة لأن تعرف حقائق الأشياء لأنها أمر رباني شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية وما

ورد عنه ص: لو لا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء

إشارة إلى هذه القابلية وهذه الحجب الحائلة بين النفوس الإنسانية وعالم الملكوت فإذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الإنسان الذي هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك والملكوت- وهيئة الوجود على ما هي عليه فيرى ذاته في جنة عرضها السماوات والأرض بل يرى في ذاته جنة عرضها أوسع من عرض السماوات والأرض لأنهما عبارة عن عالم الملك والشهادة وهو محدود وأما عالم الملكوت والحقائق العقلية وهو الأسرار الغائبة من مشاهدة الحواس المخصوصة بإدراك البصيرة فلا نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لأن الله محيط بكل الموجودات إذ ليس في الوجود سوى ذات الله وأفعاله ومملكته من أفعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة «١» بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند آخرين ويكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للإنسان من الله وصفاته وأفعاله وإنما المراد من الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتطهير النفس وجلاؤها بإصلاح الجزء العملي منها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ونفس الطهارة والصفاء ليست كمالا بالحقيقة لأنها أمر عديمي والأعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول أنوار الإيمان أعني إشراق نور المعرفة بالله وأفعاله وكتبه ورساله واليوم الآخر وهو المراد بقوله تعالى فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ... فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَّبِّهِ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٤٠

فشرح الصدر غاية الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الإلهي هو الجامع لهما وهو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة وذلك الفوز العظم

فصل (٥) في كيفية حصول العقل الفعال في أنفسنا

اعلم أن للعقل الفعال وجودا في نفسه ووجودا في أنفسنا فإن كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه- فإن ما لا وصول «١» لشيء إليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شأنه أن يصير صورة له في وقت آخر إلا لمانع يقطع طريقه إلى الوصول وكأننا قد أوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم الكلي عند بحثنا عن أحوال العقل والمعقول إيضاحا يكفي لأهل العرفان وأصحاب الذوق والوجدان- وإن لم يكن نافعا لأهل الجحود والطغيان فمن استشكل عليه أن شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشيء وغاية متأخرة عنه مترتبة عليه ترتبا ذاتيا بعد مراتب استكمالاته وترقياته في الوجود فعليه أن يرجع وينظر إلى ما حققناه ويسلك الطريق الذي سلكناه حيث عرفناه بقوة البرهان ونور الكشف والعيان أن المبدأ الأعلى له الأولوية والآخرة لأجل سعة وجوده المنبسط وقوة وحدته الجامعة- وشدة نوريته الساطعة وتمازج هويته التي انبعث منها الهويات وعينه التي انجست منها أعيان الوجودات فوجوده التام الذي هو فاعل الآليات هو غايتها وكمالها فهو أصل شجرة الوجود وثمرتها لأن وحدته ليست كسائر الوحدات التي تحصل بتكررها الأعداد فلا ثاني لوحده كما لا مثل لوجوده بل أحديته الصرفة جامعة للكثيرات الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٤١ سارية في الوحدات ونور وجوده نافذ في الهويات كما قال أمير الموحدين علي ع: مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة

فلا يدفع وجوده الابتدائي وجوده الانتهائي فمنه ينتزل الموجودات في الابتداء وإليه تصعد الآليات في الانتهاء فعلى هذا المنوال حال وجودات الأنوار القيومية وصور المفارقة الإلهية فإن «١» وجودات العقول الفعالة ظلال لوجوده ووحداتها مثل لوحده فسعتها وجمعيتها أنموذج لسعته وجمعيتها

فإنما هي وسائط صدور الأشياء عن الحق تعالى ووسائل رجوع الموجودات إليه فلها الأولية بأوليته والآخية بآخريته كما أنها موجودة بوجوده لا بإيجاده - باقية ببقائه لا بإبقائه لأنها كما علمت بمنزلة أشعة نوره ولوازم هويته. ثم إن النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الأولى قد مر ذكره في الربوبيات إذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان وليس النظر فيه الآن إلا من حيث كونه كما لا للنفس الإنسانية وتاماً لها والبرهان على وجوده في النفس أن النفس في مبادي الأمر - وإن كانت نفساً بالفعل لكنها عقل بالقوة ولها أن تصير عقلاً بالفعل لأجل تصور المعقولات والتفطن بالتثواني بعد الأوليات حتى يصير بحيث تحضر صور المعلومات متى شاءت فتحصل لها ملكة استحضر الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخرجت ذاتها من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل وكلما خرج من حدود القوة والاستعداد إلى حد الفعل فلا بد له من أمر يخرجها منها إليه فهو إن كان أمراً غير عقلي كجسم أو قوة جسمانية فيلزم أن يكون الأخس وجوداً علة مفيدة للأشرف وجوداً وكان غير العلة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٤٢ أفاده العقل لغيره وذلك محال وإن كان عقلاً فلا يخلو إما أن يكون عقلاً في أصل الفطرة فهو المطلوب وإن لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة إلى أمر يخرجها من القوة إلى الفعل - ويجعله عقلاً بالفعل فننقل الكلام إليه حتى يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى المطلوب فنثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي.

و من سبيل آخر أن النفس الإنسانية قد لا يكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة ولها قوة الاسترجاع والاستدكار فهي مخزونة فلها قوة الإدراك وقوة الحفظ وهما متغايرتان لأن «١» الحافظ فاعل والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما - ولا شك أن المدرك القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر

أجل منها وجودا وهذا النحو من الوجود عقل فعال وظاهر مكشوف أنه ليس جسما من الأجسام ولا قوة في جسم لأن شيئا منهما لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا لما ليس بجسم ولا في جسم والكلام في وجود سبب تصوير به النفس عقلا بالفعل وأما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعي - فبالجسم لم يصير جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الأمور التي ليست داخلية في مكان - ولا منطبعة في ذي وضع وحيز حتى يجاورها أو يحاذيها جسم أو صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم أن تأثير الأجسام والجسمانيات في الأشياء بمشاركة الأوضاع المكانية - فإن القرب الوضعي والاتصال المقداري في الجسمانيات بإزاء القرب المعنوي والارتباط العقلي في الروحاني في قبول الأثر واستجلاب الفيض وأما الأول تعالى فهو وإن كان هو الفياض المطلق والجواد الحق على كل قابل لفيض الوجود إلا أن في كل نوع من أنواع الكائنات لا بد من واسطة تناسبه من الصور المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع وعند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية والصور الإلهية لأنها علومه التفصيلية التي بواسطتها يصدر الأشياء الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٤٣

الخارجة كما مر ولا شك أن أليقها وأنسبها في أن يعتني تكميل النفوس الإنسانية - هو أبوها القدسي ومثالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل روح القدس وفي ملة الفرس كان يسمى روانبخش وفي كثير من الآيات القرآنية تصريح بأن هذه المعارف في الناس وفي الأنبياء ع يحصل بتعليم الملك وإلهامه كقوله تعالى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى وَقَوْلُهُ قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ «١» وكيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني - في استكمالنا العلمية أن المتخيلات المحسوسة إذا حصل في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات المعاني الكلية ولكنها في أوائل الأمر مبهمة الوجود - ضعيفة الكون كالصور المرئية الواقعة في موضع مظلم فإذا كمل

استعداد النفس وتأكد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات وتكرر الإدراكات والحركات الفكرية- أشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتنا الوهمية وصورها الخيالية فيجعل النفس عقلا بالفعل ويجعل مدركاتنا ومتخيلاتها معقولات بالفعل وفعل العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند إشراقها على العين وعلى مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال وقوة الإبصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس والصور الخارجية التي بحيالها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما أن قبل إشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصرا بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة فإذا طلعت الشمس وأشرق عليها صارت القوة البصرية رائية مبصرة بالفعل وتلك الملونات التي بحيالها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي وأشرق ضوؤه عليها وعلى مدركاتنا الخيالية صارت القوة النفسانية عقلا وعاقلا بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٤٤
و حقائقها عن لواحقها ورقائقها وأصولها عن فروعها وأخذتها مجردة عن الأعداد والأفراد فيصير الإنسان عند ذلك إنسانا عقليا إذ بطلت جزئيته وضيق وجوده بقطع التعلقات والقيود وإذا اشتد هذا النور الذي هو صورته العقلية اتحد بالروح الكلي الإنساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال والمبدأ الفاعلي الذي سعته وجوده وبسط هويته بحيث يكون نسبته إلى جميع الأشخاص والأعداد والأنداد البشرية نسبة واحدة كما هو شأن الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى إلا أن المفهوم «١» عنوان للأفراد وهذا المبدأ الفاعلي حقيقة لها وحامل لها حافظ إياها- وكذا الطبائع الكلية عنوانات لذوات نورية وهويات عقلية وملائكة قدسية وأرباب أنواع

طبيعية وبالجملة مهما صارت النفس عقلا تصير محسوساتها معقولات
بالفعل «٢» وعاقلات أيضا لما مر من طريقتنا أن كل معقول بالفعل عاقل
بالفعل

فصل (٦) في إظهار نبذ من أحوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء
بالعقلاء على سبيل الرموز والإشارة
العنة

محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٤٥
البيضاء وهو طائر قدسي مكانه «١» جبل قاف صفيhre يوقظ الراقدين في
مراقد الظلمات- وصوته ينبه الغافلين عن تذكر الآيات نداؤه ينتهي إلى
سماع الهابطين في مهوى الجهالات المترددين كالحيارى في تيه الظلمات
النازلين في عالم الهيولى والهاوية الظلماء- والقرية الظالم أهلها ولكن قل من
يستمتع إليه ويصغي ندائه ويعرف صداه «٢» لأن أكثرهم عن السمع
لمعزلون وعن آيات ربهم معرضون صم بكم عمي فهم لا يعقلون هو مع
جميع الخلق وهم لا معه ونعم ما قيل بالفارسية.
با مائي وبا ما نه اي جائى از آن تنها نه اي

و كل من له علة الاستسقاء أو فيه مرض السوداء يستسقي «٣»
بظلاله وكذا من به من علة ما ليخوليا ينتفع بسماع صفيhre بل الأمراض
المختلفة والعلل الممرضة كلها يزول بخواص «٤» أجنته ورياشه إلا مرض
واحد مهلك وهو الجهل الراسخ المركب بالعناد- وله الطيران «٥» صعودا
ونزولا من غير حركة وانتقال وله الذهاب والمجيء من غير تجدد حال
وارتحال وإليه القرب والبعد من دون مسافة ومكان ولا تغير وزمان- منه
ظهرت الألوان في ذوات الألوان وهو مما لا لون له وكذا الأمر في باب
الطعوم والروائح ومن فهم «٦» لسانه يفهم جميع السنة الطيور ويعرف كل
الحقائق والأسرار

للصور الحسية هناك من غير مادة كما أن العقل هو الحافظ المبقى بإذن الله للنفس من غير حامل أو بدن فلا حاجة للأشياء الموجودة في هذا العالم إلا بأسبابها «١» الفاعلة وجهاتها دون الأسباب القابلة والقوى والاستعدادات فإن هذه النفس باقية بعد البدن ولم يترسخ فيها هيئات بدنية وراثت نفسانية حتى تكون متأذية بها معذبة بسببها لمنافاتها ومضاداتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الأصلية النورانية ولا يمكن أيضا أن تكون معطلة لا تفعل ولا تتفعل إذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة وقد مر أن الوجود لذيق إن حصل وكماله أذ وهذه النفس وجودها لها لا لشيء آخر لكونها غير مادية- فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها ووجود ما معها إن كان بلا مانع أو مشوش لكنها ضعيفة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٤٨

إذ لا كمال لها وإن كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول الأوليات وبعض الآراء المشهورة والمقدمات الذائعة ولم يحدث فيها بعد شوق إلى العقليات ولا داعية كمال علمي عقلي على وجه التأكد والجزم فإنها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمته وتخيّلته وبلغت إليه همته وسمعت من أهل الشرائع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح «١» المنضود والظل الممدود والأشجار والأنهار وسائر ما يكون لذيقا بهيجا عنده وهذا مما لا إشكال في إثباته عندنا لأن الصور الأخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر إلى موضوع ومادة كما أشرنا إليه وسيأتي بيان ذلك على مسلك البرهان والفحص ص البـــــــــــــــــالغ والبحـــــــــــــــــث اللائــــــــــــــــق.

و أما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعض منهم قولاً ممكناً على زعمه وقد وصفه بأنه لا يجازف في الكلام من أن هؤلاء إذا فارقوا الأبدان وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التزام النظر إليها والتعلق بها عن الأشياء البدنية وإنما لأنفسهم أنها زينة لأبدانهم فقط ولا

يعرف غير الأبدان والبدنيات- أمكن أن يعلقهم نوع تشوقهم إلى التعلق ببعض الأبدان التي من شأنها أن يتعلق بها الأنفس لأنها طالبة بالطبع وهذه ماهيات هيئة الأجسام دون الأبدان الإنسانية والحيوانية للعدر الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن إلا نفسا لها فيجوز أن يكون ذلك جرما سماويا لا أن تصير «٢» هذه الأنفس أنفسا لذلك الجرم أو مدبرة لها فإن هذه لا يمكن بل أن تستعمل ذلك الجرم لإمكان «٣» التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فإن كان اعتقاده في نفسه وفي أفعاله الخير وموجب السعادة رأي الجميل وتخيله فيتخيل أنه مات وقبر وسائر ما كان في اعتقاده للأخيار- قال ويجوز أن يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والأدخنة ويكون مقارنا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٤٩
لمزاج «١» الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به لا بالبدن- وأنه لو جاز أن لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والأخلاق ويقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية.
و قال وأضداد هؤلاء من الأشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية أيضا ويتخيلون أنه يكون لهم جميع ما قيل في السنة التي كانت لهم من العقاب للأشرار وإنما حاجتها إلى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب أن التخيل والتوهم إنما يكون بآلة جسمانية- وكل صنف من أهل السعادة والشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو من جنسه بعده به فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الأجسام فيضيق عليها الأمكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد فسحة بالازدحام.
هذا ما بلغ إليه نظر الشيخ وأترابه في إثبات السعادة والشقاوة الأخرويتين المحسوستين وفي كيفية جنة السعداء وجحيم الأشقياء في المعاد وقد مرت الإشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن

دفع الشكوك الباقية- لأصحاب النقل إلى سخافة هذا الرأي وما يلزمه من المفساد والذي نذكر هاهنا أن القول بتجويز أن يكون موضوع تصور النفس وتخليها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء والدخان كيف يصح من رجل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الإلهية أليس مثل هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بأدنى سبب إذا لم يكن له طبيعة حافظة إياه عن التبدد وعن التحلل شيئا فشيئا بإيراد البدل كما في الروح الطبي حتى يبقى تهيوئه لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعا نباتا بل حيوانا لكونه موضوع الإدراك التخيلي فإذن أليس هذا عين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٥٠
التناسخ وأليس صار هذا الجرم الدخاني حيوانا غير إنسان تعلقت به نفس إنسانية- فصار هذا الإنسان منسلخا عن إنسانيته إلى حيوان آخر وذلك لأن شرط الإنسانية- أن يكون له قوة إدراك المعقولات إما بالفعل أو بالاستعداد القريب أو البعيد له وليس فيه شيء منها إذ قد بطل استعداده الأول بالموت من غير أن تصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات لكان إنسانا آخر فعلى أي وجه يلزم التناسخ وهو مع بطلانه في نفسه كما مر قد أحاله الشيخ وغيره من توابع المشائين وهذا اللزوم لا يدفع بمجرد قوله تستعمله من غير أن تصير نفسا لها إذ لا معنى للنفس إلا الجوهر الإدراكي- المستعمل لجرم حيواني ذي حياة بالقوة موضوع لإدراكاته سيما على ما ذهبوا إليه من انطباع صورة المحسوسات والمتخيلات في الأجرام التي هي آلة لها وبالجمله هذا مذهب رديء وقول فاسد ألجأهم إلى القول به عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية ومدرجاتها عن المواد الطبيعية والعجب من الشيخ أبي علي أيضا أنه ذكر في هذا الكلام المنقول أن السعداء الحقيقيين يتلذذون باتصال ذواتهم ببعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال معقول بمعقول مع أنه لم يحصل معنى الاتصال العقلي والاتحاد الذاتي بين العاقل والمعقول

ولم يقدر على إثباته بل أنكره في أكثر كتبه غاية الإنكار وشنع على القائل
بـه كـفر فورى—وس ومتابعي—ه غاية التشنيع.
ثم قال في أواخر إلهيات الشفاء وفي الرسالة الأضحوية إن الصور الخيالية
ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما نشاهد في المنام
وربما كان المحلوم به أعظم شأنًا في بابيه من المحسوس على أن الأخروي
أشد استقرارًا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء
القابل وليست الصور التي ترى في المنام— بل والتي تحس في اليقظة كما
علمت إلا المرتسم في النفس إلا أن «١» إحداهما تبتدئ من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٥١
باطن وتتحدّر إليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع إليه فإذا ارتسم في النفس
ثم هناك الإدراك المشاهد وإنما «١» يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في
النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وإن لم يكن
سبب من خارج فإن السبب الذاتي هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض أو
سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة— الخسيستان بالقياس إلى الأنفس
الخسيصة وأما الأنفس المقدسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل
بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبرئ عن النظر إلى ما خلفها
وإلى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقي فيها أثر من ذلك
اعتقادي أو خلقي تأذت به وتخلفت لأجله عن درجة العليين إلى أن ينفسخ
انتهى كلامى

فهذه غاية ما وصلت إليه أفكار الفلاسفة الإسلاميين أعني صاحب الشفاء
والفارابي— ومن كان في طبقتهم ويحذو حذوهم وهي قاصرة عن درجة
التحقيق غير بالغة حد الإجداء بل باطلة في نفسها كما سبق وستعلم مخ
القول ولب الكلام فيما سيأتي عند تجريدنا البحث إلى إثبات معاد الأنفس
الغير الكاملة ولا الواصلة إلى درجة العليين.
ثم العجب أن الذي صورّه الشيخ رئيس الفلاسفة ونقله من بعض العلماء وهو

أولى ولا ينقص رتبته في الوجود اختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها في الخارج فإن وجودها مراد لأجل حظه وحظه من وجوده في حسه فإذا وجد فيه فقد توفر حظه- والباقي فضل لا حاجة إليه وإنما يراد لأنه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقاً في هذا العالم الضيق القاصر أما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق وأما الوجود الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٥٣ الثالث العقلي فهو أن يكون هذه المحسوسات أمثلة للذات عقلية التي ليست بمحسوسة- فإن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة كالحسيات فتكون هي أمثلة لها كل واحد مثلاً للذة أخرى مما رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات انتهى كلامه.

و أكثر موافق لما نقلناه من صاحب الشفاء وكأنه مأخوذ منه وأنزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الأجساد اعتقاد علماء الكلام كالإمام الرازي- ونظرائه بناء على أن المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم وتصويرها مرة أخرى بصورة مثل الصورة السابقة ليتعلق النفس بها مرة أخرى ولم يتفطنوا بأن هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الأخرى وعود إلى الدار الأولى دار العمل والتحصيل لا إلى الدار العقبي دار الجزاء والتكميل فأين استحالة التناسخ وما معنى «١» قوله تعالى إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا وَلَا يَخْفَى عَلَى ذِي بَصِيرَةٍ أَنَّ النشأة الثانية طور آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وأن الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب «٢» منه لا العود إلى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني.

[بيان كلام الفخر في الحشر]

ثم جعل الفخر في تفسيره الكبير يستدل على إثبات ما فهمه وتصوره من معنى الحشر والمعاد بآيات قرآنية وقعت في باب القيامة والبعث ويحملها على ما وافق طبعه ورأيه فقال إن قوله تعالى في سورة الواقعة من الآيات إشارة إلى جواب شبهة المنكرين الذين هم من أصحاب الشمال المجادلين فإنهم قالوا إذا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٥٤

وَ عِظَامًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوَابُونا الْأَوَّلُونَ وأشير إلى إمكانها هذا بوجوه أربعة- أولها قوله تعالى أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ وجه الاستدلال بهذا أن المني إنما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبت في أطراف الأعضاء ولهذا يشترك كل الأعضاء ويجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم إن الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى أنها تجمع «١» تلك الأجزاء الطلية فالحاصل أن تلك الأجزاء كانت متفرقة جدا أولا في أطراف العالم ثم إن الله جمعها في بدن ذلك الحيوان وجمعها الله في أوعية المني ثم إنه أخرجها ماء دافقا إلى قرار الرحم فإذا كانت هذه الأجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص فإذا افتقرت بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى وهذا تقرير الحجة وإن الله ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ إِلَى قوله- ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ. و منها في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ- ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ. و منها في سورة لا أقسم أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عَاقَةَ فَخْلَقَ فَسَوَّى ومنها في سورة الطارق فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ إِلَى قوله إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ وثانيها قوله تعالى أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ

الزَّارِعُ وَنَ وَجْهَ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٥٥

الاستدلال «١» به أن الحب وأقسامه من بطون مشقوقة وغير مشقوقة كالأرز والشعير مدور ومثلث ومربع وغير ذلك من الأشكال إذا وقع في أرض البذر واستولى عليه الماء والتراب فبالنظر العقلي يقتضي أن يتعفن ويفسد لأن أحدهما يكفي لحصول العفونة والفساد فهما جميعا أولى ثم إنه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم إذا ازداد في الرطوبة- تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منها فرقتان فرقة من رأسها صاعدة إلى فوق وأخرى من تحتها يتشبث بها في الأرض وكذا النوى بما فيها من الصلابة العظيمة تنفلق بإذن الله مجموعة على نصفين يخرج من أحدهما الجزء الصاعد ومن الثاني الهابط فيكون أحدهما خفيفا صاعدا والآخر ثقيلًا هابطًا مع اتحادهما في الطبيعة والعنصر فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء وتركيب الأعضاء. و ثالثها قوله تعالى أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَمْ أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ وَجْهَ الاسـتدلال بوجهـه. أولها أن الماء جسم ثقيل بالطبع وإصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر يقهر الطبع ويسخره ويبطل الخاصية ويصعد الذي من شأنه الهبوط والنـوط والـزول. و ثانيها أن تلك الذرات المائية المبنوثة اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة فمن جمع الأجزاء الرشيّة المائية للإنزال قادر على أن يجمع الأجزاء المبنوثة الترابية للبعث. و ثالثهـا تسـويرها بالريـاح. و رابعها إنزالها في مظان الحاجة والأرض الجزر وكل ذلك دليل الحشر.

و الرابع من تلك الوجوه قوله تعالى أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَمْ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ وجه الاستدلال أن النار صاعدة بالطبع

والشجرة هابطة وأيضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة
والشجر بارد رطب فإذا أمسك الله في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك
الأجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٥٦
الأجزاء المتنافرة فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب أجزاء
الحيوان - وجمع أعضائه انتهى كلامه.
[كلام المصنف في ذلك]

و هذا نهاية ما بلغ إليه فهم أهل الكلام وغاية ما وصلت إليه قوة نظر
علماء الرسوم في إثبات النشأة الآخرة وحشر الأجسام ونشر الأرواح والنفوس
وفيه مع قطع النظر عن مواضع المنع والخذش وعن تحريف الآيات القرآنية
عن معانيها - والأغراض المتعلقة بها المقصودة منها المنساقاة هي إليها
ولأجلها كما سنشير إليه أن ما قرره وصوره ليس من إثبات النشأة الأخرى
وبيان الإيمان بيوم القيامة في شيء أصلا - فإن الذي يثبت من تصوير
كلامه وتحرير مرامه ليس إلا إمكان أن يجتمع متفرقات الأجزاء المنبثة في
أمكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا ويقع منظما بعضها إلى بعض في
مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المنعدمة فيعود الروح
من عالمه التجردى القدسي بعد أحقاب كثيرة كانت فيه في روح وراحة تارة
أخرى إلى هذا العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم وإنما سمي يوم الآخرة
بيوم القيامة لأن فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا عنه في
وجوده قائما بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الأخرى قائم بالروح هناك
والروح قائم بالبدن الطبيعي هاهنا لضعف وجوده الدنيوي وقوة وجوده
الأخرى وبالجملة كلامه أشبه بكلام المنكرين للآخرة منه بكلام المقرين بها
فإن أكثر الطباعية والذهرية هكذا كانوا يقولون يعني أن المواد العنصرية -
تجتمع بواسطة هبوب الرياح ونزول الأمطار على الأرض ووقوع الأشعة
الشمسية والقمرية وغيرهما عليها فيحصل من تلك المواد إنسان وحيوان ونبات

ثم تموت وتنفسخ صورها ثم تجتمع تلك الأجزاء مرة أخرى على هذه الهيئة أو على هيئة أخرى قريبة منها فيحصل منها أمثال هذه المواليد تارة أخرى إما مع بقاء النفوس والأرواح- كما يقوله التناسخية أو مع حدوث طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليت «١» شعري من الذي أنكر أن يحدث من ماء وتراب ومادة بعينها تارة بعد أخرى صورة شبيهة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٥٧
بالصورة الأولى حتى يكون المطلوب إثبات قدرة الله في ذلك وجملة الأمر أن هؤلاء القوم من أصحاب اللقطة والكلام وأهل المجادلة والاختصام لم يعلموا أن مقصود التكاليف ووضع الشرائع وإرسال الرسل وإنزال الكتب ليس إلا تكميل النفوس الإنسانية وتخليصها عن هذا العالم ودار الأضداد وإطلاقها عن أسر الشهوات وقيد الأمكنة والجهات وهذا التكميل والتجريد لا يحصلان إلا بتبديل هذه النشأة الدائرة المتجددة إلى النشأة الباقية الثابتة وهذا التبديل إلى النشأة الباقية موقوف أولاً على معرفتها والإيمان بوقوعها وثانياً على أنها الغاية الأصلية المقصودة من وجود الإنسان التي يتوجه إليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة الجهالات وارتكاب السيئات وثالثاً على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل إليها- وتدفع القواطع المانعة عنها فالغرض الإلهي من هذه الآيات الدالة على حقيقة المعاد- هو التنبيه على نحو آخر من الوجود والهداية إلى عالم غائب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلائق وهو مسمى بعالم الغيب وهذا بعالم الشهادة وهو عالم الأرواح وهذا عالم الأجساد وكما أن الروح باطن الجسد كذلك عالم «١» الآخرة باطن هذا العالم ثم لما كان إثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي- ونشأة أخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة أمراً صعب الإدراك متعصياً على أذهان أكثر الناس جحدوه وأنكروه وأيضاً لا لفهم بهذه الأجساد وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها وطلب نشأة تضاد هذه النشأة ولذلك لم يتدبروا في تحقيقها وكيفيتها- بل أعرضوا عنها وعن آياتها

قلت الغرض الأصلي من الآيات المعادية يحوم حوم بيان منهجين شريفيين في بيان المعاد وحشر النفوس والأجساد. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٥٩ أحدهما إثبات ذلك من جهة المبدأ الغائي ولزوم الغايات للطبائع الجوهرية الأصلية وثانيهما إثباته من جهة المبدأ الفاعلي ولا شك أن البرهان الذي يكون الحد الأوسط فيه علة للنتيجة وهي ثبوت الأكبر للأصغر وهو المسمى ببرهان اللم أوثق من الذي يكون الأوسط معلولا للحكم المذكور وهو المسمى بالدليل ثم أوثق البراهين اللمية وأحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا أو سببا غائيا دون سائر الأسباب فإنن نقول الآيات التي فيها ذكرت النطفة وأطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة أنقص إلى صورة أكمل ومن حال أدون إلى حال أعلى فالغرض من ذكرها إثبات أن لهذه الأطوار والتحولات غاية أخيرة فلإنسان توجه طبيعي نحو الكمال ودين إلهي فطري في التقرب إلى المبدأ الفعال والكمال اللائق بحال الإنسان المخلوق أولا من هذه المواد الطبيعية والأركان لا يوجد في هذا العالم الأدنى- بل في عالم الآخرة التي إليها الرجعي وفيها الغاية والمنتهى فبالضرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ أشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد أن يتوجه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوة إلى الفعل ومن الدنيا إلى الأخرى ثم المولى وهو غاية الغايات منتهى الأشواق والحركات وهو المراد من قوله تعالى يا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ثَرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ إِلَى قَوْلِهِ وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ قبور الأجساد «١» وقبور الأرواح أعني الأبدان وكذا غيره من الآيات المذكورة فيها أطوار الخلقة وأكوان النطفة فإن الغرض من الكل- إثبات

النشأة الآخرة للإنسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده وحركته الفطرية. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٦٠

مرساها أي في أي مكان من أمكنة هذه الأجسام وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* أي في أي زمان معين من أزمنة الدنيا ولم يعلموا أن مكان الآخرة وزمانها ليس من جنس مكان الدنيا وزمانها ولا أن وجودها وإيجادها ليس كوجود الأكوان الدنيوية وإيجادها فلها نشأة أقوى حاصل من الإنشاء ولهذه خلقة حاصلة من التخليق وهذا أيضا منهج دقيق شريف وحمل الآيات القرآنية على ما هو أشرف وأحكم أولى فالغرض من هذه الآيات التي أشير فيها إلى هذا المنهج أن إبداع الصور وإنشاءها من غير مادة سابقة أنسب وأقرب إلى العلة الأولى وأهون «٢» عليها من تركيب المواد وجمع أجزائها ومتفرقاتها لأن أمرها كلمح البصر أو هو أقرب- كما قال وما أَمُرُ السَّاعَةَ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ وَقَوْلِهِ وَمَا أَمُرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ فَإِذَا كَانَ الْأَلْيَقِ وَالْأُخْرَى بِمَبْدَعِ الْبِدَائِعِ وَمَكُونِ الصَّنَائِعِ إِنْشَاءِ الصُّورِ وَإِبْدَاعِهَا مِنْ غَيْرِ مَادَّةٍ مِنْ تَخْلِقِهَا مِنْ مَزَاجٍ وَامْتِزَاجٍ وَتَرْكِيبِهَا مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ حَاصِلٍ بِازْدِوَاجٍ- ففعله الخاص الذي هو الإبداع والإنشاء أشرف وأرفع من جمع متفرقات وتركيب مختلفات فإن هذا

شأن القوى والطبائع التي هي في الدرجة الأدنى من القصور في الفاعلية والتأثير فإذا صدر منه تعالى وجود الإنسان على نهج الامتزاج والتركيب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٦٢
الأركان والأمشاج فليجز صدوره منه تارة أخرى على سبيل الإنشاء مجردا

على أنك قد علمت أن الإيجاد مطلقا منه تعالى وأن الوسائط هي مخصصات ومرجحات لإيجاده أو جهات مكثرات لفعله وإفاضة وجوده ولكن ما هو أبسط في الوجود وأرفع من الكثرة فهو أقرب إلى الموجد الحقيقي وقد أشرنا إلى أن وجود الأمور الأخروية أصفى من التركيب وأعلى من الامتزاج وأقرب إلى الوحدة الخالصة- من هذه الأمور الدنيوية فكما أن فعله الخاص

في الابتداء هو إنشاء النشأة «١» الأولى لا تركيب المختلفات وجمع المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللائق به إنشاء النشأة الثانية وهو أهون عليه من إيجاد المكونات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الأجساد والاستحالات في المواد لأن الآخرة خير وأبقى وأدوم وأعلى وما هو كذلك فهو أولى وأنسب في الصدور عن المبدأ الأعلى وأهون عليه تعالى كما قال وهو أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. و اعلم أن الآخرة والثانوية إنما هي بالقياس إلى حدوثنا وإلا فتلك النشأة هي في نفسها أقدم وأسبق لأنها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتا وشرفا «٢» وما بعد الطبيعة نظرا إلى حدوثنا «٣» واستكمالنا فهذا أيضا يدل على أن الدار الآخرة موجودة بالفعل وأن الجنة والنار مخلوقتان «٤» الآن كما دلت عليه الآيات والأحاديث الكثيرة. و مما يدل أيضا على أن إيجاد الأكوان الأخروية أشبه لسنة الله التي هي الإبداع من إيجاد المكونات الدنيوية أن إيجاد هذه المواليد وتبليغها إلى كمالها حاصـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٦٣

بالتدرج وهي أيضا تدرجية الوجود حدوثا وكمالا والأخريات أمور دفعية الوجود حدوثا وكمالا وأن أفراد الأنواع وأشخاص الطبائع المتكثرة الأعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل وبعضها بعد على سبيل التوالد أو التولد وما لم تنعدم أمة لا توجد أمة أخرى كما قال تعالى لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ بخلاف وجود الصور الأخروية وأشخاصها المنشأة لا على وجه التولد والتوالد قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ لأن وجوده إنما يقع دفعة واحدة بإذن الله في نفخ إسرافيل أرواحهم في صور أجسادهم الكائنة من تلك الأرواح فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ «١» فصل (٨) في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد

إن من الأوهام العامية والآراء الجاهلية رأي من ذهب إلى استحالة حشر
النفوس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٦٤

و الأجساد و امتناع أن يتحقق في شي ء منهما المعاد وهم الملاحظة
والطباعية «١» والذهرية و جماعة من الطبيعيين والأطباء الذين لا اعتماد
عليهم في الملة ولا اعتداد برأيهم في الحكمة زعما منهم أن الإنسان ليس إلا
هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والأعراض
وأن جميعها مما يعدم بالموت- ويفنى بزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد
المتفرقة فالإنسان كسائر الحيوان والنبات إذا مات فات وسعاده وشقاوته
منحصرتان فيما له بحسب اللذات والآلام البدنية الدنيوية وفي هذا تكذيب
للعقل على ما رآه المحققون من أهل الفلسفة وللشرع على ما ذهب إليه
المحققون من أهل الشريعة والمنقول من جالينوس في أمر المعاد هو التردد
والتوقف بناء على توقفه في أمر النفس أنها هل هي المزاج فتفنى بالموت ولا
يعاد أم هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المتشبهين
بأذيال العلماء من ضم إلى هذا أن المعدوم لا يعاد فإذا انعدم الإنسان بهيكله
لم يمكن إعادته و امتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع إعادة
المعدوم تارة وبمنع فناء الإنسان بفساد هيكله أخرى فقالوا إن للإنسان أجزاء
باقية إما متجزئة أو غير متجزئة ثم حملوا الآيات والنصوص الواردة في بيان
الحشر على أن المراد جمع الأجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الإنسان
والحاصل أن أصحاب الكلام ارتكبوا في تصحيح المعاد أحد الأمرين
المستكرين المستبعدين عن العقل بل النقل ولا يلزم شي ء منهما- بل العقل
والتفكير حاكمان بأن المعاد في الآخرة هو الذي كان مصدر الأفعال ومبدأ
الأعمال مكلفا بالتكاليف والواجبات والأحكام العقلية والشرعية ثم لا يخفى أن
ع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٦٥

الشبهة لا تتقنع عن أراضى أوهام الجاحدين المنكرين للحشر والقيامة إلا بقطع أصلها وهو أن الإنسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى لأنه ليس إلا الهيكل مع مزاج أو صورة حالة فيه وقد مر قطع هذا الأصل مستقصى وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد وثبوت النشأة الباقية لكنهم اختلفوا في كفيته فذهب جمهور الإسلاميين وعامة الفقهاء وأصحاب الحديث إلى أنه جسماني فقط بناء على أن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد والزيت في الزيتون وذهب جمهور الفلاسفة وأتباع المشائيين إلى أنه روحاني أي عقلي فقط لأن البدن يعدم بصوره وأعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة أخرى إذ المعدم لا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفناء فتعود إلى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي وذهب كثير من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كحجة الإسلام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الإصفهاني وكثير من أصحابنا الإمامية كالشيخ المفيد وأبي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والعلامة الحلي والمحقق الطوسي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين إلى القول بالمعادين «١» جميعا ذهابا إلى أن النفس مجردة تعود إلى البدن وبه يقول جمهور النصاري والتناسخية إلا أن الفرق بأن محققي المسلمين ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث الأرواح وردها إلى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها إلى البدن في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار الجسمانييتين. ثم إن هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلفت كلماتهم في أن المعاد من جانب البدن - أ هو هذا البدن بعينه أو مثله وكل من العينية أو المثلية أ يكون باعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والتخاطيط أم لا والظاهر أن هذا الأخير لم يوجه أحد بل كثير

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٦٦
من الإسلاميين مال كلامهم إلى أن البدن المعاد غير البدن الأول بحسب

الخلقة والشكل - وربما يستدل عليه ببعض الأخبار المذكورة فيها صفات أهل الجنة والنار ككون أهل الجنة جرّداً مردّاً وكون ضرّس الكافر مثل جبل أحد ويقول تعالى كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ويقول تعالى أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ. فإن قلت فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكـب المعصية. قيل في الجواب العبرة في ذلك بالإدراك وإنما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة إنه هو بعينه وإن تبدلت الصور والمقادير والأشكال والأعراض بل كثير من الأعضاء والقوى ولا يقال لمن جنّى في الشباب فعوقب في المشيب إنها عقاب لغير الجاني هذا تحرير المذاهب والآراء والحق كما ستعلم أن المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً فالنفس هذه النفس بعينها - والبدن هذا « ١ » البدن بعينه بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلان الذي كان في الدنيا - وإن وقعت التحولات والتقلبات إلى حيث يقال هذا ذهب وهذا حديد وربما ينتهي في كلاهما إلى حيث يتحدان ويصيران عقلاً محضاً واحداً ومن أنكر ذلك فهو منكر للشرعية ناقص في الحكمة ولزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٦٧

فصل (٩) في احتجاج المنكرين للمعاد

احتج المنكرون تارة بامتناع إعادة المعدوم كما مر وتارة « ١ » بأنه لو أكل إنسان إنساناً فالأجزاء المأكولة إن أعيدت في بدن الأكل لم يكن الإنسان المأكول معاداً وإن أعيدت في بدن المأكول لم يكن الأكل معاداً وإن أعيدت فيهما لزم أن يكون أجزاء بعينها منعمة ومعذبة إذا أكل مؤمن كافراً وأجيب في الكتب الكلامية عن الأول بمنع الامتناع في إعادة المعدوم أو بمنع توقف العود عليها وعن الثاني بأن المعاد هو الأجزاء - التي منها ابتداء الخلق وهي الأعضاء الأصلية عندهم والله تعالى يحفظها ولا يجعلها جزءاً كذلك لبدن

آخر

إن للناظرين في أمر المعاد إثباتا ونفيا مشاجرات ومباحثات في الجانبين - ذكرها يؤدي إلى التطويل من غير فائدة وما أورده المتكلمون من الكلام لا يفي بالإلزام والإفحام فكيف يتبين المرام وتحقيق المقام والأولى بحال من اقتصر في تحقيق - هذه الأمور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي أن يستفسر عن هؤلاء المنكرين للمعاد - الجاحدين لأحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها أنهم هل يدعون الامتناع أو يمنعون الإمكان والجواز فعلى الأول يقال لهم إن عليكم البينة وإثبات ما ادعيتم - وما لكم فيما قلتم به من هذا عين ولا أثر وعلى الثاني كل ما أزيل ظاهره عن الإحالة والامتناع قام التنزيل الإلهي والأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٦٨
و الكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوي الحسابية.
بحث وتحصيل:

إن من الباحثين من حصل وجه الإعادة البدنية بما حاصله أن الشخص إنما يتشخص ويتخصص بخصوصية أجزائه مادة وصورة وبدنا وروحا وليس خصوص التأليف معتبرا في الشخص بل المعتبر أشخاص الأجزاء بتأليف نوعي لا شخصي باق بعينه ثم إذا بطل التأليف وانحل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الأول لا لزوال الأجزاء فإنها باقية بأشخاصها وأعيانها بل لزوال النظم والتأليف المعتبر بينها نوعا ثم إذا حصل مرة أخرى من نوع التأليف المعتبر بين الأجزاء الباقية بعينها عاد الشخص الأول بعينه هـ كلامه.

و يقرب منه ما ذكره بعض أجلة المتأخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين إلى جواز إعادة المعدوم وذهبت الحكماء وبعض المتكلمين إلى امتناعها وهؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لإعادة المعدوم لا

يقولون بانعدام الأجسام بل بتفرق أجزائها وخروجها عن الانتفاع ثم قال ذكرت في حواشي التجريد أن هذا بناء «١» على نفي الجزء الصوري للأجسام وحصر أجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا على ما ذهب إليه المصنف حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وإنها تبقى بعينها حال الانفصال ولو أثبت الجزء الصوري في الأجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادية هي بعينها ولا يقدر فيه تبدل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصور إلى الصورة الزائلة.

فإن قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادة لا إلى بدن متألف من عين مادة هذا البدن وصورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة فإن سمي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٦٩

النزاع إنما هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله.

و قال في موضع آخر دليلنا على امتناع التناسخ هو الدلائل السمعية.

من العقلاء القائلين بنفي الهيولى إلى أن الجسم المعين - الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي « ١ » هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعلم بالتفريق إنما الذي لا ينعلم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون

مسرح
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٩، ص: ١٧٠

الوجود في مراتب الاتصالات والانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى الجنسي الذي لا وجود له محصلا إلا بصورة أخرى مقومة له مخصصة لطبيعته الجنسية تخصيصا تميزه من بين سائر الأنواع تميزا ذاتيا وقد اتفق جمهور الحكماء وأتباعهم على أن الجسم بما هو جسم مطلق - لا وجود له في الأعيان ولا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية مما يمكن أن يوجد في الخارج وإنسانية الإنسان ليست بمجرد الجسمية وإلا لكان كل جسم إنسانا وكذا زيدية زيد ليس بمجرد أجزاء مادية كيف كانت وإلا لكان إذا صارت تلك الأجزاء متفرقة متباعدة بعضها عن بعض في أطراف العالم زيدا وكيف يصح لعقل أن يذهب - إلى أن جسما مخصوصا كهذا الفرس إذا قسم أقساما وفرقت أجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق.

الثالث أن مفسدة التناسخ بحسب المعنى كما ذكره وارده هاهنا بلا مرية وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فإن تلك الأجزاء لو كانت قابليتها لتعلق النفس حين التفرق باقية لم تفارق عنها النفس فكان زيد حال الموت حيا وقد فرض ميتا وإن لم تكن باقية فاحتاجت في قبولها للنفس إلى انضمام أمر إليه به يستعد للقبول فإذا انضم إليها ذلك الأمر وصارت مستعدة باستعداد آخر جديد لا بد أن يفيض عليها من المبدأ الجواد فيض جديد وروح مستأنف فإذا تعلق بها الروح المعاد أيضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم أي تخصص ومناسبة بقي لأجزاء ترابية متفرقة من بين سائر الأجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فإن كل علاقة وارتباط بين شيئين دون سائر الأشياء أنما يتحقق بأن يكون كل منهما أنسب الأشياء إلى

الآخر ونحن نرى كثيرا من المواد التي لها مزاج قريب من مزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفيته يكون بها يستحق المادة لفيضان صورة حيوانية فهي أولى بتعلق النفس إليها من تلك الأجزاء الرمادية التي لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية فضلا عن الحيوانية- فضلا عن الإنسانية فضلا عن الزيدية وكل من له أدنى إدراك إذا رجع إلى وجدانه يعلم يقينا أن لا التفات ولا اشتياق ولا استيناس للنفس بجسم من بين سائر الأجسام أو بأجزاء جسمية من بين سائر الأجزاء إلا بأن يكون له أو لها كيفية محسوسة ملاءمة أو هيئية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٧١

مناسبة قل لي أيها العاقل المتأمل أي تعلق وتشوق يكون للنفس بأجزاء مبنوثة في الهواء أو مغمورة في باطن الأرض أو الماء بحيث لا يتميز عند الحس أو الخيال عن غيرها من الأجزاء وإن كان لها تميز في نفس الأمر وفي علم الله امتياز لا يوجب الاختصاص لهذا الأمر أصلا وليست أيضا عند انحلال التركيب وفساد القوى البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون بقاء البدن الشخصي في الحافظة مخصصا لتعلق النفس بالأجزاء التي منها ركب البدن وبعد تسليم وجود الذكر وكونه مخصصا فهو إنما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون سائر الأبدان لا لتعلق هذه النفس به دون «١» نفس أخرى والذي ينفع لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الأول- إذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعية لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو آت بعينه هاهنا على ما سبق فالمصير في دفع هذه المفساد والتكلفات البعيدة- والتمحلات الركيكة كلها إلى ما تفردنا بتحقيقه وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية- كسائر نظائره من الفرائد الزاهرة التي يحكم بصحتها ويعرف شرف قدرها ونوريتها من بين كلمات أصحاب الأفكار وأرباب الأنظار كل من سلك سبيل الله وكوشف بالأنوار الإلهية والأسرار كما يعرف الجوهري قيمة اليواقيت

اللامعة والدرر الزاهرة من بين سائر الأحجار
فصل (١٠) في تفاوت مراتب الناس في درك أمر المعاد وتفاضل مقاماتهم
في ذل

اعلم أن لأهل الإيمان والاعتقاد بحقية الحشر والمعاد وبعث الأجساد حسب
ما ورد في الشريعة الحقّة مقامات.
المقام الأول
أدناها في التصديق وأسلمها عن الآفات مرتبة عوام أهل الإسلام وهو
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٧٢

أن جميع أمور الآخرة من عذاب القبر والضغط والمنكر والنكير
والحيات والعقارب وغيرها أمور واقعة محسوسة من شأنها أن يحس بهذه
الباصرة لكن لا رخصة من الله في إحساس الإنسان ما دام في الدنيا لحكمة
ومصلحة من الله في إخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض
الآيات وصورة الروايات.
المقام الثاني

أن تلك الأمور الموعودة بها أو المتوعد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما
يرى في المنام كلها أمور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج كما لا
وجود لها عينيا لما يراه الإنسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغها
إلا أنها كثيرا ما يتألم منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه ويعرق وينزعج
من مكانه انزعاجا شديدا وكذا في جهة اللذة فإنه ربما يلتذ بشيء في النوم
التذاذا شديدا لا يلتذ مثل هذا الالتذاذ والسرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم
من نفسه ويتأذى أو يلتذ به ويشاهد كثيرا من الصور والأشكال ويفعل أفاعيل
خيالية وأنت ترى ظاهره ساكنا ولا يرى حواليه حية موجودة- وهي موجودة في
حقه والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد وإذا كان العذاب في ألم
اللدغ فلا فرق «١» بين حية يتخيل أو يشاهد وكذا الحال في الجنات
والأشجار والأنهار- والمواضع النزهة والأشخاص الكريمة التي يراها ويسر

بها في نومه حاصلة له موجودة في حقه إدراكا ذهنيا لا عينيا خارجيا ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة وهذا هو الذي مال إليه الشيخ في باب جنة الناقصين في العلم ونار القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم وتبعة الغزالي على ما مر كما يظهر من كتبه ورسائله وقد نقلنا نبذا من كلامه في ذلك.

المقام الثالث
في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد وتوجيهه بأحد وجهين.
الأول أن تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع إشارة إلى صور
«٢» عقليّة
مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة حسب ما ذهب إليه أفلاطون وشيعته
من أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٧٣
لكل نوع من الأنواع المحسوسة مثلاً عقلياً وصورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى أن مشاهدة الأمور الأخروية على هذا الوجه العقلي مختص بأهل المعرفة والكاملين في العلم - دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة وهم أكثر أهل الجنة كما ورد في الخبر أكثر أهل الجنة البله وعليون ذوو الأبواب ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلاثة كلاماً بهذه العبارة وجميع هذه الأقسام ممكنة فيجوز أن يجمع بين الكل ويجوز أن يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمحمود على الصورة المشعوف بالتقليد لن يفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور العقلية والعارفون المستصغرون بعالم الصور والذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور والذات العقلية - ما يليق بهم ويشفي شرهم وشهوتهم إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهيهِ فإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العطيات والذات والقدرة واسعة والقدرة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة على كافة الخلق القدر الذي

احتملت أفهامهم فيجب التصديق بما فهموه والإقرار بما وراء منتهى العلم من أمور يليق بالكرام الإلهيين انتهى كلامه. و الوجه الثاني «١» أن يكون هذه الأمور كناية عما يلزمها من فنون السرور أو الآلام - وهو المراد من قول الغزالي في بيان المرتبة الثالثة إنه لو رأى أحد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والأنهار والأمطار الممطرة باللبن والعسل والخمر والأشجار المزينة بالجواهر واليوافيت واللآلئ والقصور المبنية من الذهب والفضة والأسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتمثل بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع آخر من السرور يرجع بعضه إلى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه إلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٧٤
سرور المملكة وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء وإن اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور - فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يخالف الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي أن يفهم كذلك وإن كانت مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر انتهى.
ثم بين كون تلك «١» الأمور الموعودة كناية عن اللذات والآلام العقلية بأن الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقات منها هو السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابك في الأثر - الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير السم «٢» لكان العذاب قد يؤثر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي هو يفضي إليه في العادة فإنه لو خلق في الإنسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها إلا بالإضافة إليه لتكون بالإضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وإن لم يحصل صورة السبب والسبب لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات - تتقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كآلم اللدغ واللسع من غير وجود حيات وعقارب وانقلاب الصفة مؤذية يضاهي انقلاب العشق مؤذيا عند موت المعشوق فإنه كان لذيذا فصار اللذيذ بنفسه

و قال تعالى وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا وقال تعالى بعد خلق
النطفة والعلقه والمضغة وهي أطوار طبيعية مادية ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ
فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ إشارة إلى شرف نشأة الروح وقال تعالى وَقَدْ خَلَقَكُمْ
أَطْوَاراً ثُمَّ نَشَأَ الْوَلَايَةَ لِمَنْ يَفُوزَ بِهَا نَشَأَ أُخْرَى أَعْلَى عَنْ نَشَأَ أَصْلَ الرُّوحِ ثُمَّ
نَشَأَ النَّبُوَّةَ وَظَهَرَ خَاصِيَّتُهَا أَشْرَفَ مِنْ نَشَأَ أَصْلَ الْوَلَايَةِ وَاللَّهُ تَعَالَى مَنْشِئُ
النَّشِئَاتِ وَبِأَعْلَى الْأُمُورِ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٧٦

و ناشر الكتب والصحائف والرسائل يوم النشور وهو محصل ما في
الصدور ومخرج ما في القبور وحقيقة البعث يرجع إلى إحياء الموتى ونزع
الصور من المواد وإخراج الأرواح من الأجساد بإنشائهم نشأة أخرى وتبديل
وجودهم بوجود أرفع وأنور وأعلم فإن الجهل هو الموت الأكبر والعلم هو
الحياة الأشرف وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل وسماهما حياة
وموتا كما سماهما نورا وظلمة بقوله تعالى أَمْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ
نُورًا يَمْشِي بِهِ الْآيَةَ وَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ نَفْسٍ مِنْ نَفُوسٍ السَّعْدَاءِ فِي عَالَمِ الْآخِرَةِ
مَمْلُوكَةٌ عَظِيمَةُ الْفَسْحَةِ - وعالما أعظم وأوسع مما في السماوات والأرضين
وهي ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته ومماليكه وخدمه وحشمه
وبساتينه وأشجاره وحوره وغلمانه كلها قائمة به وهو حافظها ومنشئها بإذن الله
تعالى وقوته ووجود الأشياء الأخروية وإن كانت تشبه الصور التي يراها
الإنسان في المنام أو في «١» بعض المرايا لكن يفارقها بالذات والحقيقة أما
وجه المشابهة فهو أن كلا منها بحيث لا يكون في موضوعات الهيولى ولا
في الأمكنة والجهات لهذه المواد وأن لا تزاحم بين أعداد الصور لكل منهما
وأن شيئا منهما لا يزاحم لشيء من هذا العالم في مكانه أو زمانه فإن النائم
ربما يرى أفلاكا عظيمة وصحارى واسعة ومفاوز نائية مثل الذي يراه في
يقظة هذا العالم وهي مع كونها مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا
تضايق بينها فكذلك ما يراه الإنسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا

تضايق بينه وبين هذه الأجسام فالميت يرى في قبره ما لا يسع فيه لو كان من أجرام هذا العالم وأما وجه المباينة فهو أن نشأة الآخرة والصور الواقعة فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التأثير إلذاذا وإيلا ما وهي أقوى وأشد وأكد وأقوى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور المنامية والمرآتية ونسبة النشأة الآخرة إلى

الـدنـيا كنسـبة الـانتـبـاه إلـى نشأة النـوم
كما في قوله ع: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا
وقد سبقت الإشارة إلى كيفية وجود الصور الأخروية في عدة مواضع من
هـذا الكتاب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٧٧
و أما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي اللمي على
النظم الميزاني بإيراد ما يتوقف إثباتها عليه من المقدمات والأصول الضرورية
والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لأحد بعد الاستماع مجال للبحث
والإنكار ولا مساغ للمنع والاستنكار إلا لقصور الطبع أو سوء الفهم
والاعوجاج أو مرض العناد والاستنكار فقد قرب إنجاز مواعده وإبراز سره
ومقصده إن شاء الله تعالى.

و أما إجماله فبأن يعلم أن النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت
ونشأة القدرة والقوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي
يخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الأضداد وما
يحتاج إليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات
الشاغلة لا تكون إلا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب عليها الآثار
المطلوبة منها ولا تكون أيضا ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لأن مظهرها الآن
جرم بخاري في الدماغ وهو دائم التحلل والتجدد والزوال والانتقال حسب
اختلاف أمزجة العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية
والخارجية- حتى لو فرض وجود تلك الصور أقوى وأدوم مما كانت من جهة

عدم الشواغل وجمع الهمة- وعزل سائر القوى البدنية عن فعلها فكانت الآثار المطلوبة مترتبة عليها ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة والموجودة في العين ولكان الخيال حسا والمتخيل محسوسا- أ لا ترى أنه كلما استراحت النفس من الاشتغال والحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الأمور المتتافرة المتداعية إلى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها- إما بالنوم أو الإغماء أو بانصراف توجه النفس عن استعمالها إلى الجنبه العالية بقوة فطرية- أو مكتسبة اغتنمت الفرصة ورجعت إلى ذاتها بعض الرجوع لا كله لأن القوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستعملة وإلا لحدث الموت وتعفن البدن برطوباته فبهذا الرجوع أصبحت النفس مختصرة للصور مشاهدة إياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن- فإن لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا إذ لو لم تكن لها في ذاتها هذه الخمسة- فكيف يكون الإنسان حالة النوم أو الإغماء يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع أن حواسه الظاهرة معطلة عن إدراكاتها بل هي أتم وأصفى لأن هذه كالقشور لها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٧٨

أن هذه الخمسة البدنية ترجع إلى حس واحد هو الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع إلى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة بإذن الله وبحوله وقوته ويصير حال رجوعها من هذا العالم إلى ذاتها إدراكها «١» للأشياء عين قدرتها- فإذا كان رجوعها إلى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشأ اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك إذا انقطعت العلائق والعوائق كلها ورجعت إلى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع ثم أ ولا تنتظر ولا تتأمل في أن هذه النفوس الإنسانية كلما كانت أتم قوة وأقوى تجوهرها كانت أقل مزاحمة ومعاوقة لقواها إما لفتورها وضعفها كما للمجانين والمرضى أو بسبب آخر قدسي كما للأنبياء والأولياء أو باستعمال أمور مدهشة للحواس- محيرة لها كما للكهنة والسحرة كانت

ملاقاتها للصور الغائبة ومشاهدتها إياها أقوى- وتأثيرها رغبة ورهبة وتلذذا وتألما أكثر وأعظم وربما يوجد بعض النفوس المستعلية- عن القيود الدنيوية النافضة عن أذيالنا غبار المحسوسات من الذين يلتفتون إلى أغراض هذا العالم ولا ينظرون إلى الدنيا إلا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شأن عن شأن- ولا يحجبهم مقام عن مقام ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم الآخرة- فقوتهم يفي بضبط الجانبين وحفظ النشأتين فهي كالمبادي الفعالة ذاتا وفعلا فتقدر على إيجاد أمور صورية إدراكية يكون إيجادها عين شهودها وربما يشغل بعض المكاشفين شهود صور ذلك الموطن عن شهود صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الآلات على عكس حال المحبوبين وإن كان ذلك «٢» أيضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا حجبت عيونهم بالآخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرناه من الأحوال إنما يكون لظهور سلطان الآخرة- على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذا أنموذج من معرفة أحوال الآخرة وأحكامها للنفوس فكل نفس من النفوس إذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت وخلت وبخواب

البیت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٧٩

ارتحلت تصير حواسها الباطنية لإدراك أمور الآخرة أشد وأقوى فتشاهد الصور العينية الموجودة في تلك الدار ولا يختص ذلك بنفس دون نفس كما لا يختص قوة الإحساس بهذه الحواس في الدنيا بنفس دون نفس فإذا انقطع تعلقها عن هذا البدن اضطرارا أو اختيارا يجب لها انكشاف الأمور المناسبة لأعمالها وأفعالها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تعالى - فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ فَإِنْ كَانَتْ أَفْعَالُهَا حَسَنَةً وَنِيَاتُهَا صَاحِبَةً فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ وَإِنْ كَانَتْ أَفْعَالُهَا قَبِيحَةً وَاعْتِقَادَاتُهَا رَدِيَّةً فَنَزَلَ مِنْ حَمِيمٍ وَتَصَدَّقَ بِهِ وَأَنزَلْنَا مِنْهُ لِقَارِبَهُ أَيُّهَا الْمَوْلَى وَنَعْمَ الرَّبُّ غَفُورٌ رَحِيمٌ

اية جد

فصل (١١) في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث

الفعالية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة الإنسانية عندهم تلك الأجسام مادتها أو مواد تلك الأجسام مادتها فهم في الحقيقة لا يعرفون أمر البعث ولا يتصورون حقيقة القيامة ضميرا وقلبا وإن أقروا بها لسانا وبذلك جرى عليهم حكم المسلمين فالقيامة ليست عندهم إلا إعادة هذه الأجسام المعدومة برمتها والأعراض بعينها على هذه الحال - التي هي عليها في الدنيا وأكثر أبناء زماننا وإن قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عريضة عن إنيتها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومساعدتها وأنها من الله مطلعها وإليه مغيبها ومرجعها إما مشرقة زاهرة في عليين أو مظلمة ناكسة رأسها إلى أسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس وماهيتها وإنيتها وكيفية تعلقها بالبدن أولا ثم ارتفاعها واشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها عنه ثانيا ثم رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها في الأخير إلى الله تعالى فكانت طبعا ثم نفسا ثم عقلا ثم مطموسا نورها في نور الأحدية فهو العارف الرباني ومن جهل نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة

المعادين جميعا وهو بمعرفة خالقه أجهل. و العجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء والصبيان حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس وأنها كيف مآلها وإلى ما ذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية ندارة الوقوع الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٨١ فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات. و اعلم أن الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي جيد للجهال والعوام وأرباب الحرف والصنائع وأهل المعاملات والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقائق الأمور ولا التأمل في المبادي الذاتية والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الآخرة وذلك لأنهم متى اعتقدوا هذا الرأي في المعاد وتحققوا هذا الاعتقاد يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير وترك

الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات وأداء الأمانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن العشيرة وخصال كثيرة

محمودة فـي هـذا الباب.

و أما ما تزين به محققو المليين وأفاضل المسلمين فهو أن مع هذه الأجساد جواهر أخرى هي أشرف وأنور وليست هي بأجسام كثيفة بل هي أرواح لطيفة تخرج عن هذه الأبدان عند الموت فلا يتصور عندهم أمر البعث والقيامة إلا برد تلك الأرواح إلى تلك الأجساد أو أجساد آخر مثلها يقوم مقامها يحشرون ويثابون أو يعاقبون بما عملوا من خير أو شر فهذا الرأي أجود «١» وأقرب إلى الحق.

و أما من كان فوق هذه الطوائف في المعرفة واليقين لرسوخه في العلم وشدة ارتياضه بالحكمة فهو يرى ويعتقد في أمر المعاد شيئاً لا يعرف كنهه إلا الله والراسخون في العلم.

و اعلم أن الكتب الإلهية المنزلة على الأنبياء ع مختلفة الظواهر في باب البعث والقيامة وإن كانت بواطنها متفقة الأصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مر ذكره ففي «٢» التوراة أن أهل الجنة يمكنون في الجنة خمسة عشر ألف سنة ثم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٨٢ يصيرون ملائكة وأن أهل النار يمكنون في الجحيم كذا أو أزيد ثم يصيرون شياطين- وفي الإنجيل أن الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القرآن من الآيات ما تدل على أن أفراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردانية كقوله تعالى كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا «١» وأن الناس يحشرون كما خلقهم الله أول مرة لقوله تعالى كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ وفي بعضها ما يدل على أنهم يكونون على صفة التجسم كقوله تعالى يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِِهِمْ وَقَوْلُهُ تَعَالَى يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ وكذلك سؤال إبراهيم ع عن

الله تعالى رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى وَالْجَوَابَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَخَذُ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ الْآيَةِ وَقَوْلِ عَزِيرٍ كَمَا حَكَى اللهُ عَنْهُ - أَنَّنِي يُحْيِي هَذِهِ اللَّاهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةً عَامٍ الْآيَةِ وَمَكَثَ أَصْحَابُ الْكَهْفِ فِي النَّوْمِ ثَلَاثُمِائَةٍ وَتَسَعِ سَنِينَ وَقَوْلِ اللهُ فِيهِمْ وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ فَبَعْضُ هَذِهِ النَّصُوصِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَعَادَ لِلْأَرْوَاحِ وَبَعْضُهَا عَلَى أَنَّهُ لِلْأَبْدَانِ وَقَدْ جَلَّ كَلَامُ اللهِ وَكُتِبَ النَّازِلَةُ عَلَى رَسَلِهِ عَنْ أَنَّ يَشْتَمِلُ عَلَى التَّنَاقُضِ وَسَنَشِيرُ إِلَى وَجْهِ الْمَوَافَقَةِ - وَقَدْ وَقَعَ شَبْهٌ هَذِهِ الْأَخْبَارِ الْمَنْقُولَةِ عَنِ الْكُتُبِ الْإِلَهِيَةِ مَنْقُولًا فِي الْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ - وَكَذَا فِي كَلَامِ أَصَاطِينِ الْحِكْمَةِ الْمُقْتَبَسِينَ أَنْوَارَ عُلُومِهِمْ مِنْ مَشْكَاتِ النَّبُوَّةِ وَمَبَادِي الْوَحْيِ - دُونَ مَتَاخِرِهِمْ

المقتصرين على البحث مثل ما ذكر قال سقراط معلم أفلاطون وأما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٨٣ الذين ارتكبوا الكبائر فإنهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه أبدا وأما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم أو قلت آثامهم وقصرت عن تلك الدرجة فإنهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتقنون ثم يلقاهم الموج إلى موضع ينادون خصومهم يسألونهم الإحضار على القصاص لينجوا من الانتقاد فإن رضوا وإلا أعيدوا إلى طرطاوس ولم يزل ذلك دأبهم إلى أن يرضى خصومهم عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الأرض ويستريحون من هذه المحابس ويسكنون الأرض النقية. قال المترجم طرطاوس شق كبير وأهوية يسيل إليه الأنهار على أنه يصفه بما يدل على التهاب النيران كما في قوله تعالى وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ وقوله وَالْبَحْرُ الْمَسْرُورُ

و قال أستاذ الفلاسفة النفس إذا سلكت «١» علوا ولم تبلغ إلى العالم الأعلى بلوغا تاما وقفت بين العالمين وكانت بين الأشياء العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس - غير أنها إذا أرادت أن يسلك علوا سلكت بأهون سعي ولم

يشتد عليها ذلك بخلاف ما إذا كانت في العالم السفلي ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلي فإن ذلك مما يشتد عليها.

و أما بيان رفع التناقض بين الآيات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينها- فهو أن الأبدان الأخروية متوسطة بين العالمين جامعة للتجرد والتجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان الدنيوية فإن البدن الأخروي كظل لازم للروح- وكحكاية ومثال له بل هما متحدان في الوجود بخلاف هذه الأبدان المستحيلة الفاسدة- وإن الدار الآخرة وأشجارها وأنهارها وغرفاتها ومساكنها والأبدان التي فيها كلها صور «٢» إدراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها وقد علمت مرارا أن الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها ومحسوسيتها عين وجودها للجواهر الحاس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٨٤ و كذلك حكم الصور المعقولة في أن وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجواهر العاقل كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة ولذلك قال تعالى إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ معناه أن الحياة ذاتية لتلك الأجسام بخلاف أجسام الدنيا وأبدانها فإنها في ذاتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الأكوان في أنفسها إلا بصور إدراكية زائدة عليها وإن الحياة واردة عليها من خارج وقد علمت أيضا منا في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي من الحكمة أن الصورة العقلية متحدة بالعاقل- وكذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاس فالأبدان الأخروية عين النفوس بخلاف هذه الأبدان الدنيوية.

و وجه آخر في الموافقة أن نحو وجود السعداء وأهل الجنة أرفع وأعلى من نحو وجود الأشقياء وأصحاب النار والكاملون المقربون أعلى وأرفع منها جميعا- فالتجرد لقوم والتجسم لقوم آخرين وهاهنا أوان الشروع في ما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني وبعث الأبدان وما ينوط بذلك من أحوال الآخرة بمقدمات يقينية وأصول برهانية تناسب أهل البحث فلنشرع فيه مستعينا بالله

الطبيعة وإنما تختلف أفرادها وآحادها بالشدة والضعف الذاتيين والتقدم والتأخر الذاتيين والشرف «٢» والخسة الذاتيين إلا أن المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسماة بالماهيات - متخالفة بحسب الذات اختلافا جنسيا أو نوعيا أو عرضيا ولهذا يقال إن الوجود مختلف الأنواع وإن مراتب الأشد والأضعف أنواع متخالفة.

الأصل الرابع أن الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعف يعني أنه يقبل الحركة الاشتدادية وأن الجوهر في جوهريته أي وجوده الجوهرى يقبل الاستحالة الذاتية وقد ثبت أن أجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز - بل الكل «٣» موجود بوجود واحد فليس شيء من تلك الماهيات التي هي بإزاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها على وجه التفصيل بل لها وجود إجمالي كما في أجزاء الحد على ما أوضحناه سابقا.

الأصل الخامس «٤» أن كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالفلسفة رير رير بصورته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٨٧

لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده وإنما المادة حاملة قوة الشيء وإمكانه وموضوعة انفعالاته وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودا وبالجمله نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام فالنقص يحتاج إلى التمام والتمام لا يحتاج إلى النقص وكذلك الفصل الأخير في الماهيات المركبة من الأجناس والفصول كالناطق في الإنسان هو أصل الماهية النوعية وسائر الفصول والأجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الأصل فقد يقع في تعريفه الحدي وإنما دخولها في الحد بما هو محدود وتوضيح «١» هذا المقام أن الماهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي أجناسها وفصولها بحذاء أجزائها المادية والصورية كما مر في مبحث الماهية

فنقول لتلك الماهية اعتباران اعتبار كثرتها وتفصيلها واعتبار وحدتها وإجمالها فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيلي وأردت تحديدها فلا بد لك من إيراد جميع المعاني التي هي بحذاء تلك الأجزاء وإذا نظرت إليها من الجهة التي هي بها واحد وهي صورتها الكمالية وأردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالأجزاء - لأن الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا ولا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء إليها وهي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٨٨

مع ذلك ليست داخلية في ماهيتها إذ لا ماهية لها «١» غير الإنسية لما سبق أن الصور الكمالية للأشياء هي وجودات محضة متفاوتة في الوجودية وقد مر أن الوجود لا حد له - لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بأدون وأنقص من التعريف الحدي بالأجناس والفصول لأن تلك الأجناس والفصول متحدة بها منتزعة منها وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشريقية أن البسائط قد يحد باللوازم التي توصل الذهن إلى حاق الملزومات والتعريف بها ليس أقل من التعريف بالحدود انتهى وسر هذا «٢» القول - وها هنا أيضا من المواضع التي يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره وتعريف المبادي الوجودية لا يكون إلا على هذا الوجه وهكذا تعريف القوى بأفاعيلها فقد علم بما ذكرناه أن للإنسان وجودين وجود تفصيلي ووجود إجمالي فوجوده التفصيلي إنما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية وصورة هي مبدأ النمو والتغذية وأخرى مبدأ الحس والحركة الاختيارية وأخرى ناطقة فيقال في حده أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات وهذه الأجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف والكمال - وكلما يترتب على الأقدم الأخس ويلزمه يترتب على الآخر الأشرف ويلزمه على الوجه الألف الأبسط وأما وجوده الإجمالي فإنما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع

هذه المعاني على وجهه أبسط وأعلى.
الأصل السادس «٣» أن الوحدة الشخصية في كل شيء
وهي عين وجوده ليست على
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٨٩

وتيرة واحدة ودرجة واحدة كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة
الشخصية في المقادير المتصلة عين متصلتها وامتدادها وفي الزمان
والمتدرجات الوجود عين تجدها وتقضيها - وفي العدد عين كثرتها بالفعل وفي
الأجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة وأيضا حكمها في الجواهر المجردة غير
حكمها في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعا
لأوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والألم واللذة وذلك لنقص
وجوده وضيق وعائه عن الجمع بين الأمور المتخالفة فموضع البصر في
بدن الإنسان غير موضع السمع وموضع الشم غير موضع الذوق وأما
الجوهر النفساني فإنه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من
المتقابلات وكلما زاد الإنسان تجردا وتجوهرًا واشتد قوة وكمالا صار إحاطته
بالأشياء أكثر وجمعيته للمتخالفات أتم فهو يتدرج في الكمال حتى يستوفي
في نفسه أي ذاته هيئة الوجود كله فينقلب كما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء
عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق
والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله ومنخرطة في
سلكه وصائره من جوهره ومما يبين ذلك ويوضحه أن المدرك بجميع
الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية والفاعل بجميع الأفاعيل الطبيعية
والحيوانية والإنسانية الواقعة من الإنسان هو نفسه المدبرة فلها النزول إلى
مرتبة الحواس والآلات الطبيعية ولها الصعود «١» إلى مرتبة
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٩٠

العقل الفعال وما فوقه في آن واحد وذلك لسعة وجودها ووفور نورها
المنتشرة في الأطراف والأكناف فذاتها تتطور بالشئون والأطوار وتتنزل بأمر

الله إلى منازل القوى والأعضاء- فإذا نزلت بساحة المواد والأجساد كان حكمها حكم القوى وإذا رجعت إلى ذاتها وحق جوهرها وذلك عند تمامها كانت الكل في وحدة فمن هذا الأصل يتبين أن شيئاً واحداً- يجوز كونه متعلقاً بالمادة تارة ومجرداً عنها أخرى وأما ما اشتهر «١» عند أتباع المشائيين- أن نحوي الوجود الرابطي والاستقلالي لا يجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن عليه إلا أن يراد في وقت واحد من جهة واحدة الأصل السابع أن هوية البدن وتشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلاً زيد بنفسه «٢» لا بجسده ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وإن تبدلت أجزاؤه وتحولت لوازمه من أينه وكمه وكيفه ووضعه ومناه كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث أو بصورة أخرى كما في الآخرة فإن الهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها لأنها واقعة على سبيل الاتصال الوجداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية وإنما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لأنها الصورة التمامية في الإنسان- التي هي أصل هويته وذاته ومجمع ماهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبدأ أبعاضه وأعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج بأعضاء روحانية وهكذا إلى أن تصير بسيطة عقلية إذا بلغت إلى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة إلهية وإلا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٩١

فإلى أي حد وقع الانقطاع إليه لأجل أسباب قاطعة مانعة عن البلوغ إلى الكمال الأخير يطول شرحها فإذا سئل عن بدن زيد مثلاً هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية وعند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي والإثبات صحيحاً باعتبارين أحدهما «١» اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو مادة وهو في نفسه أمر محصل والثاني اعتبار كونه جسماً- بالمعنى

الذي هو جنس وهو أمر مبهم فالجسم بالمعنى الأول جزء من زيد غير محمول عليه وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه وأما إذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلاً وسيصير هو بعينه كهلاً وشيخاً كان الجواب واحداً وهو نعم لأن تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لأن المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والإبهام وقد مر الفرق في مباحث الماهية من العلم الكلي والفلسفة العامة- بين الجنس والمادة وهو كالفرق بين الماهية المطلقة والمأخوذ بشرط التجريد ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل والصورة والعرضي والعرض بكل من هذه الأمور محمول على الشيء بالاعتبار الأول غير محمول عليه بالاعتبار الثاني. الأصل الثامن أن القوة الخيالية «٢» جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه

و لا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي وإنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهرى متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية- وقد تفردنا بإثبات هذا المطلوب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة كما مرت.

الأصل التاسع أن الصور الخيالية بل الصور الإدراكية ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل آخر وإنما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الإبصار عندنا ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليدية ونحوها كما ذهب إليه الطبيعيون ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون ولا بإضافة علمية تقع للنفس إلى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الإشراقيون لأن هذه الآراء كلها باطلة كما بين في مقامه أما المذهب الأولان فإبطال كل منهما مذكورة في الكتب الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٩٢ المشهورة على وجوه عديدة وقد تصدى كل من الفريقين لإبطال رأي صاحبه ونقضه وجرحه وكفى الله المؤمنين القتال وأما المذهب الأخير الذي اختاره

الشيخ أبو نصر في الجمع بين الرأيين والشيخ المقتول في حكمة الإشراف
فنحن قد أبطلناه كما مر ذكره- واعلم أن النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان
إبصاره بل إحساسه مطلقا غير تخيله لأن في الأول يحتاج إلى مادة خارجية
وشرائط مخصوصة وفي الثاني لا يفتقر إليها وأما عند خروجها عن هذا
العالم فلا يبقى الفرق بين التخيّل والإحساس إذ القوة الخيالية وهي خزنة
الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص-
واتحدت القوى ورجعت إلى مبدئها المشترك فتفعل النفس بقوته الخيالية ما
تفعله بغيرها- وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس وصارت قدرتها
وعلمها وشهوتها شيئا واحدا فإدراكها للمشتبهات نفس قدرتها وإحساسها إياها
عندها بل ليس في الجنة إلا شهوات النفس ومراداتها كما قال تعالى فيها ما
تَشْتَهُونَ تَتَنَبَّهْنَ فِيهَا مَا تَشْتَهُنَّ مِنَ الْأَنْفُسِ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ.
الأصل العاشر أن الصور المقدارية والأشكال والهيئات الجرمية

كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها
وانفعالاتها كذلك قد تحصل من «١» الجهات الفاعلية وحيثياتها الإدراكية من
غير مشاركة المادة ومن هذا القبيل وجود الأفلاك والكواكب من المبادي
العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصورات إذ قبل
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ١٩٣
الأجسام الأولية ليست مواد سابقة عليها ومن هذا القبيل الصور الخيالية
الصادرة من النفس بالقوة المصورة «١» من الأجرام والأعظام المشكلة التي
ربما تكون أعظم من الأفلاك- الكلية الخارجية وكذلك الصحارى والمفاوز
الواسعة والجبال العظيمة والبلاد والجنات والأشجار التي لم يخلق مثلها في
البلاد وإنها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا حالة في القوة الخيالية كما برهن
عليه ولا في عالم المثال الكلي كما بيناه سابقا بل في مملكة النفس وعالمها
وصقعها الخارج عن هذا العالم الهولاني وقد سبق أن الصور التي يتصورها

النفس بقوتها المصورة وتراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم وإلا ليراها كل سليم الحس وليس كذلك بل في عالم آخر غائب عن هذا العالم ولا فرق بينها وبين ما تراها النفس بقوة الحس إلا بعدم ثباتها وضعف تجوهرها لا شـتغال النفس «٢» بغيرها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٩٤

و تفرق هممتها وتوزع خاطرها بما تتفعل من المؤثرات الخارجية وتشتغل بها حتى لو فرض أن يرتفع عنها الاشتغال بأفاعيل سائر القوى الحيوانية والطبيعية وتكون مصروفة الهمة إلى فعل التخيل والتصور تكون الصور والأجسام التي تتصورها وتفعلها بقوة الخيال في غاية ما لها من القوام وتأكد الوجود ويكون تأثيرها أقوى من تأثير المحسوسات المادية كما يحكى عن أهل الكرامات وخوارق العادات وإذا كان حال النفس في تصوير الأشياء على هذا الوجه وهي بعد في الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك إذا انقطعت علائقها عن الدنيا بالكلية وقويت قوتها وتأكدت فعليتها فكل نفس إنسانية فارقت الدنيا وكانت من أهل السلامة- عن الأمراض النفسانية وذمائم الأخلاق والملكات غير مرتهن بما يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع إلى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا أدنى مرتبة من مراتب السعداء فإن كل أحد منهم له جنة عرضها كعرض السماوات ومنازل الأبرار والمقربين فوق هذا إلى ما لا يحصى الأصل الحادي عشر أنك قد علمت أن أجناس العوالم والنشآت

مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلاثة وإن كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض أدناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة وأوسطها عالم الصور الإدراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للإمكانات والاستعدادات القابلة للمتضادات وأعلاها عالم الصور العقلية والمثل الإلهية فاعلم أن النفس الإنسانية مختصة من بين الموجودات بأن لها هذه الأكوان الثلاثة مع بقائها بشخصها فلإنسان الواحد من مبدأ طفوليته كون طبيعي

وهو بحسبه إنسان بشري ثم يتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف شيئاً فشيئاً في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفساني وهو بحسبه إنسان نفساني أخروي يصلح للبعث والقيام- وله أعضاء نفسانية وهو الإنسان الثاني ثم قد ينتقل من هذا الكون أيضاً على التدرج- فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه إنسان عقلي وله أعضاء عقلية وهو الإنسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب أثولوجيا وهذه الانتقالات والتحويلات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق إلى الغاية القصوى مختصة بنوع الإنسان فإن الأشياء وإن كانت كلها متوجهة إلى الحضرة الإلهية لكن الذي يمر على الصراط المسـ_____تقيم منتهياً إلى_____ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٩٥

النهاية الأخيرة لا يوجد في غير هذا النوع من سائر الأنواع الكونية ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه إلى الحضرة القدسية أن ينتقل نوعه إلى نوع آخر بالكون والفساد وأن يصل أولاً إلى باب الإنسانية ثم منها إلى باب الحضرة القدسية وهذه النشأت الثلاث ترتيبها- في الرجوع الصعودي إلى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي عنه تعالى- لكن على نحو آخر فإن سلسلة الابتداء كانت على نحو الإبداع بلا زمان وحركة وسلسلة الرجوع تكون بحركة وزمان فلإنسان أكوأ سابقة على حدوثه الشخصي المادي- ولهذا قد أثبت أفلاطون الإلهي للنفوس الإنسانية كونا عقليا قبل حدوث البدن وكذلك ثبت في شريعتنا الحقبة لأفراد البشر كينونة «١» جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعي- كما أشار إليه بقوله تعالى وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ إِيَّاهُ وَعَنْ أَيْمَنِ الْمَعْصُومِينَ أَجَادِيثَ كَثِيرَةً دَالَّةً عَلَى أَنَّ أَرْوَاحَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ كَانَتْ مَخْلُوقَةً مِنْ طِينَةِ عَلِيِّينَ «٢» قبل خلق السماوات والأرضيين وأن أبدانهم مخلوقة «٣» من دون تلك الطينة- كأرواح متابعيهم وشيعتهم وأن قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وأبدانهم وكذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذا الخبر وأمثاله يدل على أن

للإنسان أكوانا سابقة على هذا الكون فالإنسان بحسب الفطرة الأصلية يتوجه
نحو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٩٦

الآخرة على التدرج ويرجع إلى غاية مقصوده فيبتدي بوجوده الدنيوي
المادي إلى وجوده الآخرى الصوري إذ نسبة الدنيا إلى الأخرى نسبة النقص
إلى الكمال ونسبة الطفل إلى البالغ ولهذا يحتاج في هذا الوجود كالأطفال
لضعفهم ونقصهم إلى مهد هو المكان وداية «١» هو الزمان فإذا بلغ أشده
«٢» الجوهرى يخرج من هذا الوجود الدنيوي إلى وجود آخرى ويستعد
للخروج من هذه الدار إلى دار القرار وإلى هذا الحد من الوجود النفساني
والاستقلال الجوهرى الصوري المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت
الطبيعى والخروج من هذه النشأة مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن والكافر
والموحد والمشارك والمعطل إذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودى والاستغناء
عن المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وإدراك العذاب الأليم بل
يؤكد لها فإن شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشي والملابس المادية وهو
يوجب شدة الإدراك للمؤلمات والمؤذيات- ونتائج الأعمال القبيحة والسيئات
والأمراض والعلل النفسانية التي كان الذهول عنها في الدنيا لخدر الطبيعة
وغشاوة على البصيرة فإذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم تقطع جميع
الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم يصل إلى جوار الله ولم يستحق مقام العندية
فالموت أول منازل الآخرة وآخر منازل الدنيا والإنسان بعد خروجه عن الدنيا-
قد يكون محبوسا في البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة
أو قصيرة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٩٧
و ربما يرتقى سريعا بنور المعرفة أو بقوة الطاعات أو بجذبة ربانية أو
بشفاعة الشافعين- وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين
فصل (٢) في نتيجة ما قدمناه وثمره ما أصلناه

أقول أن من تأمل وتدبر في هذه الأصول والقوانين « ١ » العشرة التي أحكمنا بنيانها وشيدنا أركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة مذكورة في كتبنا وصحفنا سيما هذا الكتاب تأملا كافيا وتدبرا وافيا بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج- ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية والافتخار والاستكبار لم يبق له شك وريب في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد ويعلم يقينا ويحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد وينكشف له أن المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وأن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصريا كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين أو مثاليا « ٢ » كما ذهب إليه الإشراقيون

فهذا هو الاعتقاد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٩٨
الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد أصبح مؤمنا حقا والنقصان عن هذا الإيمان خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطل أكثر القوى والطبائع عن البلوغ إلى غاياتها والوصول إلى كمالاتها ونتائج أشواقها وحركاتها ويلزم أن يكون ما أودعه الله في غرائز الطبائع الكونية وجبالاتها من طلب الكمال والتوجه إلى ما فوقها هباء وعبثا وباطلا وهدرا- فلكل قوة من القوى النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة وألم وملائمة ومنافرة تليق بها- وبحسب كل ما كسبته أو فعلته يلزم لها في الطبيعة الجزاء والوفاء كما قررته « ١ » الحكماء من إثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادي والقوى عالية كانت أو سافلة اسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعاً
و قوله لِكُلِّ وَجْهٌ هُوَ مُوَلِّيهَا

و إليه الإشارة بقوله تعالى ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وكل ما في الكون من الجواهر الطبيعية دابة لما بيناه من حركاتها الذاتية فالله آخذ بناصية نفوسها وطبائعها وهو مولئها نحوه

وجاذبها إليه ومن تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل - ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة على حدة في هذا الباب بينا فيها حشر جميع الأشياء الكائنة - حتى الجماد والنبات إلى الدار الآخرة وحشر الكل إليه تعالى ببيانات واضحة وقواعد صحيحة برهانية مبناها على أن لا معطل في الطبيعة ولا ساكن في الخليفة فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة إلا أن «٢» حشر كل أحد إلى ما يناسبه ويجانسها فلإنسان بحسبه - وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنبات والجماد بحسبهما كما قال تعالى في حشر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٩٩

أفراد الناس يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِثًا «١» وفي الشياطين قَوْ رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ وفي الحيوانات وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ «٢» وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ وفي النبات والنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ وقوله تعالى وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٍ إِلَى قَوْلِهِ وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ وفي حق الجميع وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا وَعَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا وَقَوْلِهِ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُرْجَعُونَ وقوله تعالى كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ فصل (٣) في دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الأجساد إن هذه المقدمات والأصول المذكورة كما أفادت هذا المطلوب على وجه التحقيق - كذلك هي وافية بدفع تلك الشبهة والشكوك ولا بأس بذكرها على التفصيل والإشارة إلى دفعها. منها ما سبق من أنه إذا صار إنسان غذاء لإنسان آخر فالأجزاء المأكولة إما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٠٠

قوة قابلة محضة لا مقدار لها في نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل يعرض لها المقادير والانقسامات من خارج وهي في نفسها قابلة للانقسامات الغير المنتهية وليس أيضا من شرطها في أن يكون أبدانا أن تكون صورة الأرضية باقية بل يجوز انقلابها من الأرضية إلى أجسام حسب ما شاء الله وأيضاً لا يلزم أن يكون كل نفس محشورة بالبدن - فإن من النفوس ما فارقت الأجسام صاعدة إلى عالم القدس منخرطة في سلك المقربين - والجواب الأول « ١ » هو العمدة.

و منها أن الجنة والنار إذا كانتا موجودتين جسمانيتين فأين مكانهما و في أي جهة من جهات العالم حصولهما فإن كان حصولهما أو حصول إحداهما فوق محدد الجهات - فيلزم أن يكون في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة وإن كان في داخل طبقات السماوات والأرض أو فيما بين طبقة وطبقة فيلزم إما التداخل وإما الانفصال بين سماء وسماء والكل مستحيل ومع هذا ينافي قوله تعالى وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ. هذا تقرير هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر في الأصول التي بيناها.

أما المتكلمون فحيث لم يدخلوا البيوت من أبوابها ليس في وسعهم التفصي عن أمثال هذا الإشكال فأجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانفتاح السماوات على قدر يسع بينها الجنة وليتهم قنعوا بدين العجائز واكتفوا بالتقليد ولم يستنكفوا أن يقولوا لا ندري الله ورسوله أعلم.

ثم العجب أن أكثر ما رأينا منهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات - ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحجاج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ولا يعرفون من العلوم الدينية إلا مسائل خلافيات وليس غرضهم في العلم إصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن أدناس الصفات والملكات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٠٢

إنظار السالكين إلى الله- بأقدام المعرفة واليقين إن حجتكم هذه مبنية على أن للجنة والنار مكانا من جنس أمكنة هذه الدنيا لكن أصل إثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل فالشبهة منهزمة الأساس منحسمة الأصل ومما يوضح ذلك حسب ما مضت الإشارة إليه أن عالم الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٠٣ الآخرة «١» عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره وما هذا شأنه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم أيضا مكان يمكن أن يقع إليه إشارة وضعية من خارجة أو داخلية لأن مكان الشيء إنما يتقرر بحسب نسبته وإضافته إلى ما هو مباين له في وضعه خارج عنه في إضافته وليس في خارج هذه الدار شيء من جنسه وإلا لم يوجد بتمامه ولا في داخله أيضا ما يكون مفصولا عن جميعه إذا أخذ من هذه الحيثية فلا إشارة حسية إلى هذا العالم عند أخذه تاما كاملا لا من داخله ولا من خارجه فلا يكون له أين ووضع- ولهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بأن العالم بتمامه لا مكان له فقد اتضح أن ما يكون عالما تاما فطلب المكان له باطل والمغالطة نشأت من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين الناقص والكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سأل سائل هل الدار الآخرة مع هذه الدار منتظمتان في سلك واحد والمجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا أو كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر والذات للآخر غير منسلك معها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٠٤

في سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة فحينئذ طلب المكان لهما غير صحيح وأنت تعلم أن الحق هو الثاني إلا أن يراد بكونهما واحدا ضربا آخر من الوحدة فإن العوالم والنشآت متداخلة في المعنى والقوام لا في الوضع والامتداد مع كون كل منهما عالم تام ولا ترى أن أهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم حسبما ورثوه من أسلافهم ومقدميهم ولو كان المجموع عالما واحدا كان هذا القول باطلا ولا يصح أن يقال هذا الإطلاق

من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الأفلاك وعالم الحيوان لأن هذه أقوال مجازية على سبيل التشبيه فإن الدنيا والآخرة لو لم يكونا عالمين تامين - فلا يكون في الوجود عالم تام لأن المجموع ليس منتظما في سلك واحد إلا بأن يكون أحدهما باطن الآخر والآخر ظاهره كما أشرنا إليه وهذا كلام آخر فيه غموض فإذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للآخر في الوجود مما يشملهما عالم آخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما أطلق القول عليه في السنة الشريعة إن لله سبحانه عالمين الدنيا والآخرة ومما يوضح أيضا القول بأن الآخرة ليست من جنس هذا العالم إن الآخرة نشأة باقية يتكلم «١» الإنسان فيها مع الله وهذه نشأة دائمة دائمة أهلها هالكة الذوات ولا ينظر إليهم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وأما مكالمة الأنبياء مع الله تعالى ومخاطبة سيد الرسل ص معه تعالى ليلة المعراج فهي من ظهور سلطان الآخرة على قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تعالى وَنُشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ

فإنه صريح في أن نشأة الآخرة غير نشأة الدنيا وبالجمله فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا ولو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن يقال إن الدنيا يخرب والآخرة دار القرار لأن الدنيا إنما هي دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض الشخصية والمخصصات الخارجية وإلا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا أخرى لتبدل الأشكال والهيئات والتشخصات ولكان القول بالآخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها وإجماع العقلاء على أن الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر أبدا فقد ثبت وتحقق أن الدنيا والآخرة مختلفة مختلفة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٠٥

في الجوهر الوجود غير منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للآخرة وصاحب الذوق السليم يتقطن بهذا على أن من نظر إلى مواضع هذا الكتاب لا يحتاج إلى زيادة مئونة وتفتيش وإنما بسطنا القول في زيادة الكشف والتوضيح شفقة على الظاهريين الذين قصدهم في النسك والعبادات طلب

لمادة ما في الصور الجوهرية على سبيل الترقى من الأدنى إلى الأعلى حتى يقع انتهاء الأكوان الصورية إلى النفس وما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للأجزاء الترابية إليها ومع قطع النظر عما ذكرناه وأصلناه نقول كل من ذاق المشرب الحكمي- يعلم أن الجسم الذي يتعلق به النفس سيما الناطقة التي هي أخيرة مراتب الشرف والكمال- للأجسام الطبيعية في سلسلة العود إلى العقل الفعال يجب أن يكون مختصا بمزيد استعداد- وتهيؤ مزاج وحرارة غريزية لروح « ١ » بخاري شبيه بالجرم السماوي وأن التعلقات الطبيعية والذاتية ليست كالتعلقات الإرادية الواقعة من الإنسان لأجل مصلحة خارجية أو داعية جزافية أو عادية ترغبه وتدعوه إلى التوجه والاتفات نحو شيء كمن توجه إلى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر منها لأجل سبب من الأسباب فإلتفت إليها مرة أخرى بعد خرابها- ويريد تعميرها طلبا لما يتذكره من التلذذات والتعلمات التي وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية وغاية عقلية أو لملاحظة مصلحة رآها أو فائدة وحكمة راعاها فإن شيئا من هذه الأمور لا يجري في الأسباب الذاتية للغايات الطبيعية ثم إن قولهم إن النفس تتعلق أولا بالأرواح اللطيفة وثانيا بالأعضاء الكثيفة معناه أن تعلقها بالذات ليس إلا بالأرواح لأنها القريبة الشبه إلى جوهر النفوس دون الأعضاء لكثافتها وظلمتها وبعد مناسبتها إلى الجواهر النورانية إلا بالعرض لأجل كونها كالقشر والغلاف والوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك اللائق لأجل اعتداله ولطافته لأن يستوكره الحمام القدسي والطائر الملكوتي فإذا تمزقت هذه الشبكة واستحالت ترابا ورمادا وطار طائرها السماوي وخلص من هذا المضيق فأى تعلق بقي له بالأجزاء المتفرقة والذرات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٠٧

المثبوتة وأي تعلق للنفس بالتراب والرماد وإن فرض مجتمع الأجزاء ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذا نفس لاشتراك الجميع في الترابية

أقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول ولعلمهم زعموا أن الإشكال المذكور في الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم وإطلاق اللفظ أو توهموا أن محالية التناسخ من جهة الشرع إنما الإشكال لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخا أو حشرا.

و قال في موضع آخر اعلم أن هذا يستتكره من يبطل حشر الأجساد ويحيل رد النفوس إلى الجسد وليس يقوم على استحالة برهان يقيني وكلما ذكره الأوائل في الدلالة على استحالة ليس ببرهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه.

و الدليل على أن «٤» ذلك ليس مبرهنا أن أفضل متأخري الفلاسفة أبا علي ابن سينا قد أثبت ذلك في كتاب النجاة والشفاء قال لا يبعد أن يكون بعض الأجسام السماوية- موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته إذ قال وقد قال من لا يجازف في الكلام من العلماء إن ذلك غير ممتنع وهذه «٥» القضية تدل على أنه شاك الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٠٩ في هذا الأصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالا عنده لما وصف قائله بأنه لا يجازف في الكلام بل أي مجازفة تزيد على القول بالمحال. و ربما يقول قائل إن ذلك إنما ذكره على سبيل المجاملة والتقية وإلا فقد ذكر في مسألة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الأبدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل إبطال الحشر للأجساد.

فنقول ما ذكره في استحالة التناسخ أيضا ليس ببرهان محقق فإنه قال لو عادت النفس جسدا واستعد للقبول لفاضت إليه نفس من واهب الصور فإن المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدي إلى أن يفيض إليه نفس ويتعلق به النفس المستتسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال هذا ما ذكره ويمكن أن يستعمل في إعادة حشر الأجساد- لكنه دليل ضعيف إذ يقال يجوز أن

مقومة لها هي المعدة لللاحقة وتلك الصورة السابقة أقرب الأشياء إلى الصورة
اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا تستعدها إلا بعد استيفائها جميع المراتب
الصورية التي تحتها بالقابلية والاستعداد وهذا شيء مطابق للبرهان معتضد
بالتجربة والوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث والحشر للأبدان أصعب
وأشكل فباب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود إلا على من سلك
منهجنا وذهب في طريقتنا وهو طريق أهل الله والراسخين في العلم والإيمان
الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة والله
ذو الفضل العظمى
و منها أن الإعادة لا لغرض عبث وجزاف لا يليق بالحكيم

و الغرض إن كان عائدا إليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه وإن كان
عائدا إلى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدالة فإن ذلك الغرض إن كان
إيصال ألم فهو غير لائق بالحكيم العادل فكيف عن خالق الحكمة والعدل
وإن كان إيصال لذة فاللذات سيما الحسيات دفع آلام فإن أكل الطعام وإن
كان حسنا لذيذا لا يلتذ به من كان ممثلا شبعاً وإنما يستلذه الجائع وكذا سائر
اللذات الحسية فإن « ١ » العلماء والأطباء بينوا وقرروا - أنها دفع الآلام فلزم
أنه تعالى يؤلم العبد أولاً حتى يوصل إليه لذة حسية وذلك أيضاً لا يليق
بالحكيم العادل وكيف يليق به أن يؤلم أولاً أحداً ليدفع عنه هذا ومن ذا الذي
يريد إحساناً بأحد فيقطع بعض أعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ
بها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢١٢
و الأشاعرة أجابوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض في أفعال الله وقبح الخلو
عنه - ثم بمنع كون الغرض منحصراً في إيصال اللذة والألم ثم بمنع كون
اللذة دفعا للألم - ثم بمنع كون اللذات الأخروية كالدينية حتى يستلزم كونها
أيضاً دفع آلام كهذه.

و أجابت المعتزلة عنه بأن الغرض «١» في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق الأنبياء- أقول قد عرفت الفرق بين الغرض والضروري وأن للأفعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية وأن الموت هو الانتقال من هذه النشأة إلى نشأة أخرى فوقها وأن اللذات الأخروية ومقابلها من الآلام هي مما كسبته أو اكتسبته أيدي النفوس إرادة أو عادة- فلحقته اللوازم والتبعات والله تعالى منزه عن حسن طاعة المطيعين وقبح سيئة المسيئين- وليس فعل الله في عباده من إثابة أهل الثواب وعقوبة أهل العقاب يضاهي أفعال الملوك والسلاطين لأنهم ذوي أغراض وحاجات فينفعلون من أفعال أصدقائهم وأعدائهم- فيكرمون صديقهم طلبا للكرامة وتخلصا من الدناءة وينتقمون من عدوهم تشفيا من الغيظ وإنما يضاهي فعله تعالى فعل الطبيب في المرضى أمر بالاحتماء وتناول الدواء- ونهى عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد في الداء فمن أطاع أمره خلص ونجا ومن تمرد هلك وهوى وهو فارغ من إطاعة المريض وتعصيه فكذاك النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى والأرض دار المرض والأنبياء هم الأطباء المبعوثون من قبل الله- فمنهم من أطاع ومنهم من عصى والله بريء من المشركين ورسوله وقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ثم نقول لذات الآخرة وآلامها ليست من مقولة لذات الدنيا وآلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا فإن هذه اللذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج ويؤثر فيها بخلاف اللذات الأخروية فإنها ابتهاجات للنفس «٢» بذاتها وبلوازمها وأفعالها من حيث

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢١٣

إنها أفعالها ولما كان الفعل والانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراك لهما في أمر ذاتي- فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس والحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس إحداهما بالأخرى ففي الجنة جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال فللمشاعر الحسية كلها لذات على وجه أعلى وأتم وأشرف

مبناها على ترك هذه اللذات الفانية- التي إذا أمعن فيها ينقلب هناك بعينها
آلام ومؤذيات فينبغي للإنسان أن يلطف نفسه ويصفي جوهره ويزهد في الدنيا
ويحصل هاهنا قوة إدراك الخيرات والشوق إلى نيل السعادات الباقيات حتى
إذا خرج من القوة إلى الفعل وانتقل من النقص إلى الكمال- وبرز من
الأغشية والقشور والأجداث والقبور ويحصل له ما في الصدور وكان جميع
ما يتمناه ويهواه حاضرا لديه ومتمثلا بين يديه بل ليس في القيامة للنفوس إلا
ما قصدته ونوته فإن كان مقصودها ومناها أمورا صحيحة حقة فازت بها فوزا
عظيما- وإن كانت أمورا زائلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب
الشهوية والغضبية والعقائد الوهمية الشيطانية فأنتها فانفسخت صورتها
واضمحلت مادتها وبقيت الحسرة والندامة والغصة والعذاب الأليم لأجل
الركون إليها والاعتیاد بها وأنت تعلم أن الدنيا « ١ » وما فيها مضمحلة في
جنبه الآخرة اضمحلال الجمد وذوبان الثلج عند طلوع
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢١٤

الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال أهل الدنيا واستيناسها
بالشهوات الدنيوية بعينها كحال الخفافيش واستيناسها بظلمات الليل فإذا
طلعت شمس الآخرة عند صباح القيامة- بعد غروبها في أفق الأجسام الكائنة
في ليل الدنيا يلحقهم من التوحش والاضطراب مثال ما يلحق الخفافيش
والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف أو تفهيم العقول الضعيفة
القاصرة عن درك حقائق الأكوان والنشآت وإلا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير
محتاج إلى التمثيل وكذلك جميع الأمثال الواردة « ١ » في القرآن ولسان النبوة
الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن أحوال الآخرة كما قال تعالى وتِلْكَ
الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ولعل الغرض للحكماء
الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم المنطقية- أنما كان لضعفاء
العقول الذين لا يمكنهم إدراك روح المعنى وحقيقته إلا في قالب محسوس
محاك لها فإن كلا من أشخاص الحقيقة الإنسانية مثال محسوس مطابق لها

فأقول فيه نظر من وجهين الأول أن القرآن يشتمل على المنافع «٢» الدنيوية والأخروية متاعا لكم ولأنعامكم ولا يلزم أن يعود منفعتة الأخروية إلى أهل الجلالة والقسوة بل المنافع الأخروية يختص بنيلها أهل الصفة وانشرح الصدر وهؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية والضلال جميعا كما قال تعالى وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ الْآيَةَ. و الثاني أن هذه الظواهر المذكورة في القرآن لو لم يكن أمثالا وحكايات فيها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢١٦

تصوير الحقائق وتمثيل الأمور الأخروية لكان الأمر كما ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقائق وتصوير النشأة الباقية فلا يلزم ما ذكره وإلا فجميع باب التمثيل- يلزم أن يكون إضلالا. و منها ما تشبث به أكثر الطبيعيين والدهريين المتشبهين بالفلاسفة أن حدوث الإنسان وغيره من المركبات العنصرية لا يكون إلا من الأسباب السماوية والقوايل الأرضية وبإعداد حركات فلكية واستحالات مادية وانقلابات زمانية تحتاج إلى مضي أزمنة ودهور كثيرة- لأن هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة أخرى يحصل الأشياء الصورية فيها بمجرد الأسباب الفاعلية لا جرم أنكروا طريق الوجود والإيجاد إلا على نهج التحريك والإعداد للاستعداد ولو يعلموا الفرق أيضا بين الوجودين اللذين للإنسان فقاوسا الفطرة الثانية بالفطرة الأولى في جميع الأحكام وقد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على أن إنشاء الآخرة وإيجاد الأمور الأخروية على وجه الإعادة كإيجاد هذا العالم في الابتداء بمحض إفاضة الله تعالى كقوله كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ فَكَمَا أَن وجود الأفلاك والكواكب والأركان ليس بحركة وزمان واستعداد وإعداد- لأسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشأة الأخروية لأن الموجودات هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الأسباب إلا واهب الصور

والصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا.
و منها أن الحشر وبعث الأبدان إما أن يقع لبعضها أو لجميعها

فالأول ترجيح من غير مرجح لأن استحقاق الثواب والعقاب مشترك
بين الناس أجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض والثاني يوجب التزام
المكاني لأجساد الناس وحسابهم وكتابهم - وإليه الإشارة بقوله تعالى أ إِنَّا
لَمَبْعُوثُونَ أ وَأَبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ فأزال الله تعالى هذا الاستبعاد والاستتكار بقوله
تعلينا لنبيه ص قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ
فنبه تعالى « ١ » عباده بأن لا تزام بين الأجساد في نحو الوجود الأخروي
لـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢١٧

ذكرناه أن الصور هناك غير قائمة بالمواد الوضعية المقيدة بالجهات
المكانية وأنها ناشئة من تصورات نفسانية كما لا تزام في الصور الموجودة
في أذهاننا هاهنا لأن لها نحو آخر من الكون وكذا ميقات الآخرة وساعة
القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده - لا يصل إلى إدراكه أفهام
المحجوبين عن النشأة الآخرة المقيدتين بأمكنة الدنيا وأزمنتها - وليس يصلح
لإدراك أمور الآخرة هذه المشاعر والحواس فإن أمور القيامة كلها أسرار -
غائبة عن هذا العالم البشري فلا يتصور أن يحيط بها إنسان ما دام في الدنيا
ولم يتخلص عن أسر الحواس وتغليظ الوهم ولذلك أكثر شبه المنكرين للبعث
مبناها على قياس الآخرة بالأولى وقول المنكرين متى هذا الوعد إن كُنْتُمْ
صَادِقِينَ * سؤال عما يستحيل الجواب عنه عن [على خ] موجه فإن أمر
الساعة إذا كان خارجا عن سلسلة الزمان وكان على شبه الإبداع كلمح
البصر أو هو أقرب وكان متى سؤالا عن الزمان المخصوص استحال جواب
السائل عنه إلا بشيء مجمل وهو أن علمه عند الله كقول الأكفمة إذا وصفنا
له المبصرات المتلونة فقال كيف يدرك هذه الألوان فالجواب الحق من ذلك أن
يقال له العلم بها عند البصر فالجواب الحق من الكفار وأصحاب الحجاب

عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة أن يقال لهم الجواب الإلهي قل علمها عند الله وعنده علم الساعة فمن تجرد عن غشاوة الدنيا ورجع إلى الله «١» وحشر عنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢١٨

فلا بد أن يعرف حقيقة الساعة بالضرورة ولذلك قال أعلم الخلق لا تقوم الساعة وفي وجه الأرض من يقول الله الله فإن من كان بعد «١» على وجه الأرض لم يحشر بعد إلى الله - لأن القيامة من داخل حجب السماوات والأرض ومنزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الأم فالنفس الإنسانية ما دام لم تولد ولادة ثانية ولم تخرج عن بطن الدنيا - ومشيمة البدن لم تصل إلى فضاء الآخرة وملكوت السماوات والأرض كما قال المسيح ع: لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين و هذه الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الإرادي ولغيرهم بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السماوات والأرض فلا تقوم له القيامة لأنها داخل هذه الحجب وإنما الله داخل الحجب والله عنده غيب السماوات والأرض وعنده علم الساعة فإذا قطع السالك في سلوكه هذه الحجب - وتبجح حضرة «٢» العنودية صار سر القيامة عنده علانية وعلمه عينا فصل (٤) في القبر الحقيقي» وأنه روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النبي

قد علمت أن الموت حق وأن الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع إلى الله فاعلم أن الروح إذا فارقت البدن الطبيعي مع بقاء تعلق ما لها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢١٩

بالبدن لا بأجزاء مادية كما زعمه جمع من المتأخرين لما مر بطلانه غير مرة بل بجملة بدنه من حيث صورته وهيئة هيكله الباقية في ذكره فإن النفس إذا فارقت البدن وحملت القوة «١» الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها وللصور الجسمانية باستخدام الخيال وقد علمت من طريقنا استقلال

القوة الخيالية في الوجود وأنها باقية بعد البدن - وإنما حاجتها إلى هذا البدن الكائن المادي في الابتداء لا في البقاء فهي عند المفارقة مدركة للجزئيات والماديات بصورهما كما كانت مدركة في الدنيا فإذا مات الإنسان فيتخيل ذاتها مفارقة عن الدنيا ويتوهم عين الإنسان الميت والمقبور الذي مات على صورته وتجد بدنها في القبر وتدرك الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة فهذا عذاب القبر وإن كانت سعيدة تخيلت الموائد الشرعية على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والأنهار والحدائق والولدان والحدود العيون - والكأس من المعين فهذا

ثواب القبر

كما قال ص: القبر إما روضة من رياض الجنة - أو حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه «٢» الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه - والبعث عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين - والفرق بين حالة القبر وحالة البعث كالفرق بين حالتي الإنسان في الرحم وعند الخروج منه فإن حالة القبر أنموذج من أحوال القيامة فإن الإنسان لكونه «٣» قريب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٢٠

من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة انكشاف الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الإحساس بالمحسوسات فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف وإدراكه كإدراك النائم يقال إنها في عالم القبر والبرزخ وإذا اشتدت قوتها قامت قيامتها والذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر وإن كان جسد الميت ساكناً أو كان في الهواء - أو الماء أن من كان في ضيق شديد أو تفرق اتصال بالنار وغيرها أو وقع بين حجرين عظيمين - فإن الذي يؤلمه ويؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الأمور الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة إلى نفسه لعلاقة لها مع البدن حتى أنه لو فرض حصول تلك الصور إلى النفس - من سبيل آخر لا من جهة هذه الأسباب المادية

لكان التأثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان البدن بعينه باقيا أم لا فضغطة القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وراحته فسعة القبر وضيقه تابعان لانشرائح الصدر وضيقه فصل (٥) في الإشارة إلى عذاب القبر قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا بأنواع المؤذيات والسباع كالشهوة «١» والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء وهي التي لا تزال تفتقرسه وتتهشه إن سها عنها بلحظة إلا أن أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فإذا انكشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعانيتها فيرى بعينه العقارب والحيات قد أهدقت به وإنما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الباطنية الحقيقية فإن لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر إن كان شقيا وإن كان سعيدا كان بخلافه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٢١ فصل (٦) في الأمر الباقي من الإنسان

قد أشرنا إلى أن النفس إذا فارقت البدن بقي لها من البدن أمر ضعيف الوجود- فوق في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب واختلفت العلماء في معناه فقل- هو العقل الهولاني وقيل بل الهولوى وقال أبو حامد الغزالي إنما هو النفس «١» وعليها تنشأ النشأة الآخرة وقال أبو يزيد الوقافي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات إنه العين الثابت من الإنسان وقال المتكلمون إنه الأجزاء الأصلية وعندنا القوة الخيالية لأنها آخر الأكوان الحاصلة في الإنسان من القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الإنسانية في هذا العالم- وهي أول الأكوان الحاصلة له في النشأة الآخرة وبيان ذلك أن شيئا من أشياء الدنيا- وموادها وصورها وقواها لا يمكن أن ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا إلى عالم الآخرة إلا بعد تحولات وتكونات فالإنسان لا

يستعد للحشر إلا بقوة كمالية هي صورة أخيرة للطبائع الكونية والصور الهولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية- والحيوانية اللمسية أولا ثم الذوقية ثم الشمية إلى السمعية والبصرية فإنه إذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه بعد العنصرية والجمادية قوة بها يغتذي وهي القوة الغذائية ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس وهي أوائل الكيفيات المحسوسة- مثل الحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي بها يحس الروائح ثم التي بها يحس الأصوات والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٢٢

الشعاعات ويحدث مع الحواس القوة النزوعية التي بها يقع الاشتياق والكراهة ثم ينتهي إلى قوة من شأنها أن يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمسة الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة عندها عن البطلان والفساد وإن بطلت أو فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الأبدان لها لأن نشأتها غير نشأة صورها المحفوظة عند الخيال- كما أن نشأة بدن الإنسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساد هذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الإنسان بعد خراب البدن فتصلح لأن تقوم عليها النشأة الآخرة لأنها صورة الصور الدنيوية والكمال الأخير لهذه الكمالات المتعاقبة- وهي المادة الأولى للصور والكمالات الأخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبدأ الفعال فهي من شأنها أن تكون برزخا متوسطا جامعاً بين الدنيا والآخرة وتكون سقف الدنيا وفرش الآخرة فصل (٧) في مادة الآخرة وهيولى صورها الباقية اعلم أن كل هيولى هي ألطف وجودا فهي أسرع قبولا للصورة وأيضا كل هيولى هي أبسط جوهرأ وأشد روحانية فهي أشرف صورة وكما لما سبق من أن التركيب بين المادة وصورتها تركيب «١» اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل فلا بد أن يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد ولنوضح ذلك بمثال أ لا ترى أن الماء العذب لما كان جوهره ألطف من جوهر التراب صار

أسرع انفعالا وأحسن قبولا من التراب لكل ما يقبله من الأشكال والأصباغ والطعوم وغيرها وهكذا لما كان الهواء ألطف منهما- وأشرف وأشد سيلانا صار أسرع انفعالا وأسهل قبولا لما يقبله وجميع مقبولاته أشرف وألطف من مقبولات الأرض والماء وهي الروائح والأصوات وهكذا الشعاع «٢» الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٢٣

و الضياء يكون قبوله لما يقبله في أسرع زمان بل في آن وما يقبله من الألوان والأشكال- هي أشد روحانية وقربا من عالم الروحانيات وكذا الروح النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد إلى تجويف الدماغ هو ألطف وأشرف مما سبق من المذكورات الثلاثة- فيقبل جميع ما قبلتها الثلاثة من الكيفيات والطعوم والروائح والألوان على وجه ألطف وأشرف وإلى هاهنا تنتهي لطافة المواد «١» الجسمانية الطبيعية وهذا أيضا باب يخفى «٢» على كثير من الناظرين في العلوم فلا يصرفون أعمال رؤيتهم فيه ولا ينظرون بعين التأمل والاعتبار حتى ينكشف لهم أن جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة ونقصها وأن أدنى مراتب اللطافة في النفس هو أشد بكثير من لطافة جوهر النور الحسي ولذلك يقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند تكونها في مراتب أنوار الحس والخيال والعقل فأول مادة تقبل النشأة الآخرة هي القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها وتقوم بها أمثلة المحسوسات- وصورها المفارقة عن موادها

و اعلم أن الفرق بين هيولى الصور الدنيوية وهيولى الآخرة غير ما ذكرناه بـ_____أمور أخـ_____رى.

و منها أن ما يحل هذه الهيولى لا يحلها إلا بعد حركة استعدادية و زمان سابق وجهات قابلية وأسباب خارجية بخلاف المادة الأخروية فإن الصور الفائضة عليها- إنما تفيض عليها من المبدأ الفياض من جهة المقومات والأسباب الداخلية «٣» وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عند

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٢٤
و منها أن المادة الدنيوية إذا أزيلت صورتها عنها فتحتاج في استرجاعها إلى
استئناف تأثير

من سبب خارجي مصور للمادة بها تارة أخرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما إذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكتفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النفسانية إذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع إلى كسب جديد وتحصيل مستأنف بل يكتفي بذاتها ومقوماتها في ذلك الاستحضار لا إلى سبب منفصل وإليه أشير بقوله تعالى لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمٌ شَأْنٌ يُغْنِيهِ إشارة إلى أن الأسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الإيجاد منحصرة في الأمور الداخلة الناشئة من المبدأ الأول دون العرضيات والمعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات كما قال تعالى الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ «١» وقال فلا أنسابَ بَيْنَهُمْ

فصل (٨) في البعـث

أما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت «٢» الإشارة إلى أن القبر الحقيقي هو

انغمس الغار النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٢٥
و انحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتفنة فهي ما بين الموت
والبعث بمنزلة الجنين أو النائم لم تقو قواها ومشاعرها لإدراك المدركات
الآخرة فإذا جاء وقت القيام- انبعث الإنسان من هذا الانغمار قادما إلى الله
تعالى متوجها إلى الحضرة الإلهية إما مطلقا حرا عن قيد التعلقات وأسر
الشهوات فرحانا بذاته مسرورا بلقائه تعالى ومن أحب لقاء الله أحب لقاءه
وإما مقبوضا مأسورا بأيدي الزاجرات القاسرات كارها للقاءه تعالى ومن كره

قد سبق أن الإنسان نوع واحد متفق الأفراد في هذا العالم وأما في النشأة الآخرة فأنواعه متكثرة كثيرة لا تحصى لأن صورته النفسانية هي مادة قابلة لصورة أخروية شتى بحسب هيئات وملكات مكتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها فيحشر إليها وبها كما قال تعالى يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا فحشر الخلائق مختلفة الأنحاء حسب الأعمال والملكات والآراء فلقوم على سبيل الوفود يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا ولقوم على سبيل التعذيب وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ ولقوم كما قال تعالى وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ولقوم كما قال وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا ولقوم إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ولقوم على سبيل التعظيم والتكريم كقوله سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ وقوله ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ ولقوم وهم الأسارى كما قال تعالى خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ الْحَكْمَةُ الْمُتَعَالِيَةِ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ، ج ٩، ص: ٢٢٦ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ «١» وبالجمله كل أحد إلى غاية سعيه وعمله وإلى ما يحبه ويهواه حتى أنه لو أحب أحد حجرا لحشر معه لَقَوْلُهُ تَعَالَى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٢٧

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ وقوله تعالى احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ «١» فإن تكرر الأفاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الإنسان تتصور في القيامة بصورة تناسبها قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ وَلَا شَكَّ أَنْ أَفَاعِيلَ الْأَشْقِيَاءِ الْمَرْدُودِينَ أَنَّمَا هِيَ بِحَسَبِ هَمَمِهِمُ الْقَاصِرَةِ النَّازِلَةِ فِي مَرَاتِبِ الْبَرَازِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَتَصَوُّرَاتِهِمْ مَقْصُورَةِ عَلَى الْأَغْرَاضِ الشَّهْوِيَّةِ الْبَهِيمِيَّةِ وَالْغَضَبِيَّةِ السَّبْعِيَّةِ الْغَالِبَةِ عَلَى نَفْسِهِمْ فَلَا جَرَمَ يَكُونُ حَشَرُهُمْ فِي الْقِيَامَةِ عَلَى صُورِ تِلْكَ الْحَيَوَانَاتِ وَهِيَئَاتِهَا فَإِنَّ الْأَبْدَانَ سَيِّمًا

و هي عالم الطبيعيات والماديات والحادثات والكائنات الفاسدات.
و ثانيها النشأة الوسطى
و هي عالم الصور المقداريات والمحسوسات الصوريات بلا مادة.
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٢٩
ثالثها النشأة الثالثة

و هي عالم الصور العقليات والمثل المفارقات فالنشأة الأولى بائدة
دايرة متبدلة زائلة بخلاف الأخيرتين وخصوصا الثالثة وهي مأوى للكامل
ومرجع الكاملين ومعاد المقربين والإنسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم
والنشآت بحسب مشاعره الثلاثة مشعر الحس ومبدؤه الطبع ومشعر التخيل
ومبدؤه النفس ومشعر التعقل ومبدؤه العقل والنفس الإنسانية في بداية تكونها
وأول خلقتها هي بالقوة في نشأتها الثلاث لأنها كانت قبل وجودها في مكن
الإمكان وكنتم الخفاء كما قال تعالى وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً وقوله
تعالى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ - لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً وكلما كان
وجوده أولاً بالقوة فلا بد أن يكون متدرج الحصول - في أصل الوجود
وكمالاته ويكون مترقيا من الأدنى إلى الأعلى ومتدرجا من الأضعف إلى
الأقوى فلها في كل من نشأتها الثلاث مراتب وهي قوة واستعداد وكمال مثال
ذلك كالكتابة فلها قوة كما للطفل واستعداد كما للأمي المتعلم المحصل
لأسباب الكتابة وآلاتها ولكن لم يتعلم بعد والكمال للقادر على الكتابة متى
شاء من غير كسب جديد - لأجل حصول ملكة راسخة في هذه الصناعة وهو
قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها لا مانع داخلي بل لمانع وحجاب
خارجي كما للعين الصحيحة إذا لم يبصر لأجل غطاء من خارج وقد لا
يكون كذلك لزوال المانع والحجب الخارجية فالقوة في الإحساس كما للجنين
عند كونه في الرحم والاستعداد له كما للطفل عند تولده تام الآلات للحواس -
والكمال فيه كما للصبي حين ترعرعه وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب
التعقل ويقال لها العقل الهولاني والعقل بالفعل والعقل الفعال فالأول قوة

والثاني استعداد- والثالث كمال والرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول في الإنسان بحسب جوهره وذاته فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثة أعني الحسي و

النفسي والعقلي كان مآله إلى عالمه وأحكام نشأته ولوازمها فمن غلبت عليه نشأة الحس والاستكمال- بالمستلزمات الحسية والمألوفات الدنيوية فهو بعد وفاته أليف غصة شديدة ورهين عذاب أليم لا أن الدنيا ولذاتها أمور مجازية لا حقيقة لها «١» والإحساس بها انفعالات تتفعل النفس الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٣٠ بها عند الحدوث ويزول بسرعة عنها ولا تدوم ولكن يبقى الأثر والعادة في المحبة والاشتياق- فمن عشقها واشتاقها كان كمن أحب أمرا معدوما محبة مفرطة وطلب شيئا باطلا طلبا شديدا- وحيث لم يكن لمحبو به أثر ولا لطلبه ثمر فهو في هذه الحال في غصة شديدة وألم دائم كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في مشتبهاتها إلا أنهم ما داموا في الدنيا يشتهب ذلك عليهم ويزعمون أن لمحباتهم حقيقة فيأكلون ويتمتعون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم- لأنه إذا طلعت شمس الآخرة وقامت «١» اضمحلت بها رسوم المجازات وذابت بإشراقها أكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجميد بحرارة ارتفاع الشمس في أوان الصيف فبقي المحب للدنيا والمحسوسات المادية محترقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الأليم- فيكون حشره إلى دار البوار ومرجع الأشرار ومهوى الفسقة والكفار وإن غلب عليه رجاء يوم الآخرة والميل إلى ما وعده الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها وحورها وقصورها- والخوف من عذاب الآخرة ونار جهنم وآلامها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد

فمآله الوصل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٣١

إلى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار وإن غلبت عليه القوة العقلية واستكملت بإدراك العقليات المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من

طريق البراهين والأسباب العقلية الدائمة- فمآله إلى عالم الصور الإلهية والمثل النورية والانخراط في سلك المقربين والقيام في صف الملائكة العليين بشرط أن يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصة عن أغراض النفس والهوى وعن مشتتهيات الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظمى والمهم من الجسم. و ليعلم أن الزهد الحقيقي والنية الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية لا يمكن أن يتيسر إلا للطائفة الأخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين «١» مع أن الغرض الأصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام إلى المبدأ الأصلي- والاشتياق إلى رضوان الله تعالى وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدأ الأول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصورا ورهما.

فإن قلت فيلزم الدور مما ذكرت لأن الاشتياق والسلوك إليه تعالى يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لأن العلم هو الغاية القصوى- قلت نعم العلم هو الأول والآخر والمبدأ والمنتهى ولكن لا يلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذي هو مبدأ أصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظني أو الاعتقاد التقليدي لساكين النفس فإن ذلك مما يصلح لأن يصير مبدأ لعمل الخير والذي هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العلمي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٣٢
فصل (١٠) في أن للنفس الإنسانية أنحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي وبعضها بعده

قد سبق أن للنفس الإنسانية كينونة سابقة على هذا الكون النفساني كما دلت عليه الأحاديث النبوية من طريق أهل بيته ع وذهب إليه أفلاطون

كما هو المشهور - ومن قدح على مذهبه من أتباع المشائين بما هو مذكور في الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم أن مراده أن النفس من حيث نفسيته «١» ونحو وجودها النفسي متقدمة على هذا البدن ليلزم إما التناسخ وإما وحدة النفوس وإما تكثر أفراد نوع واحد من غير عوارض مخصصة خارجية ومادة متخصصة بها حاملة لها وقد مرت الإشارة إلى أن مقصوده ليس كما زعموه بل الحق أن للنفس قبل صيرورتها نفسا ناطقة أنحاء أخرى من الكون بعضها في هذه النشأة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشأة وبعضها بعد هذه النشأة - أما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية والانتقالات التي تقع من بعضها إلى بعض لا تكون إلا بحركة وزمان ومادة مستحيلة كائنة فاسدة وأما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها قضائية إلهية والانتقالات الواقعة هناك - على سبيل النزول الوجودي بالإفاضة والإبداع من غير زمان وحركة وأما التي بعدها فبعضها حيوانية حسية «٢» وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتأمل فيما ذكرناه سابقا ولاحقا بالنهج البرهاني أن للإنسان أنواعا ————— الحشـــــر.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٣٣

و مما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التأييد ما قاله الشيخ محيي الدين الأعرابي في الباب الرابع والثمانين ومأتين اعلم أن الروح الإنساني أوجده الله مدبرا لصورة حسية سواء كان في الدنيا أو في البرزخ أو في الدار الآخرة «١» أو حيث كان فأول صورة لبسها - الصورة التي أخذ عليه فيها الميثاق بالإقرار بربوبية الحق عليه ثم إنه حشر من تلك الصورة إلى هذه الصورة الجسمية الدنيوية وحبس بها في رابع شهر من تكون صورة جسده - في بطن أمه إلى ساعة موته فإذا مات حشر إلى صورة أخرى من حين موته إلى وقت سؤاله فإذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة إلى صورة جسده «٢» الموصوف بالموت فيحيي به ويؤخذ بأسماع الناس وأبصارهم عن حياته بذلك

الروح إلا من خصه الله بالكشف من نبي أو ولي ثم يحشر بعد السؤال إلى صورة أخرى في البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة «٣» عين البرزخ والنوم والموت في ذلك على السواء إلى نفخة البعث فيبعث من تلك الصورة ويحشر إلى الصورة «٤» التي كان فارقها في الدنيا إن كان بقي عليه سؤال - فإن لم يكن من أهل ذلك الصنف حشر في الصورة التي يدخل بها الجنة والمسئول يوم القيامة إذا فرغ من سؤاله حشر إلى الصورة التي يدخل بها الجنة أو النار وأهمل النمل كلهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٣٤

مسئولون»

فإذا دخلوا الجنة واستقروا فيها ثم دعوا إلى الرؤية «٢» ونودوا حشروا في صورة لا تصلح إلا للرؤية فإذا عادوا حشروا في صورة تصلح للجنة وفي كل صورة تنسى صورته التي كان عليها ويرجع حكمه إلى حكم الصورة التي انتقل إليها وحشر فيها - فإذا دخل «٣» سوق الجنة ورأى ما فيه من الصور فأية صورة رآها واستحسنها حشر فيها فلا يزال في الجنة دائما يحشر من صورة إلى صورة إلى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الإلهي فلا يزال يحشر في الصور دائما يأخذها من سوق الجنة ولا يقبل منها إلا ما يناسب صورة التجلي الذي يكون في المستقبل لأن تلك الصورة هي كالاستعداد الخاص لذلك التجلي فاعلم هذا فإنه من لباب المعرفة الإلهية ولو تفتنت لعرفت «٤» أنك الآن كذلك تحشر في كل نفس في صورة الحال التي أنت عليها ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة وإن كنت تحس بانتقالك في أحوالك التي عنها تتصرف في ظاهرك وباطنك - ولكن لا تعلم أنها صورة لروحك تدخل فيها في كل آن ويحشر فيها ويبصرها العارفون صورا صحيحة ثابتة ظاهرة العين فالعارف يقدم قيامته في موطن التكليف الذي يؤهل إليها جميع الناس فيزن على نفسه أعماله ويحاسب نفسه هاهنا قبل الانتقال كما حرص الشرع عليه فقال حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ولنا فيه مشهد عظيم

عائناه وانتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارته وإنما نقلنا بطوله لما فيها من الفوائد النفيسة وللاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وإن وقعت المخالفة في البعض لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكيمة.

تذكرة فيها تبصرة:

اعلم أيها السالك إلى الله تعالى والراغب في دار كرامته أن هذه الأمور الجسمانية والصور المادية جعلها الله كلها مثالات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٣٥

دالات على الأمور الروحانية القدرية كما أنها مثالات دالات على الأمور الرحمانية «١» القضائية التي هي عالم الجبروت وحضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة وذو الغاية على الغاية ودلالة الناقص على كماله والصورة على حقيقتها ومعناها لأن العوالم كما علمت متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل وجميعاً منازل ومراحل إلى الله تعالى - وهي أيضاً صورة الأسماء الإلهية فإن الأسماء على كثرتها وتفصيلها باعتبار مفوماتها لا باعتبار حقيقتها ووجودها الذي هو أحدي محض لا اختلاف فيه أصلاً كما سبق بيانه - فهي إنما تنزلت أولاً إلى عالم العقول المقدسة والأنوار المجردة الإلهية والعلوم التفصيلية الإلهية ثم تنزلت إلى عالم الصور النفسانية والمثل المقدارية ثم إلى عالم الصور المادية وهي ذوات الجهات والأوضاع المكانية فكما أن النزول والصدور من المبدأ الأعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع والحشر إليه والورود عليه لا بد أن يكون بتلك الدرج والمراقي على عكس الترتيب النزول

فصل (١١) في أن للإنسان حشراً كثيراً كثرة لا تحصى

قد سبق أنه جعل الله مقامات الحواس والتخيلات والتعقلات درجاً ومراقي يرتقي بها السالك إليه تعالى فلا بد أن ينزل أولاً في عالم المحسوسات المادية

ثم في عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال لصيرورة الحس خيالاً ثم في عالم الصور المفارقة لصيرورة الخيال عقلاً بالفعل وفي كل من هذه العوالم الثلاثة طبقات «٢» كثيرة متفاوتة في اللطافة والكثافة وما هو أعلى من هذه العوالم يكون الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٣٦

عدد طبقاته أكثر والتفاوت بين أسفله وأعلاه أشد فلا يبلغ الإنسان إلى أدنى درجات عالم النهايات إلا بعد طي درجات عالم الأوساط كلها ولا يبلغ إلى أدنى درجات عالم الأوساط إلا بعد طي درجات عالم البدايات كلها وهو عالم المحسوسات المادية- فجميع العوالم ودرجاتها هي منازل السائرين إلى الله تعالى ففي كل منزل منها للسالك خلع ولبس جديد وموت وبعث منه وحشر إلى ما بعده فعدد الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى وقيل بعدد الأنفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذي أقمنا على أن لا ساكن في هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما الجوهر الإنساني المتحرك في ذاته إلى عالم الآخرة ثم إلى الحضرة الإلهية ولا بد من وروده أولاً إلى أولى مراتب المحسوسات ثم يرتقي قليلاً قليلاً إلى أن يتخلص منها وإليه الإشارة بقوله تعالى- وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ تُنْجَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا «١» فإن كل واحد من أفراد الناس بواسطة وقوعه في عالم الطبيعية الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتبدل نشأته ولم يجبر سيئته الفطرية بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قال تعالى فَأُولَئِكَ يَبْلُغُونَ إِلَهُهُمْ سَأَلْتُهُمْ حَسَنَاتٍ. فإن قلت هذا الذي ذكرت يناهني معنى قوله ع: كل مولود يولد على الفطرة الحديث . قلت لا منافاة بينهما لأن المذكور في الحديث هو فطرة الروح لأنها بحسب ذاتها من عالم القدس والطهارة والذي كلامنا فيه هو ابتداء نشأة البدن ووقوع النفس فيها فهي فطرة البدن الذي حصل من الأجسام الحسية المادية التي

وجودها أخس الوجودات وأظلمها وأبعدها عن الله وملكوته
وقد ورد في الحديث النبوي ص: أنه تعالى ما نظر إلى الأجسام مذ خلقها
وبما ذكرناه أيضا اندفع التدافع بين حديثين «٢»
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٣٧

مشهورين أحدهما كل مولود يولد على الفطرة والآخر أن الله قد خلق
الخلق في ظلمة- ثم رش عليها من نوره الحديث واعلم يا حبيبي أنه كما لا
بد من ورودك إلى هذا العالم الحسي فلا بد لك في الخلاص عنه وعن
علائقه من معرفة الأمور المحسوسة لأن المهاجرة عنها أنما يكون بالزهد فيها
وهو لا يحصل إلا بمعرفتها والعلم بدنائتها وخستها ولأن الدنيا والآخرة
واقعتان تحت جنس المضاف من جهة الدنو والعلو والدناءة والشرف-
والأولية والأخروية ومعرفة أحد المضافين يستلزم معرفة الآخر معا وكذا
جهالة أحدهما مع جهالة الآخر فمن لم يعرف الدنيا وخستها لم يعرف الآخرة
وشرفها ومن لم يعرف الآخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق إليها ولهذا ولوجوه
أخرى اعتنى الحكماء بالبحث عن الأجسام الطبيعية وأحوال المحسوسات
لينتقلوا منها إلى ما وراء المحسوسات- وما بعد الطبيعيات كما قال تعالى
وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ
فصل (١٢) في تذكر أن الموت حق والبعث حق
قد علمت من تضاعيف ما أسلفنا ذكره من أن لكل شيء جوهرية حركة
جبليه نحو الآخرة وتشوقا طبيعيا إلى عالم القدس والملكوت وله عبادة «١»
ذاتية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٣٨

إلى الله تعالى سيما الإنسان لكونه أشرف الأنواع الواقعة تحت الكون
والفساد فله كما سبق مرارا انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعي
إلى آخر نشأته الطبيعية ثم منها إلى آخر نشأته النفسانية وهلم إلى آخر
نشأته العقلية وعلمت أيضا أنه أول ما اقتضت النفس وتوجهت إليه تكميل

هذه النشأة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية والآلات والبدن بمنزلة الراحلة أو السفينة لراكب النفس في السفر إلى الله تعالى في بر الأجسام وبحر الأرواح ثم إذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه المرحلة عبرت منها وأخذت في تحصيل نشأة ثانية ودخلت في منزل آخر أقرب إلى مبدئها وغايتها وهكذا يتدرج في تكميل ذاتها وتعمير باطنها وتقوية وجودها بإمداد الله وعنايته وكلما ازدادت في قوة جوهرها المعنوي واشتدت نقصت في صورتها الظاهرية وضعف وجودها الحسي فإذا انتهت بسيرها الذاتي وحركتها الجوهرية إلى عتبة باب من أبواب الآخرة عرض لها الموت عن هذه النشأة والولادة في النشأة الثانية فالموت نهاية السفر إلى الآخرة وبداية السفر فيها إلى غاية أخرى هي النشأة الثالثة وقد مر أيضا أن النفس الإنسانية في مبدأ تكونها كالجنين في بطن الدنيا ومشيمة البدن فيترى شيئا فشيئا في هذه الدنيا كما يترى الجنين في بطن أمه- والموت سواء كان طبيعيا أو إراديا عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا إلى سعة الآخرة- فاتضح وانكشف بما ذكرناه سابقا ولاحقا أن الموت أمر طبيعي للنفس وكل أمر طبيعي لشيء يكون خيرا وتامما له وكل ما هو خير وتامم لشيء فهو حق له فثبت أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٣٩

الموت حق للنفس فأما الفساد والهلاك الذي يطرأ البدن فإنما هو أمر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعة في هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات والغايات الطبيعية- فالعدالة الإلهية تقتضي رعاية ما هو الأشرف والأفضل فالحياة الروحانية للإنسان- أشرف من هذه الحياة الطبيعية البدنية على أنك لو نظرت «١» نظرا حكما في البدن- من حيث هو بدن طبيعي لوجدت قوامه وتاممه بالنفس وقواها وهذيته وتشخصه بها- بل وجدته متحدا بها اتحاد المادة المبهمة بالصورة المعينة واتحاد الناقص بالتام والقوة بالفعل فلو فرض تفرد بذاته دون النفس وقواها لم يبق له إنية وحقيقة إلا العناصر والأجزاء المتداعية للافتراق وهي بحالها كما كانت قبل الموت وبعده.

و اعلم أن الأجسام الواقعة تحت تصرف النفوس والأرواح هي في نفسها مضمحلة مقهورة مستهلكة وكلما كانت النفوس أشرف وأقوى كانت الأبدان المتصرفة فيها أضعف قوة وأقل إنانية وأنقص وجودا وكلما «٢» أمعنت النفس في القوة والحياة والكمال أمعن البدن في الضعف والموت والزوال حتى إذا بلغت غايتها من الاستقلال - انعدم البدن بالكلية وزال وهذا المعنى مشاهد في الأجسام الطبيعية أ لا ترى أن جسمية الجماد أقوى وأحكم من جسمية النبات وهي أقوى من جسمية الحيوان - وهي من جسمية الإنسان بحسب تفاوت نفوسها وأرواحها في القوة والتماس.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٤٠

قال بعض العرفاء إن الموت أثر تجلي «١» الحق لموسى النفس الناطقة فيندك جبل إنية البدن اندكاكا وتجليه تعالى أنما يكون في عالم الملكوت للنفس التي قويت نسبتها إلى ذلك العالم فعند ما قويت لشيء جهة الروحانية والملكوتية اضمحلت منه جهة الجسمانية والملك لأنهما ضدان وإن الدنيا والآخرة ككفتين رجحان إحداهما يوجب نقصان الأخرى وهذا الذي ادعيناه غير منقوض بالفلك وما فيه لأن كمالات الأفلاك والكواكب وخصائصها الكمالية كلها من جهة نفوسها لا من جهة أجسادها - فإن امتناعها عن قبول الانقسام ودخول جسم فيها من خارج وورود آفة وفساد واستحالة - وغير ذلك كلها ليس إلا من جهة نفوسها لا من جهة أجسادها ولأجل قوة أو صلابة في جسميتها إذ لا طبيعة أخرى لها ولا قوة فيها إلا ما يكون من لوازم نفوسها فجسمية الفلك بما هي مادة «٢» لها لا بما هي جنس وقد علمت الفرق بينهما مرارا هي أضعف الأجسام بل الفلك كله نفس إلا أمرا شبيها بالهيولى الأولى أو أرفع منها قليلا لتمكن فيه قبول الأوضاع والحركات وأما أجسام الآخرة فقد علمت أنها بعينها نفوسها وعلمت أن وجودها وجود الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٤١

إدراكي نفساني وحياتها حياة ذاتية لا عرضية كهذه الأجسام المادية
حكمة إلهية:

إن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود «١» والبقاء وجعل في جبلتها كراهة الفناء والعدم - وهذا حق لما علمت أن طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور والطبيعة لم تفعل شيئا باطلا وكلما ارتكز فيها لا بد أن يكون له غاية - يترتب عليه وينتهي إليها فعلم من هذا أن محبة النفوس للبقاء وكراهتها للموت ليست إلا لحكمة وغاية هي كونها «٢» على أتم الحالات وأكمل الوجودات فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على أن لها وجودا أخرويا باقيا أبد الدهر وذلك لأن بقاءها في هذه النشأة الطبيعية أمر مستحيل فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل إليها لكان ما ارتكز في النفس وأودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدى والحياة الأبدية باطلا ضائعا ولا باطل في الطبيعة كما قالتها الحكماء الإلهيون.

د وح ل:

و لك أن «٣» تقول إذا كان موت البدن في هذه النشأة الفانية- حياة النفس في النشأة الباقية وإن للنفس توجهها جبليا إلى الانتقال إلى عالم الآخرة عن هذا العالم وحركة ذاتية جوهريّة إلى القرب من الله تعالى والدخول في عالم الأرواح والاجتناب عن دار الظلمات والحجب الجسمانية فإن التجسم عين الحجاب والظلمة والجهل فما سبب كراهة النفوس وتوحشها عن الموت وطرح الجسد وفيه تعري النفس عن ثقله وكثافته وخلصها عن الحبس وانطلاقها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ٩، ص: ٢٤٢
عن السجن وقبده.

فنقول في كراهة الموت البدني للنفوس الإنسانية سببان فاعلي وغائي
أما السبب الفاعلي فهو أن أول نشأت النفس هي هذه النشأة الطبيعية البدنية
ولها الغلبة على النفوس - ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه فيجرى عليها

أحكام الطبيعة البدنية ويؤثر فيها « ١ » كلما يؤثر في الجوهر الحسي والحيوان الطبيعي من الملائمات والمنافيات البدنية- ولهذا تتألم وتتضرر بتفريق الاتصال والاحتراق بالنار وأشياء ذلك لا من حيث كونها- جواهر نطقية وذواتا عقلية بل من حيث كونها جواهر حسية وقوى عقلية فتوحشها من الموت البدني وكراحتها إنما يكون لحصة لها من النشأة الطبيعية وهي متفاوتة بحسب شدة الانغمار في البدن والانكباب فيه على أنا لا نسلم الكراهة عند الموت الطبيعي الذي يحصل في آخر الأعمار الطبيعية دون الآجال الاخترامية وأما ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الإيمان بالله واليوم الآخر وسلطان الملكوت فهو محبة الموت الدنيوي والتشوق إلى الله ومجاورة مقربيه وملكوته والتوحش عن حياة الدنيا وصحبة الظلمات ومجاورة المؤذيات فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا- توحش الإنسان الحي من مقارنة الأموات وأصحاب القبور وأما السبب الغائي والحكمة في كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الآخرة وصيانته عن الآفات العارضة ليتمكن لها الاستكمالات العلمية والعملية إلى أن يبلغ كمالها الممكن وكذا إرادة الله تعالى تعلقت بإبداع الألم والإحساس به في غرائز الحيوانات والخوف في طباعها عما يلحق أبدانها من الآفات العارضة والعاهات الواردة عليها حثا لنفوسها على حفظ أبدانها وكلاله أجسادها وصيانة هياكلها من الآفات العارضة لها إذ الأجساد لا شعور لها في ذاتها ولا قدرة على جر منفعة أو دفع مضرة- فلو لم يكن الألم والخوف في نفوسها لتهاونت النفوس بالأجساد وخذلتها وأسلمتها إلى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٤٣
المهالك قبل فناء أعمارها وانقضاء آجالها ولهكت في أسرع مدة قبل تحصيل نشأة كمالية برزخية « ١ » وتعمير الباطن وذلك ينافي المصلحة الإلهية والحكمة الكلية في إيجادها وليس الأمر في الآلام والأوجاع المودعة في الحيوانات كما ظنه قوم من التناسخية من أنها من باب العقوبة لها بل لما

ذكرنا _____هـ

فصل (١٣) في الإشارة إلى حشر جميع الموجودات حتى الجماد والنبات إلى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنية اعلم أن الممكنات كما مر على طبقات أولها المفارقات العقلية وهي صور علم الله - وثانيها هي الأرواح المدبرة تدبيرا كلياً للأجرام العلوية والسفلية المتعلقة بها ضرباً من التعلق. وثالثها الأرواح المدبرة تدبيرا جزئياً والنفوس الخيالية المتعلقة بالأجسام السفلية البخارية والدخانية أو النارية منها وضرب من الجن والشياطين. ورابعها هي النفوس النباتية. وخامسها الطبائع السارية في الأجسام المنقسمة بانقسامها. وسادسها الأجسام الهيولوية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدأ الأول - وجميعها محشورة إليه تعالى ونحن بصدد إثبات هذا المطلب إجمالاً وتفصيلاً بتوفيق ربنا الأعلى.

فبقول أمما الوجوه الإجمالية فهو كما مر أنه تعالى لم يخلق شيئاً إلا لغاية وما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٤٤

من ممكن إلا وله فاعل وغاية ومن الموجودات وهي المركبات ما له علل أربع الفاعل والغاية والمادة والصورة ولكل غاية غاية أخرى ولا يتسلسل إلى غير النهاية بل ينتهي إلى غاية أخيرة لا غاية لها كما أن لكل مبدأ مبدأ حتى ينتهي إلى مبدأ أول لا مبدأ له وقد ثبت بالبرهان أن باري الكل لا غاية في فعله سوى ذاته وأنه غاية الغايات كما أنه مبدأ المبادي ولا شك أن غاية الشيء ما له أن يصل إليه «١» إلا لمانع خارجي - وكلما لا يمكن الوصول إليه لم يكن إطلاق الغاية عليه إلا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة وقد فرضناها غاية هذا خلف فثبت بما ذكرناه أن جميع الممكنات بحسب الطبائع والغرائز طالبة إياه تعالى منساقة إليه متحركة نحوه انسياقاً معنوياً وحركة

ذاتية وهذه الحركة والرغبة لكونهما مرتكزين في ذاتها من الله لم تكونا هباء وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتها كائنة متحققة مترتبة عليها إلا لعائق قاصر والقسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائما بل منقطع كما سبق بيانه فيزول القواسر والموانع ولو بعد زمان طويل فتعود الأشياء كلها إلى غاياتها الأصلية وغاية الشيء أشرف لا محالة من ذلك الشيء فغاية كل جوهر هي أقوى جوهرية وأتم وجودا وأشرف مرتبة من ذلك الجوهر وهكذا ننقل الكلام إلى تلك الغاية حتى تنتهي إلى غاية أخيرة لا أشرف منها - ولا غاية بعدها دفعا للتسلسل وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات والرغبات ومأوى العشاق الإلهيين والمشتاقين وذوي الحاجات فالكل محشور إليه تعالى وهو

المطلب

و أما البيان التفصيلي فلانورده في دعاوى الدعوى الأولى في حشر العقول الخالصة إلى الله تعالى قد سبق مرارا أنها مستهلكة الهويات في هويته تعالى وأنها باقية ببقاء الله راجعة إليه ولنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٤٥

[البرهان الأول]

أن هوياتها وجودات صرفة وإنيات محضة لا يشوبها عدم وأنوار خالصة لا يخالطها ظلمة وإنما التفاوت «١» بينها وبين نور الأنوار بالنقص والتمام وكذا بين بعضها مع بعض ليس إلا بالشدة والضعف ومتى كانت كذلك كان لها اتصال معنوي ولم تكن معزولة الهويات عن الهوية الإلهية ولأن تمام «٢» هو بالحقيقة ذلك الشيء وأحق به منه.

البرهان الثاني

أن قاعدة إمكان الأشرف يقتضي أن يكون بين المبدأ الأول - وما فرض أقرب الموجودات إليه اتصال معنوي وكذا بين الموجود وما يتلوه وهكذا إلى آخر الإنيات المحضة والأنوار الصرفة فيكون الكل كأنه ذات واحدة لها اتصال

واحد متفاوتة المراتب في شدة الإشراق وكمالية الوجود ولها جنبه عالية غير متناهية في الشدة وجنبه أخرى متناهية في الشدة مع عدم تنافسها في المدة والعدة وذلك لأنه لو لم يكن بينها هذا الاتصال يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيناه «٣» ولا مخلص إلا بكونها من مراتب الإلهية ودرجات الربوبية كما أشير إليه بقوله تعالى - رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ فهي واصلة إليه راجعة إليه ذاتية.

البرهان الثالث

«٤» أن العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى له أن يشاهد الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٤٦

بذاته ذات الأول لكن لا على وجه الاكتفاء وإلا لكان محيطا به قاهرا عليه هذا محال - وإذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات - إذ لا جهة أخرى ولا صفة زائدة فذاته تعالى متجل بذاته على العقل الأول فذات العقل الأول هي صورة هذا التجلي إذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته فما به التجلي «١» والمتجلي والمتجلى له كلها شيء واحد وليس هناك أمران ذات العقل وتجلي الحق له إذ يمتنع أن يصدر عنه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة العقل وصورة التجلي ويستحيل أن يتكرر وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك أن وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه وصورة ذات الحق ليست بأمر مغاير لذاته فذات العقل كأنها «٢» صفحة مرآة يترأى فيها صورة الأول وكما ليس في صفحة المرآة لون ولا شيء وجودي إلا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية أمر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية إلا صورة هوية الأول والصورة ليست بأمر مفارق لذي الصورة ولا تفاوت جهة فيها إلا كونها مثالا له وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الإلهية هي حقيقة العقول العقل مثالها وكل ذي حقيقة راجع إلى حقيقته فالعقل الأول محشور إليه تعالى - وكذا العقول البواقي محشورة إليه بالبيان المذكور لأن المحشور إلى المحشور إلى شيء

محشور إلى ذلِك الشـي ء .

البرهان الرابع

قد مر في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله بالذات وثبت في مباحث علمه تعالى أن المفارقات العقلية هي بعينها علومه «٣» التفصيلية بالأشياء لا بصورة زائدة عليها فإذا كانت ذاتها عين عقله تعالى بالموجودات وعقل الشـي ء كما علمت غير مبـاين عنـه فهـي لا محـالـة راجـعة الحـكمة المتعـالـية فـي الاسـفار العقلـية الاربعـة، ج ٩، ص: ٢٤٧ محشورة إليه تعالى صـائـرة إيـاه.

البرهان الخامس

قد سبق في مباحث علم الله تعالى أن الصور العقلية الإلهية - قائمة بذاته تعالى قواما ذاتيا «١» لا على وجه الحالية والمحلية وأنها من لوازم ذاته الغير المجعولة الثابتة له باللاجعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى فلا محالة محشورة إليه تعالى فثبت بهذه البراهين أن عالم العقل والصور الإلهية والأنوار المفارقة كلها عائدة إليه فانية من ذاتها باقية ببقاء الله والله معادها كما أنه مبدؤها الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة «٢» إلى الله تعالى هذه النفوس إما كاملة كمالا عقليا أو ناقصة أما النفوس الكاملة فهي التي خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل وكلما صارت النفس عقلا بالفعل انتقلت عن ذاتها واتحدت بالعقل الذي هو كمالها فحشرت إليه وكلما كان محشورا إلى العقل كان محشورا إليه تعالى لأن المحشور إلى المحشور إلى شـي ء كان محشورا إلى ذلِك الشـي ء فالنفوس الكاملة محشورة إليه تعالى وهو المطلوب وأما النفوس النطقية الناقصة فلا يخلو إما أن تكون مشتاقة إلى الكمال العقلي أو لا والنفوس الغير المشتاقة إلى ذلِك الكمال سواء كان عدم اشتياقها

إليه بحسب أصل الفطرة كما هو حال الأنعام أو من جهة أمر عارض عليها
كما قال تعالى نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ فِي مَحْشُورَةٍ إِلَى عَالَمٍ مُتَوَسِّطٍ بَيْنَ
الْحِكْمَةِ الْمُتَعَالِيَةِ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ، ج ٩، ص: ٢٤٨

العقلي والمادي وهو عالم الأشباح المقدارية وعالم الصور المحسوسة
المجردة وهي قوالب وحكايات وظلال لما في العالم العقلي من الصور العقلية
وبها قوامها ودوامها وكيفية حشرها ككيفية حشر سائر النفوس البهيمية
والسبعية إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا وسيجيء حال معاد النفوس
الحيوانية وأما النفوس المشتاقة إلى العقلية - الغير البالغة إلى كمالها العقلي
فهي مترددة في الجحيم معذبة دهرًا طويلًا وقصيرًا بالعذاب الأليم ثم يزول
عنها الشوق إلى العقلية إما بالوصول إليها إن تداركته العناية «١» الإلهية
بجذبة ربانية أو شفاعة ملكية أو إنسانية لقوة الشوق وضعف العائق أو
بطول المكث في البرازخ السفلية والاستيناس إليها فيزول عنها العذاب ويسكن
عند المآب إما إلى الدرجة العليا وإما إلى المهبط الأدنى فيحشر إلى الله من
جهة أخرى من غير تناسخ كما سيظهر.
الدعوى الثالثة في حشر النفوس الحيوانية
هذه النفوس الحيوانية إن كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد
الحس فقط فهي عند فساد أجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ
محفوطة بهوياتها المتميزة محشورة في صورة «٢» مناسبة لهيئاتها
النفسانية - وأشخاص كل نوع منها مع كثرتها وتميزها وتشكلها بأشكالها
وأعضائها المناسبة لها المتفقه بحسب نوعها المختلفة بشخصياتها واصله إلى
مبداً نوعها ورب طلسمها وهـو من
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٤٩

العقول النازلة في الصف الأخير من العقلية فإن لكل نوع من أنواع
الحيوانات - وغيرها من الأجسام الطبيعية عقلا هو مبدؤها وغايتها كما سبق
بيانه فإذا كان الأمر هكذا فلا محالة يكون أفراد كل نوع طبيعي متصلة إلى

مبدئها الفاعلي والغائي لكن هذه العقول العرضية الأخيرة التي ليست بعدها عقل آخر بعضها أشرف من بعض ولأجل ذلك كانت الأنواع الطبيعية بعضها أشرف لأن شرافة العلة المؤثرة يوجب شرافة المعلول - فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين معلوله الطبيعي شيء آخر لغاية نزوله العقلي فحكمه حكم النفوس المباشرة للأجسام إلا أن النفس ليست لها رتبة الإبداع للجسم بل التدبير والتصريف بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلوله نفس إنسانية إن كان في غاية الشرف وهو رب نوع الإنسان أو نفس حيوانية وهو دونه في الشرف أو نفس نباتية وهو أنزل منهما جميعا وأرفع من العقول النازلة التي هي مبادي الطبائع الجمادية فالعقول التي هي مبادي الطبائع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل ترجع تلك النفوس إليها مع بقاء تعددها وامتياز هوياتها الشخصية فهي بشخصياتها محشورة كل طائفة من أفراد نوع واحد إلى العقل الذي هو مبدأ نوعها وأما النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط وليست ذات تخيل وحفظ بالفعل فهي عند موتها وفساد أجسادها ترجع إلى مدبرها العقلي لكن لا يبقى امتيازها الشخصي وكثرة هويتها المتعددة بتعدد أجسادها - بل صارت كلها موجودة بوجود واحد متصلة بعقلها لأنها بمنزلة أشعة نير واحد - انقسمت وتعددت بتعدد الروازن الداخلة هي فيها فإذا بطلت الروازن زال التعدد بينها - ورجعت إلى وحدتها التي كانت لها عند المبدأ فهكذا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة - وذلك كرجوع القوى الحساسة وغير المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس - ومن نظر إلى حال الحواس الخمس وافتراقها في أعضاء البدن واتحادها في الحس المشترك هان عليه التصديق

بأن النفوس الحساسة الجسمانية المتعددة بتعدد الأبدان - وهي التي لا استقلال لها في الوجود بلا قابل إذا فسدت قوابلها فهي لا محالة مرتبطة بفاعلها - واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل وإنما يتعدد بتعدد القابل بالعرض

فإذا فسدت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٥٠
القابل يرجع الفعل إلى وحدته الأصلية التي له من جهة الفاعل فافهم هذا
فإنه نافع جدا فإذن حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم
سائر القوى النفسانية لذات واحدة في أن وجودها وجود رابطي وأنها غير
مدركة لذاتها كقوة البصر والسمع وغيرهما فينا فإن قوة البصر مثلا ليست لها
هوية مستقلة وللسمع هوية أخرى مستقلة وإلا لأدركت كل واحدة منها ذاتها
بل النفس الدراكة الحاضرة لذاتها - هي الهوية الجامعة لهويات القوى يدرك
بها غيرها فالباقية بذاتها في «١» القيامة وفي النشأة الباقية متميزة هي النفس
القائمة بذاتها وأما سائر قواها فهي باقية ببقائها لأنها متصلة بها متحدة
بوحدتها فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة المستقلة بذاتها ولا الشاعرة
لذاتها فهي عند ارتفاع تكثرها الذي لأجل تكثر أجسادها رجعت إلى مبدئها
وأصلها متحدة فيه كارتجاع المشاعر والقوى بمبدئها الجامع الإدراكي عند
فساد مواضعها وآلاتها متحدة به باقية ببقائه
تنبيه:

اعلم أن من الناس من زعم أن الأرواح الإنسية أيضا كالأرواح
الجزئية للحيوانات الدنية والنباتات تتحد بعد خراب أجسادها وشبهها بالمياه
الواقعة في الكيزان والجرات إذا انكسرت الأوعية وصارت هي متصلة واحدة
وواصله إلى الحوض العظيم وهذا زعم باطل ووهم فاسد وقياس تلك الأرواح
بهذه الأرواح الجزئية السارية في الأجسام قياس مغالطي وهمي مبناه عدم
الفرق بين الانقسام والتعدد الحاصل بسبب القوابل وبين الانفصال والتكثر
الذي بسبب المبادي الذاتية وذلك لأنه ذكر الشيخ العربي في الباب الثاني
وثلاثمائة من الفتوحات بقوله اعلم أن الناس اختلفوا في هذه المسألة يعني في
أرواح صور العالم هل هي موجودة - عن الصور «٢» أو قبلها أو معها وأن
منزلة الأرواح «٣» من صور العالم كمنزلة أرواح
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٥١

صور أعضاء الإنسان الصغير كالقدرة روح اليد والسمع روح الأذن والبصر روح العين - والتحقيق في ذلك عندنا أن الأرواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الإجمال غير مفصلة بأعيانها «١» مفصلة عند الله في علمه فكانت في حضرة الإجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد «٢» فلم يتميز لأنفسها وإن كانت متميزة عند الله مفصلة في حال إجمالها - فإذا كتب «٣» القلم في اللوح ظهرت صور الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة في المداد - فقل هذا ألف ودال وجيم في البسائط وهي أرواح البسائط «٤» وقيل هذا قام وهذا زيد وهذا خرج وهذا عمر وهي أرواح الأجسام المركبة ولما سوى الله صور العالم أي عالم شاء وأراد كان روح الكل كالقلم في اليمين «٥» الكاتب ة والأرواح كالمـ داد فـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٥٢

القلم والصور كمنازل الحروف في اللوح فنفخ الروح في صور العالم
«١» فظهرت الأرواح متميزة بصورها فقل هذا زيد وهذا عمر وهذا فرس
وهذا فيل وهذه حية- وكل ذي روح وما ثم إلا ذو روح لكنه مدرك وغير
مدرك فمن الناس من قال إن الأرواح في أصل وجودها متولدة من مزاج
الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل واحد وجه يستند إليه في ذلك والطريق
المثلى الوسطى «٢» ما ذهبنا إليه وهو قوله تعالى ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ وإذا
سوى الله الصورة الجسمية ففي أي صورة شاء من الصور الروحية ركبها إن
شاء في صورة خنزير أو كلب أو إنسان أو فرس على ما قرره العزيز العليم
فثم شخص الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار وبه يدعى إذ
ظهر حكم ذلك الروح فيقال فلان حمار وكذا كل ذي صفة يدعى إلى كتابها
«٣» فيقال فلان كلب وفلان أسد وفلان إنسان وهو أكمل الصفات وأكمل
الأرواح قال تعالى الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ وتمت النشأة الظاهرة في أي
صورة ما شاء ركبك من صورة الأرواح فنسبت إليها كما ذكرناه وهي معينة
عند الله فامتازت الأرواح بصورها ثم إنها إذا فارقت هذه المواد فطائفة من

أصحابنا يقول إن الأرواح تتجرد عن المواد تجردا كلياً- وتعود إلى أصلها كما يعود شعاعات الشمس المتولدة عن الجسم الصيقل إذا صداً إلى الشمس واختلفوا هاهنا على طريقين فطائفة قالت لا تمتاز بعد المفارقة لأنفسها كما لا تمتاز ماء الأوعية التي على شاطئ ء النهر إذا انكسرت فرجع ماؤها إلى النهر وقالت طائفة أخرى بل يكتسب بمجاورة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بتلك الهيئات إذا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٥٣

فارت كما أن ذلك الماء إذا كان في الأوعية أمور تغيره من حالته إما في لونه أو رائحته أو طعمه فإذا فارق الأوعية صحبته في ذاته ما اكتسبته من الصفة وحفظ الله عليها تلك الهيئات المتكسبة ووافقوا في ذلك بعض الحكماء وطائفة قالت الأرواح المدبرة- لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فإذا انتقلت إلى البرزخ دبرت أجساما برزخية وهي الصور التي يرى الإنسان نفسه فيها في النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيامة في الأجسام الطبيعية كما كانت في الدنيا وإلى هنا انتهى «١» خلاف أصحابنا- في الأرواح بعد المفارقة وأما اختلاف غير أصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت ألفاظه. و إنما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية وإن كان فيها بعض أشياء مخالفة لها. منها أنه حكم بتقدم وجود الصورة الجسمية على وجود الأرواح المدبرة لها- وقد علمت أن تلك الأرواح أعنى النفوس بحسب ذاتها متقدمة على الأبدان ضرباً من التقدم «٢» وهي المخصصة للأبدان بهيئاتها وأشكالها وأعضائها التي تناسب لمعانيها وصفاتها الذاتية وفصولها المتنوعة لتكون مظهرًا لحقائقها وموضوعة لأفاعيلها وقابلة لأعمالها التي بها يخرج كمالاتها من القوة إلى الفعل فالأبدان تابعة في الوجود للأرواح بالذات لا بالعكس وإن كانت هي

أيضاً مفتقرة إليها في طلب الكمال وظهور
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٥٤

الأفعال والمراد من الصورة في قوله تعالى في أي صورة ما شاء ركبك
هي الصورة الجسمية الدنيوية والذي ذكره من أن الشخص الغالب عليه
البلادة روحه روح حمار - صحيح لكن جسده «١» أيضاً جسد حمار تابع
لروحه وذلك أعم من أن يكون في هذه النشأة بحسب الفطرة الأصلية كهذا
النوع المعهود في الدنيا أو في النشأة الآخرة بحسب ما اكتسبته النفس الآدمية
من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فتحشر في الآخرة بصورة تلك البهيمة
وبالجملة هيئات الأبدان تابعة لهيئات النفوس في كلتا النشأتين.
و منها أنه يظهر من كلامه أن الصورة التي يبعث فيها الإنسان يوم القيامة -
هي بعينها الصورة «٢» الطبيعية التي كانت في الدنيا وقد علمت أنه ليس
كذلك وأن الدنيا والآخرة نشأتان مختلفتان في نحو الوجود وأن الصورة
المبعوثة من الإنسان في القيامة ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس
الظاهرة في الآخرة كما مر.
و منها أنه كان يجب عليه أن يفرق بين الأرواح الكلية والأرواح الجزئية في
الأحكام التي ذكرها بل بين الأرواح الثلاثة أعني الأرواح العقلية النطقية
والأرواح الحيوانية الخيالية والأرواح الحيوانية الحسية على مراتبها وأن أيها
متميزة الوجود بعد مفارقة الأجساد وأيها غير متميزة بعدها والذي ذكره طائفة
من أن الأرواح غير متميزة بعد المفارقة لأنفسها بل هي كمياه الأوعية إذا
انكسرت فاتحدت حكم صحيح - إلا أنه مختص بالأرواح الجزئية الحسية وما
دونها من الأرواح النباتية وغيرها - وليس بصحيح فيما فوقها من الروحين
السابقين أعني العقلية والخيالية لأنهما مستقلتان في الوجود ليستا ساريتين في
الأجساد ليكون تميزهما وتعددتهما تابعين لتعدد الأجساد
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٥٥

و تميزها فهما بعد فساد هذه الأجساد متكثرة الأفراد متميزة الذوات والوجودات- نعم لهما ولغيرهما كينونة أخرى فوق العالمين وهي وجودها الإجمالي في مبدأ عقلي- وجوهر قدسي مسمى بالقلم الإلهي فهناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره وقد سبق تحقيقه الدعوى الرابعة في حشر القوى النباتية أما نفوس النباتات فدرجتها أدنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها وهي أرفع درجة من الطبائع الجمادية والعنصرية لأن «١» لها ضربا من الشعور اللمسي كما يشاهد من أفاعيلها ولهذا يستحق إطلاق اسم النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية إذ لها في هذا الوجود الطبيعي ضرب «٢» من الترقى والاستكمال والتقرب إلى المبدأ الفعال- ونوع منها وهي السارية في النطف الحيوانية تنتهي في الاستكمال إلى درجة الحيوان- ونوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة أيضا خطوة أخرى إلى مقام الإنسانية فيكون حشرها أتم وقيامها في القيامة أرفع ودنوها عند الله أقرب وأما ما سوى هذين النوعين وهي المقتصرة في حركاتها وسعيها على تحصيل الكمال النباتي فيكون معادها عند فساد أجسادها إلى مقام أنزل وحشرها إلى مدبر عقلي أدنى بالقياس إلى المدبرات العقلية- التي لأنواع الحيوانات على تفاوت مراتبها في الشرف العقلي.

قال معلم الفلاسفة في كتاب معرفة الربوبية فإن قال قائل إن كانت قوة النفس- تفارق الشجرة بعد قطع أصلها فأين تذهب تلك القوة أو تلك النفس. قلنا تصير إلى المكان الذي لم يفارقه وهو العالم العقلي وكذا إذا فسد الجزء البهيمي تسلك النفس التي فيها إلى أن تأتي العالم العقلي وإنما تأتي ذلك العالم- لأن ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل ليس في مكان

ف_____النفس إذن ليس

في مكان فإن لم يكن في مكان فهي لا محالة فوق وأسفل وفي الكل من غير أن تنقسم وتتجزى بتجزى الكل فالنفس في كل مكان وليست في مكان انتهي كلامه.

أقول ينبغي أن يعلم أن صورة النبات إذا قطع من أصله أو جف تسلك أولا إلى عالم الصور المقدارية بلا هيولى وينتهي منه إلى العالم العقلي كما ذكره المعلم فإذا انتهت إلى ذلك العالم الصوري فتصير إما من أشجار الجنة «١» إن كانت ذات طعم جيد كالحلاوة ونحوها طيبة الرائحة أو من أشجار الجحيم إن كانت ردية الطعم مرة المذاق كريحه الرائحة كشجرة الزقوم طعام الأثيم وأصول هذه الأشجار تنتهي إلى سدر «٢» المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغشى السدر ما يغشى كما أن جميع النفوس تنتهي أولا إلى النفس الكلية التي فوقها العقل الكلي وهو مأوى النفوس الكلية كما أنها تنتهي النفوس الجزئية.

قال الفيلسوف الأعظم إن كل صورة طبيعية هي في ذلك العالم إلا أن هناك بنوع أفضل وأعلى وذلك أنها هاهنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وأرض وهواء ونار وماء- وإن كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نباتات أيضا.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٥٧

فإن قال قائل إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك وإن كانت ثمة نار وأرض فكيف هما هناك فإنه لا يخلو من أن يكونا إما حينين أو ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليهما هناك وإن كانا حينين فكيف يحييان هناك.

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حي لأنه هاهنا أيضا حي- وذلك أن في النبات كلمة محمولة على حياة وإن كانت كلمة النبات الهولاني حياة- فهي إذن لا محالة نفس ما أيضا فأحرى أن يكون في النبات الذي في

العالم الأعلى- وهو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف انتهى كلامه واستفيد من كلامه في هذا الموضوع وفي غيره من المواضع أن لهذا النبات الطبيعي صورتان آخرتان إحداهما موجودة في عالم النفوس أعني الصور المحسوسة بلا مادة والأخرى وهي المراد بالنبات الأول وسننقل من كلامه ما يدل على أن لهذه الأرض والماء وغيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانية فقد ثبت وتحقق أن لصور هذه الأجسام الميتة هاهنا المقبورة في مقبرة الهيولى بعثا وحشرا في عالم وعودا إلى النشأة الثانية ومنها إلى معاد النفوس وسنزيدك لهذا أيضا أحـا.

الدعوى الخامسة في حشر الجماد والعناصر يجب عليك أيها الحبيب الراغب- إلى إدراك هذه الغوامض وكشف هذه الخبايا القاصرة عن دركها أذهان أكثر الحكماء والكبار فضلا عن سائر النظار فكيف من دونهم من أسراء الوهم أن تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية التي أكثرنا ذكرها في هذا الكتاب الذي فيه قرأ أعين أولي الألباب فتذكر أولا أن للوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها إلا بالتقدم والتأخر والكمال والنقص وهي مع صفاتها « ١ » الكمالية التي هي عين ذاتها من العلم والقدرة والإرادة وغيرها موجودة في كل شيء بحسبه فهي في الذات الأحادية الإلهية مقدسة عن شوب العدم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٥٨

نقصانا وقصورا هي الأجسام الطبيعية وهي مع أنها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحياة إلا أنها لما انتشرت وتفرقت في الأقطار المكانية والجهات المادية وتباعدت أجزاؤها في الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الأعدام وامتزجت بالظلمات فغابت عن أنفسها بلا حضور ونسيت ذواتها بلا شعور وغرقت في بحر الهيولى ولن تقدر على التذكر بفقدان الجمعية الحضورية عنها في تفرقة هذا الكون المادي لغيبيتها عن ذاتها ومفارقتها من حيزها الأصلي ومقامها الجمعي وموطنها النوري لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف ونورها القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور قابلة لأن تقبل عن عناية الله وإمداد فيضه ضربا من الحياة وقسطا من النور ليتخلص من تسلط العدم وقهر الظلمات ولا يلتحق بالعدم الصرف والهلاك البحت وينطلق من قيد الظلمات الفاشية والحجب الغاشية والقبور الدائرة فأول كسوة صورة ألبستها الرحمة الأزلية هي الصورة الممسكة «١» لها عن التفرق والسيلان ثم الحافظة لتركيبها عن المسفد المضاد ثم المواتية لها ما يقويها ويعديها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل ومكملها بما يزيدها في الإعظام والأحجام - التي يتم بها كمالها الشخصي ثم المديمة لبقائها بتوليد أمثالها ثم العناية الإلهية عاطفة على المواد بعد هذا الإمداد بالهداية

لصورها إلى سبيل القرب والاتحاد بتلاحق الاستعداد شيئا فشيئا إلى أن ترجع إلى عالم المعاد ورتبة العقل المستفاد فهذا أصل. ثم تذكر وتدبر فيما أشرنا إليه سابقا من أن الأجسام كلها قابلة للحياة الأشرف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٥٩
و الكمال الأرفع مما هي سارية فيها لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل والتنزل في منزلة [منزل] التفرقة والتضاد والتقيد بهوية جزئية مضادة لما يقابلها فيفسدها وتفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعفت فيها قوة هذا الوجود المتأكد في النزول إلى منزل التقاسد والتعاند استعدت المادة لصورة

أرفع منزلة وأقل تفرقة وانقساماً وأكثر جمعية واتحاداً فهذه العناصر لغاية تسفلها وتفرقها وبعدها عن عالم الوحدة من جهة التضاد وشدة كيفياتها المتضادة وصورها المتفاسدة متعصية عن قبول الحياة النفسانية والعقلية فكما انكسرت سورة كيفياتها وتأكدت وجوداتها الخاصة وانهدمت قوة تضادها بالضعف والفتور قبلت ضرباً آخر من الوجود ونمطاً آخر من الصورة الكمالية أرفع وأبسط كأنها لا اعتدالها واستوائها متوسطة بين الكل خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه ألطف من غير تقاسد وتضاد ثم كلما أمعنت في الخروج عن هويات الأطراف المتضادة بالانكسار والانتقاص فيها استحقت حياة أشرف ونالت صورة أبسط وأجمع وهكذا متدرجة في الاستكمال متعالية عن مهوى النزال حتى تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله ومثال منه أكرم وكلمة أتم واسم أعظم فهذا أيضاً أصل «١» ثم استحضر في ذهنك وتأمل إن كل صورة كمالية فهي مما يوجد فيها جميع الصور - التي دونها على وجه ألطف وأشرف وأبسط وإن كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها إلا بصورة أخرى متممة لها محيطة بها حافظة إياها مخرجة لها من القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود إذ الناقص لا يقوم بذاته

إلا بكامل - والقوة والإمكان لا يتحققان إلا بفعل ووجوب فالكمال أبداً قبل النقص والوجوب قبل الإمكان والوجود قبل العدم وما بالفعل قبل ما بالقوة والتعین قبل الإبهام والذي يوقع الناس في الغلط والاشتباه ما يرون في هذا العالم من تقدم الأعدام والإمكانات والاستعدادات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٦٠

بحسب الزمان على ما نسبت إليها من مقابلاتها كالبذر على الثمرة والنطفة على الحيوان - ولم يعلموا أن المتقدم بالزمان ليس من الأسباب الذاتية للمتأخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة ولم يعلموا أن تلك الأعدام والقوى والإمكانات لا بد لها من أمر صوري وجودي يكون هي متعلقة به

قائمة بذاته فإذا تحققت هذه الأصول والمباني ثبت وتبين أنه لا بد لكل صورة من هذه الصور العنصرية والجمادية من صورة أخرى كمالية «١» متصلة بها قريبة المنزلة منها قائمة في باطنها غائبة عن حواسنا وليست بعينها العقل الفعال بلا واسطة كما هو عند أتباع المشائيين «٢» ولا أيضا عقولا أخرى عرضية من أرباب الأنواع بلا وسائط كما عليه الإشراقيون لما مر من أن الأدنى لا يصدر عن الأعلى إلا بتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما وإلا لوقع الاحتياج إلى متوسط آخر بين هذا المتوسط وكل من الطرفين وهكذا إلى أن ينتهي إلى التجاوز في الارتباط وضرب من الاتصال المعنوي في الوجود بين المقوم وما يتقوم به فكل من هذه الصور الطبيعية صورة غيبية هذه شاهدها [شهادتها] وثانية هذه أولها وآخره هذه دنياها إلا أن منازل الآخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في الشرافة والدناءة والعلو والدنو وميعاد الخلائق في الآخرة على حسب مراتبها في الدنيا فالأشرف يعاد إلى الأشرف والأخس إلى الأخس ومتى انتقلت صورة شيء في هذا العالم من خسة إلى شرف ومن نقص إلى كمال كما انتقلت صورة الجماد إلى صورة النبات أو صورة النبات إلى صورة الحيوان تبدلت في معادها إلى معاد ما انتقلت إليه كما إذا الرجل الكافر أسلم أو الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذي كان إلى بعض طبقات الجحيم وأبوابها منه إلى بعض طبقات الجنان وأبوابها على حسب مقامه وحاله في الدنيا فإذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية إلا وله صورة نفسانية «٣» في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٦١
الآخرة ولصورته النفسانية صورة عقلية في عالم آخر فوقها هي دار المقربين ومقعد العليين - وكل من العالمين الآخرين مشتمل على تفاوت كثيرة بين الموجودات التي فيه لأنه كما أشرنا إليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم وأعلى طبقة كل عالم متصل بأدنى طبقة العالم الذي هو فوقه وبالعكس وكل صورة في العالم الأدنى يكون هيولى في العالم الأعلى وبالعكس وقد علمت أن كل

هيولى متحدة بصورتها وهي تمامها وكمالها ومرجعها ومعادها فالصور الحسية إذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانية وهي للصور العقلية فبقاء الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء العقل بالمبدع الحق. قال الفيلسوف الأعظم إن هيولى العقل «١» شريفة جدا لأنها بسيطة عقلية غير أن العقل أشد منها انبساطا وهو محيط بها وإن كان هيولى النفس شريفة لأنها بسيطة نفسانية غير أن النفس أشد انبساطا منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت أشرف وأكرم من الهيولى لأنها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك «٢» العالم الحسي فإن من رآه يكثر منه عجبه ولا سيما إذا رأى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها والخفية والأرواح الساكنة في هذا العالم من الحيوان والهواء والنبات وسائر الأشياء كلها فإذا رأى هذه الأشياء الحسية في هذا العالم السفلي الحسي فليرتق بعقله إلى العالم الأعلى الحق الذي إنما هذا العالم مثاله ويلقى بصره عليه فإنه سيرى الأشياء كلها التي رآها في هذا العالم هناك غير أنها يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل وحياة نقية ليس يشوبها شيء من الأدناس ويرى هناك الأشياء ممثلة عقلا وحكمة من أجل النور الفائض عليها وكل واحد منهم يحرص «٣» على الترقى إلى درجة صاحبه وأن يدنو من النور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٦٢
الأول الفائض على ذلك العالم العلم وذلك العلم محيط بالأشياء كلها الدائمة التي لا تموت- ومحيط بجميع العقول والأنفس انتهى كلامه الشريف وفيه ما لا يخفى من التأييد لما نحن فيه.
و من الشواهد العرشية الدالة على أن لهذه الصور الطبيعية صوراً نفسانية هي معادها وباطنها وأخرى عقلية هي معاد معادها وباطن باطنها إنا متى أحسنا بشيء خارجي وقعت له صورة غير صورتها الخارجية في قوانا الحساسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط

فإذا وقعت تلك الصورة في حسنا واستكمل بها الحس حصلت من تلك الصورة صورة أخرى ألطف وأشرف منها فتصورت بها قوة خيالنا التي دلت البراهين التي أقمناها مرسومة في هذا الكتاب على تجردها وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التي في قوة خيالنا صورة أخرى عقلية إلى قوة عقلنا فلو لا أن بين محسوس كل طبيعة ومتخيله ومعقوله علاقة ذاتية كما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتحادية لما كان كذلك وكذلك الأمر على عكس ذلك- الصعود في سلسلة النزول فإنما متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها في خيالنا وإذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال انفعلت منه قوة الحس وتمثلت بين يدي الحس صورة «١» في الخارج كما قال تعالى فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا و من هذا القبيل رؤية النبي ص صورة جبرئيل والملائكة ع في هذا العالم كـ سـ يـ تـ ضـ ح لـ كـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٦٣

في مباحث النبوات فإذن قد ثبت وتحقق من جميع ما نقلناه وذكرناه أن لكل صورة طبيعية في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها ومرجعها الذي يحشر إليه بعد زوال المادة ودثورها وهي الآن أيضا متصلة بها متقومة بقوامها راجعة إليها- لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات والأعدام غريقة في بحر الهوى والأجسام لا يستبين حشرها إلى تلك الصور النفسانية المقيمة لها إلا لأهل المعرفة والشهود فإذا انفسخت هذه الصور بدثور مادتها وتجردت عن غواشيها الجسمانية التي هي مقبرة ما في علم الله برزت صورتها من هذه المكامن والمقابر إلى ذلك العالم عالم المعرفة والكشف واليقين وحشرت إليه- كما قال تعالى وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى وقوله تعالى كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ- كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ واعلم أن صورة الجحيم التي ستبرز في الدار الآخرة بحيث يشاهدها أهل المحشر عند ذلك هي بعينها باطن هذه الطبيعية السفلية التي

وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو - فكما أن مبدأ مثل هذه الأشياء أمور عدمية من باب الإمكان والقصور فإن منبع الهوى هو الإمكان ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها ومرجعها إلى الزوال والبطلان فإن الغايات على نحو المبادي فكما علمت هذا في الجسمانيات فقس عليه نظائره في النفسانيات «٢» فإن غاية الجبن والجهل والبلادة وأشباهها إلى الهلاك والبطلان - من غير تعذيب وإيلاء إن كانت بسيطة غير ممزوجة بشر وجودي وإن كانت ممزوجة بعناد واستكبار ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب أليم وقد مر في مباحث العلة والمعلول من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٦٥

العلم الكلي والفلسفة الأولى أن هاهنا غايات وهمية «١» زينت لطوائف من الناس مبادئها أغاليط وهمية وأمانى باطلة وأهوية رديئة ولكل نوع من الهوى والشهوات الذميمة طاغوت يؤدي بصاحبه إلى غاية جزئية في هذا العالم وقد علمت أن هذه الغايات الجزئية والأغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فمن كان وليه الطاغوت وإضلاله والهوى واتباعه وكل هذه الأمور من لوازم هذه النشأة الفانية فكلماً أمعنت هذه النشأة في الدثور - ازداد الطاغوت وجنوده اضمحلالاً فيذهب به ممعناً في وروده العدم متقلباً به في الدركات - حتى يحل به دار البوار ومرجع الأشرار .
تعقيب ب فيله تأييد:

لما حصلناه وتأكيد لما أصلناه من عود هذه الطبائع المتجددة إلى دار أخرى باقية قد ذكرنا أن القوة الإلهية لم تقف ولا تقف عند ذاتها من غير أن يفيض على ما دونها من الأشياء فيضانا دائماً لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة فهي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل أفاض أولاً على العقل وصورة على مثاله تعالى عن المثل والشبيه قبل أن يفيض على غيره إذ لم يجز في العناية الواجبية صدور الممكن الأخس قبل الأشرف كما علمت بل لا بد من إفاضة الأشرف أولاً وبعده الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس حتى ينتهي

إلى ما لا أخس منه فلا جرم صدر من الباري أولاً إنية العقل تاماً كاملاً ولما كان العقل أيضاً تاماً كاملاً بعد الأول غير متناه عدة ومدة لا شدة لم يجز أيضاً وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه ويقرب منه غاية ما يمكن من القرب بين المفيض والمفاض عليه فأفاض من نوره وقوته على النفس وكذلك النفس لما امتلأت نورا وقوة وغيرها من الفضائل والخيرات وغاية ما يمكن للنفس أن تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعل أن تلك الفضائل والخيرات التي أفادها العقل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٦٦

تشوقها إلى التشبه بالعقل والاتصال به فأفاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزماني إذ ليست تامة الوجود وإلا لكانت عقلاً لا نفساً وهي نفس هذا خلف فملأت هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صورة الأنواع وطبائع الجسمانيات - كالأفلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن والأسطقسات فتلك الصور أيضاً في غرائزها وجبلاها الجود على ما تحتها والفعل فيما دونها بالناموس الإلهي والاقتداء بالسنة الواجبة لكن الطبيعة المادية لما كانت آخر الجواهر الصورية وأدناها لم تقو على شيء غير الهيولى التي ليس شأنها غير إمكان الأشياء واستعدادها وغير الحركة التي هي خروج الشيء الممكن من القوة إلى الفعل فالهيولى والحركة شأنهما الحدوث والدثور والأخذ والترك والتجدد والانقضاء والشروع والانتهاء فلا جرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الأرض وتتول إلى العدم والفناء كما قال سبحانه كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

فتكر الطبيعة راجعة إلى النفس والنفس راجعة إلى العقل والعقل راجع إلى الواحد القهار كما قال تعالى سائلاً ومجيباً لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وقوله وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ فإذا رجعت هذه « ١ »

الأشياء إلى مقارها الأصلية- بعد خروجها عن عالم الحركات والاستحالات
والشروع والآلام بالموت والفساد للأجسام- والفرع والصعق للنفوس تعطف
عليها الرحمة الإلهية تارة أخرى بالحياة التي لا موت فيها- والبقاء الذي لا
انقطاع لها ولهذا قال تعالى ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ وقال
وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَتَلَكَ الْأَرْضُ الْأُخْرَى هي صورة نفسانية «٢»
ذات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٦٧

حياة وقبول للإشراقات العقلية الفائضة منه تعالى ويمكن أن يراد بها
هذه الأرض بعد قبضها فإنها إذا صارت مقبوضة بأيدي سدنة الملائكة
الجاذبة يصير صورة نفسانية قابلة- لأن تجذبها وتقبضها أيدي الرحمن كما
قال وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ- وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ «١»
والفرق بين القبض والطّي أن القبض يستدعي أن يكون- للمقبوض وجود عند
يد القابض أشرف من وجوده الذي كان في تلك المرتبة كمادة الغذاء إذا
جذبته وقبضته القوة الغذائية فإنها تتبدل صورتها بصورة شبيهة بالمغذي وهي
أشرف- وأما الطّي فيستدعي أن لا يبقى للمطوي وجود وإنانية فقبض الأرض
إشارة إلى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية أخروية كما قال تعالى يَوْمَ
تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَطَي السَّمَاءِ إشارة «٢» إلى فنائها بنفسها عن
نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار إليه بيمينه تعالى والعقل الصرف مما قد
علمت أنه فان عن نفسه وبقا بالحق تعالى.
و اعلم أن جميع ما في عالم الآخرة صورة إدراكية ليس لها موضوع أو مادة
لا حياة لها كهيوليات هذا العالم وموضوعاتها التي لا حياة لها في ذاتها إلا
عرضية واردة عليها من غيرها وأدنى موجودات ذلك العالم وهو أرض الآخرة
صورة ذات حياة وهي أعلى من سماء هذا العالم
كما ورد في الحديث: أرض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن
و كذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والأبنية والبيوت كلها موجودة

تحت الحس فإن كان هذا هكذا قلنا إن الشيء الذي يفعل هذه النار «١» إنما هي حياة ما نارية وهي النار الخفية فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أخرى أن تكون نارا فإن كانت نارا خفية فلا محالة أنها حياة فحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار لأن هذه النار إنما هي صنم لتلك فقد بان وصح أن النار التي في العالم الأعلى هي حية وأن تلك الحياة هي القيامة بالحياة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هي في هذا العالم إلا أنهما في ذلك العالم أكثر حياة لأن تلك الحياة هي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياة انتهى.

و قال في الميمر العاشر إن لهذه الأرض حياة ما وكلمة فعالة والدليل على ذلك صورها المختلفة فإنهما «٢» تنمو وتثبت الكأ والجبال والمعادن فإنها نبات أرضي وإنما يكون هذه فيها لأجل الكلمة ذات النفس التي فيها فإنها هي التي تفعل فيها وتصور في داخل الأرض هذه الصور وهذه الكلمة هي صورة الأرض التي تتفعل في باطنها كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة الفاعلة في باطن الأرض الشبيهة بطبيعة الشجرة هي ذات نفس لأنها لا يمكن أن تكون ميتة وتفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض - فإن كانت هذه الأرض التي هي صنم حية فبالحري أن تكون تلك الأرض العقلية حية أيضا وأن تكون هي الأرض الأولى وتكون هذه أرضا ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه وقال الشيخ محيي الدين الأعرابي في الباب السابع عشر وثلاثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم أن الحياة في جميع الإنسان حياتان حياة عرضية عن سبب وهي الحياة التي نسبناها إلى الأرواح وحياة أخرى ذاتية للأجسام كلها كحياة الأرواح

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٧٠

للأرواح غير أن حياة الأرواح تظهر لها في الأجسام بانتشار ضوئها فيها وظهور قواها وحياة الأجسام الذاتية ليست كذلك إذ ما خلقت مدبرة فحياتها الذاتية تسبح ربها دائما - لأنها صفة ذاتية سواء كانت الأرواح فيها

أو لا وما يعطيها أرواحها فيها إلا هيئة أخرى عرضية في التسبيح بوجودها وإذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك المكاشف الحياة التي في الأجسام كلها وإذا اتفق على أي جسم كان أمر يخرج عن نظامه مثل كسر أنية أو كسر حجر أو قطع شجر فهو مثل قطع يد إنسان أو رجله تزول عنه حياة الروح المدبرة له- ويبقى عليه حياته الذاتية له فإنه لكل صورة في هذا العالم روح مدبرة وحياة ذاتية- تزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتل وتزول الصورة بزوال ذلك الروح الصورة كالميت الذي مات على فراشه ولم يغرب عنقه والحياة الذاتية الذي لكل جوهر غير زائلة انتهى كلامه. أقول يجب أن يعلم «١» أن الكشف والبرهان شاهدان على أن الجسم الذي

حيات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٧١

ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات أنا فأنا وقد أوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وأئمة الحكمة- من أن هذه الأجسام التي في أمكنة هذا العالم سماؤه وأرضه وما بينهما كلها حادثة دائرة متجددة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى أنين وكلما كان كذلك كيف يكون حياته ذاتية حياة التسبيح والنطق «١» إنما الجسم الذي حياته ذاتية هو جسم آخر أخروي له وجود إدراكي غير مفتقر إلى مادة وموضوع ولا يحتاج إلى مدبر روحاني يدبره ونفس تتعلق به ويخرجه من القوة إلى الفعل وتفيده الحياة لأنها عين الحياة وعين النفس «٢» فلا يحتاج إلى نفس أخرى وقد قلنا مرارا أن ذلك الجسم جسم إدراكي وصورة إدراكية وكل صورة إدراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر إلى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوة كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة ولا معقولة إلا بتجريد مجرد يجردها وينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة أو معقولة وقد علمت فيما سبق أن كل صورة محسوسة أو معقولة هي متحدة بالجوهر

الحاس أو العاقل فإذن الأجسام الإدراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حياتها ذاتية نفسانية لا كهذه الأجسام المادية الكائنة الفاسدة فالذي أفاده هذا الشيخ ليس بظاهره صـحيحا وقوله الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٧٢

تعالى وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وغير ذلك من الآيات إنما يدل على أن الأجسام كلها ذا حياة ونطق سواء كانت بحسب جسميتها أو بما يتصل بها من روح أو ملك ولا يدل «١» على أنها من حيث جسميتها وماديتها مع قطع النظر عن أرواحها وصورها المدبرة- ناطقة مسبحة وقد علمت أن لكل جسم صورة نفسانية ومدبرا عقليا بهما يكون ذات حياة ونطق لا من حيث جسميتها الميتة «٢» المظلمة الذات المشوبة بالأعدام الزائلة الغير الباقية إلا في آن لكن هاهنا دقيقة أخرى يمكن أن «٣» يستتم ويستصح بها كلامه- وهي أن المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان أن في باطن هذه الأجسام الكائنة الظلمانية جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور وهي بتوسطة تقبل الحياة- وتصرف النفوس والأرواح وليس المراد بذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه الأطباء الروح الحيواني وهو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب والكبد ويسري في البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك لأن ذلك مركب والذي كلامنا فيه بسيط وهو ظلماني مادي وهذا نوراني مجرد الذات وهو مختص ببعض الأجسام وتقبل الحياة من خارج بخلاف هذا فإنه سار في جميع الأجسام وحية بحياة ذاتية لأن وجوده وجود إدراكي هو عين النفس الدراكاة بالفعل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٧٣

فصل (١٤) في معنى الساعة

قال تعالى يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا قِيلَ إِنَّمَا سَمِيتُ السَّاعَةَ سَاعَةً لِأَنَّهَا تَسْعَى إِلَيْهَا النُّفُوسُ «١» لا بقطع المسافات المكانية بل بقطع الأنفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية

وتوجه غريزي إلى الله وملكوته كما بيناه في ضرورة الموت فمن مات وصلت إليه ساعته وقامت قيامته وهي ساعة القيامة الصغرى ويقاس عليها يوم القيامة الكبرى التي لساعات الأنفاس كالיום للساعات أو كالسنة «٢» للأيام واعلم أن أهل المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون في أمر الساعة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٧٤ و يعلمون أنها الحق ولا ينتظرون قيامها كانتظار أهل الحجاب والغفلة الذين يشكون في وقوعها ويستبعدونها ويسألون عن وقتها ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين- ولكن أهل اليقين يستعدون لقاءها ويرونها كأنها قائمة عليهم واقعة بهم أو قريبة منهم كما في قوله تعالى وما يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ وقوله تعالى أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا ... وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * وقوله تعالى وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ فصل (١٥) في معنى النفخ في الصور قال تعالى وَنُفِخَ فِي الصُّورِ * الآية و: سئل رسول الله ص عن الصور فقال قرن من نور التقمه إسرافيل فوصف بالسعة والضيق

و اختلف في أن أعلاه ضيق وأسفله واسع أو بالعكس ولكل «١» وجه عند صاحب البصيرة والصور بسكون الواو وقرئ بانفتاحها أيضا جمع الصورة والقراءة الأخيرة منقولة عن الحسن البصري وذكر الرازي في تفسيره الكبير أقوالا ثلاثية في معنى الصور. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٧٥ أحدها أنه آلة إذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهي الآلة المعروفة المستعملة بأمر السلطان علامة لبعث الجنود من البلد ونحو ذلك وظاهر أنها

وقعت في الآية على سبيل التشبيه ولهذا وقع في الحديث أنه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس. و ثانيها أن المراد منه مجموع الصور والمعنى إذا نفخ في الصور أرواحها وهو قول الحسن وكان يقرأ بفتح الواو وعن أبي رزين بالفتح والكسر قال وهو حجة لمن فسر الصور بجمع الصورة. و ثالثها أن النفخ في الصور استعارة « ١ » والمراد منه البعث والنشر قال والأول أولى للخبر. أقول قد علمت أن المعنى الأول للآية لا يمكن حمله على الظاهر والخبر أيضا يدل على ذلك كما مر ثم قال وفي قوله تعالى ثُمَّ نُفِخُ فِيهِ أُخْرَى دلالة على أنه ليس المراد نفخ الروح والإحياء لأن ذلك لا يتكرر انتهى. أقول النفخ من قبل الله تعالى لا يكون إلا إحياء وإفاضة للروح وإنشاء للحياة- لكن إنشاء الحياة في نشأة « ٢ » عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة فبالنفخة الأولى تموت الأجساد وتحيا الأرواح وبالنفخة الثانية تقوم الأرواح قياما بالحق لا بذواتها واعلم أن جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستتارة بالأرواح كالفحم في استعداده للاشتعال من جهة نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها كلها كمون الحرارة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٧٦

و الحمرة في الفحم والأرواح كامنة في الصور البرزخية كلها كمون الاشتعال والإنارة في الحرارة ففي النفخة الأولى زالت الصور الطبيعية بالإماتة كزوال هيئة السواد والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستتارة بالأرواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبول الاشتعال فإذا نفخ إسرافيل وهو المنشئ للأرواح في الصور نفخة ثانية تستثير بالأرواح البارزة القائمة بذاتها كما قال تعالى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ. قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها فإذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها لقبول الأرواح كاستعداد

الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالأرواح التي فيها فينفخ إسرافيل نفخة واحدة فتتمر على تلك الصور فتطفئها وتتمر النفخة التي تليها- وهي الأخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهي النشأة الأخرى فتشتعل بأرواحها- فإذا هم قيام ينظرون فتقوم تلك الصور أحياء ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق بالحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق بالحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور وكل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسي حاله في البرزخ- ويتخيل أن ذلك منام كما يتخيله المستيقظ وقد كان عند موته وانتقاله إلى البرزخ- كالمستيقظ هناك وأن الحياة الدنيا كانت له كالمنام وفي الآخرة يعتقد في أمر الدنيا- والبرزخ أنه منام في منام. و قال في موضع آخر منها بعد ذكر الناقور والصور وليعلم بعد ما قررناه أن الله تعالى إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبيعية والعنصرية أودعها صوراً أخذها في مجموع هذا «١» القرن النوري فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور يدركها بعين الصورة التي «٢» هو بها في القرن والنفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٧٧
تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الأولى للإماتة لمن يزعم أن له حياة سواء كان من أهل السماوات أو من أهل الأرض قال تعالى وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَهُمْ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمُ الْقِيَامَةُ الْكُبْرَى وَإِلَيْهِمُ الْإِشَارَةُ بقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ إِلَى قَوْلِهِ لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ إِذِ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ إِشَارَةٌ إِلَى مَا فِي قَوْلِهِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ. أقول وذلك لأن أولئك ليسوا من أهل «١» السماوات والأرض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الأجسام وصورها ونفوسها ولا يجري عليهم تجدد الأكوان ولا

تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الأحدية وسلطان نور الإلهية كالملائكة المهيمنين الذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومي والنور الباهر الإلهي فلا التفاوت لهم إلى ذواتهم والثانية لأجل الإحياء بعد الإماتة والبقاء بعد الفناء حياة أرفع من الأولى- وبقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ فِي قِيَامٍ يَنْظُرُونَ فصل (١٦) في القِيَامَتَيْنِ الصَّغْرَى والكَبْرَى أما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته وأما الكبرى «٢» فمبهمة وقتها ولها وقتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٧٨

ميعاد عند الله ومن وقتها على التعيين فهو كاذب لقوله ص: كذب الوقتون

و كل ما في القيامة الكبرى «١» فله نظير في القيامة الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة فقس الآخرة بالأولى والولادة الكبرى بالولادة الصغرى ما خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَلَا شَكَّ أَنَّ الآخرة إنما يحصل بارتفاع الحجب وزوال الملابس وظهور الحقائق وانكشاف الحق «٢» بالوحدة الحقيقية- وكذا يظهر كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى وظهور الحق بالوحدة الحقيقية وعود الأشياء كلها إليه وفناء الكل عن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٧٩

هوياتها الجزئية حتى الأفلاك والأملاك والأرواح والنفوس كما قال تعالى فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى وقال تعالى وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ * وَكُلُّ شَيْءٍ ءِ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَكُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ وكما جاء في الخبر الصحيح أن الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وجبرئيل وإسرافيل وميكائيل

وملك الموت ثم يعيدها « ١ » للفصل والقضاء فليتأمل في الأصول التي سبق ذكرها من توجه كل « ٢ » سافل إلى عال ورجوع كل شيء إلى أصله وعود كل صورة إلى حقيقتها ومن إثبات الحركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية إلى غاياتها ورجوع المعلولات إلى علاتها - واتصال النفوس السماوية بنهاياتها العقلية ومن تتور قلبه بنور اليقين لشاهد تبدل أجزاء العالم وأعيانها وطبائعها ونفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة وتعيناتها زائلة فما من موجود إلا ويقع له الرجوع إلى الله ولو بعد أدوار وأحقاب كثيرة إما بموت أو فناء أو استحالة أو انقلاب أو صعق كما للأرواح فكل حركة وتبدل لا بد له من غاية ينتهي إليها وقتا ولغايته أيضا غاية حتى ينتهي إلى غاية لا غاية لها ويجتمع فيها الغايات فلها يوم واحد إلهي بل لحظة واحدة أو أقرب منها حاوية لجميع الأوقات والأزمنة والأنات التي تقع فيها النهايات كما أن جميع البدايات ابتمدت من بدايات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٨٠

واحدة ومبدأ واحد يتشعب منه كل مبدأ وتتجس منه كل مؤثر وأثر وكذا من شاهد حشر جميع القوى الإنسانية مدركها ومحركها مع تباينها وتباين مواضعها عددا وشخصا وتخالف ماهياتها نوعا وحقيقة إلى ذات واحدة بسيطة روحانية ورجوعها إليها واستهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الآخرة على نحو آخر أفضل وأرفع مما كانت عليه أولا في الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلائق كلها إلى الحق تعالى ثم وجودها وانتشاؤها منه تارة أخرى على وجه أكمل وأرفع من النشأة الأولى فكما أن الروح الإنساني منه انبساط أشعة القوى والمشاعر على مواضع البدن وإليه رجوع أنوارها من محابس مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الآخرة تارة أخرى على نحو آخر فكذلك القياس في تكون هذا العالم وموجوداتها من السماوات والأرض وما بينهما وما فيها ثم رجوع الكل إليه بطي السماوات وانتثار الكواكب واندكاك الجبال وقبض الأرض وما فيها وموت الخلائق ونزع أرواحها وقبض

نفوسها وفناء كل من عليها كما قال تعالى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ فإذا رجع إليه الكل استأنف لها الوجود تارة أخرى على وجه تقوم قياما يبقى أبدا من غير فناء ولا زوال قال تعالى - كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ومن لم يذق هذا الشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين أو من المغرورين بعقولهم الناقصة العادية أو من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة والأصنام فليصدق الأنبياء والأولياء فيما قالوه ويؤمن به إيماناً بالغيب كإيمان الأعمى بما يقوله ويهديه قائده ولا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الإيمان باليوم الآخر والجحود لما أنبأ به أهل الإنباء - ع من النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلبقاء

ربهم كافرون - وقد تحقق بالبرهان وانكشف بلوامع آيات القرآن وبطلوع شمس العرفان من أفق البيان أن أعيان العالم متبدلة دائما وهوياتها وتشخصاتها متزايلة وطبائعها متجددة كل آن كما قال تعالى بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ وقوله تعالى وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات - وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ * أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ الْحِكْمَةِ المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٨١ شَهِيدِي ۚ وَالْيَقِينُ ۚ تَرْجَعُونَ فصل (١٧) في أن أي الأجسام يحشر في الآخرة وأيهما لا يحشر اعلم أن الأرواح ما دامت أرواحا لا تخلو عن تدبير أجسام لها والأجسام المتصرفة فيها قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا أوليا ذاتيا من غير واسطة وقسم يتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا تدبيريا بواسطة جسم آخر قبله والقسم الأول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لأنه غائب عنها لأنها إنما تحس بالأجسام التي هي من جنس ما يحملها من هذه الأجرام التي هي كالقشور ويؤثر فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما أو مركبة

كالحيوان والنبات وغيرهما سواء كانت لطيفة كالأرواح البخارية أو كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية والأجساد النباتية فإن جميعها ليست مما يستعملها النفوس ويتصرف فيها إلا بالواسطة- وأما القسم الأول المتصرف فيه فهو من الأجسام النورية الحية بحياة ذاتية غير قابلة للموت.

و هي أعلى رتبة من هذه الأجسام المشقة التي توجد هاهنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فإنها من الدنيا وإن كانت شريفة لطيفة بالإضافة إلى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحل سريعا ولا يمكن حشرها إلى الآخرة والذي كلامنا فيه من أجسام الآخرة- وهي تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها وأما البرازخ العلوية فالتى في نهاية العلو في هذا العالم الذي يقال لها سدرة المنتهى فهي كأنها عين الصورة بلا مادة- فحكمها يشبه أن يكون كحكم الأجسام الخيالية وتصرف النفوس فيها كتصرف النفوس في تلك الأجسام وأما التي دونها فهي كالأرواح الدماغية لنا لأنها بمنزلة خيال العالم الكبير وقد صرح بعض أئمة الكشف أن الأجسام النورية الفلكية لا خيال لها بل هي عين الخيال وكما لا يخلو خيال الإنسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات «١» الملك كقوة الخيال لذات الإنسان وهـ_____الزرققة_____ الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٨٢ المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه «١» الأنوار المدركة بالحس هي أنوارها الموجودة يوم القيامة بل هذه السماء مدروسة مهدومة وكواكبها منكسفة مطموسة فـ_____ي ذلك اليوم_____ فصل (١٨) في حال أهل البصيرة هاهنا

اعلم أن من الناس من يرى بعين البصيرة أمور الآخرة «٢» وأحوالها ويحضر عنده شهود الجنة «٣» وأهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك العالم وبروز الحقائق له إلى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال

تعالى فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ وذلك لتبدل نشأتهم الدنيوية إلى نشأتهم الأخروية وإذا تبدلت نشأتهم وتبدلت أسماعهم «٤» وأبصارهم وحواسهم إلى أسمع وأبصار وحواس تبدلت في حقهم جميع الموجودات التي في السماوات والأرض لأن لها أيضا نشأتين نشأة الدنيا ونشأة الأخرى وكل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشأة تدرك محسوسات الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٨٣

هذه النشأة وحواس نشأة الآخرة تدرك بها محسوسات نشأة الآخرة وإلى هذا التبديل أشار تعالى بقوله يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وقال تعالى نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وبهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت أو بالموت أو بعده «١» يستحق الإنسان لدخول الجنة ودار السلام وبه يتحقق الفرق بين أهل الجنة وأهل النار فأهل الجنة لهم قلوب منورة وصدور منشرحة وأبدان مطهرة وصور مجردة عن رجس المادة الطبيعية بخلاف أهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال تعالى أَيْطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ أي من نطفة قدرة والمكون من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس والطهارة ولما كان هاهنا مظنة سؤال مشكل وهو أن جميع الناس «٢» مشترك في أنهم مخلوقون من نطفة يعني أنهم أجسام طبيعية فكيف يقع لهم استحقاق دخول دار السلام واستيهال جوار رب العالمين وما للتراب ورب الأرباب فعقب الآية بقوله تعالى فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ ... عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ

أي تتبدل نشأتهم الطبيعية تبديلا وجوديا وحركة جوهرية بحصول العلم والإيمان والعمل بالأركان فيحصل لهم أهلية الدخول في دار القدس وعالم الملكوت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٨٤
فصل (١٩) فى الصراط

قد علمت أن لكل موجود حركة جبلية وتوجهها غريزيا إلى مسبب الأسباب- وللإنسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركه أخرى «١» ذاتية منشؤها حركة عرضية فى كيفية نفسانية لباعث ديني وهي المشي على منهج التوحيد ومسلك الموحدين من الأنبياء والأولياء وأتباعهم ع وهي المراد بقوله تعالى اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ المدعو للمصلي فى كل صلاة المشار إليه فى قوله تعالى قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَقَوْلُهُ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ فالاستقامة عليه والتثبت فى المشي فيه هو الذي كلف الله به عباده وأوجب عليهم وأرسل رسله لأجل ذلك إليهم وأنزل الكتب بسببه عليهم- وباقي الصراط الذي يمشي عليها الموجودات ليس شيئا منها هذا الصراط المختص بأهل الله لأن كلا منها ينتهي إلى غاية أخرى غير لقاء «٢» الله وإلى منزل آخر غير جوار الله وغير دار الجنان ومنزل الرضوان كطبقات الجحيم ودركات النيران فالقوس الصعودية لا تنقطع إليه تعالى إلا بسلوك الإنسان الكامل عليها إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ والاستقامة عليها هي المراد بقوله تعالى فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٨٥

و الانحراف عنه يوجب السقوط عن «١» الفطرة والهوى إلى دار الجحيم والهبوط فى جهنم التي قيل لها هل امتلأت وتقول هل من مزيد ووصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من السيف لأن كمال الإنسان منوط باستعمال قوته أما القوة النظرية فلاصابة الحق ونور اليقين فى سلوك الأنظار الدقيقة التي هي فى الدقة واللطافة أدق من الشعر إذا تمثلت بكثير وأما القوة العملية فبتعديل القوى الثلاث التي هي الشهوية والغضبية والفكرية

في أعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الأطراف غاية التوسط- لأن الأطراف كلها مضمومة يوجب السقوط في الجحيم ومنزل البعداء والأشقياء المردودين وقد علمت أن التوسط الحقيقي بين الأطراف المتضادة بمنزلة الخلو عنها- والخلو عن هذه الأطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم وهي أحد من السيف- فإذن الصراط «٢» له وجهان أحدهما أدق من الشعر والآخر أحد من السيف والانحراف عن الوجه الأول يوجب السقوط عن الفطرة إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصَّراطِ لَنُكَفِبُنَّ وَالْوَقُوفَ عَلَى الوجه الثاني يوجب الشق والقطع كما قيل وقف عليه شقه- وإليه الإشارة بقوله تعالى اتَّأَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ وَقوله يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ووجه ذلك أن هذه العدالة ليست كاملاً حقيقياً لأن ذلك منحصر في «٣» نور العلم وقوة الإيمان والمعرفة بل هي أمر عديمي وصفة نفسانية عديمة اعتدالية من جنس أطرافها والركون إليها والاعتماد عليها يوجب الإخلاق إلى الدنيا- لأنها من الدنيا أيضاً وحب الدنيا رأس كل خطيئة. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٨٦ تنوير قرآني:

هذا الصراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نور اليقين للمارين عليه إلى الآخرة وبحسب شدة نور يقينهم يكون قوة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه في تفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم وقوة يقينهم وإيمانهم لأن التقرب إلى الله لا يمكن إلا بالمعرفة واليقين والمعارف أنوار ولا يسعى المؤمنون إلى لقاء الله إلا بقوة أنوارهم وأنظارهم كما قال تعالى يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ ... يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا الْآيَةَ وَقد ورد في الخبر: أن بعضهم يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه ومنهم من يعطى أصغر من ذلك ومنهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه ومنهم من يعطى نوره أصغر من ذلك- حتى يكون آخرهم رجلاً يعطى

نورا على قدر إبهام قدمه فيضيئ مرة ويطفأ أخرى- فإذا أضاء قدام قدمه مشى وإذا طفئ قام ومرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم «١» من يمر كطرف العين ووقوع الشعاع ومنهم كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كشد الفرس والذي أعطي نورا على قدر إبهام قدمه يحثو على وجهه ويديه ورجليه تجريدا ويعلق أخرى وتصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر و بهذا يظهر تفاوت الناس في الإيمان فرب إيمان رجل بالقياس إلى إيمان رجل آخر إذا وزن معه وقيس إليه كان آلاف ألف مثله في القوة النورية والرسوخ العلمي وعن الحسن الصراط مسيرة آلاف سنة- أدق من الشعر وأحد من السيف ألف صعود وألف استواء وألف هبوط أقول «٢» لا يبعد أن يكون الأول إشارة إلى السير من الخلق إلى الله والثاني إلى السير في الله منه إليه والثالث إلى السير من الله إلى الخلق وقال أبو طالب المكي في كتاب قوة القلوب روي أن الله تعالى خلق الصراط من رحمته أخرجها للمؤمنين فالصراط للموحد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٨٧

خاصة والكفار لا جواز لهم «١» عليه لأن النار قد التقطت من الموقف جبابرتهم وسائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا «٢» يعبدون من دون الله عز وجل إلى النار فقسم النور بين الموحدين على قدر ما جاءوا به من الدنيا والصراط يدق ويتسع على حسب منازل الموحدين- الدقة للمذنبين والسعة للمتقين والأصل الواسع للأنبياء والأولياء يصير لهم كالبساط سعة وبسطا ولهم السرعة والإبطاء فأولهم كلمح البصر وآخرهم كعمر الدنيا سبعة «٣» آلاف سنة تزل قدم تحترق ثم يخرجها فتبرأ من الرحمة ثم تزل قدم والأخرى قد برأت فالإسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه «٤» ولم يفوا به ضرب لهم جسرا من تلك الرحمة فيمروا عليها فمن ضيع منهم شيئا من أعمال الإسلام فإنما ضيع الرحمة التي رحم بها فزلت قدمه فالدقة والاتساع على قدر الرحمة من الله تعالى للعبد فبحظ العبد من الرحمة التي قسمه سبحانه في أيام الدنيا

يتسع الصراط عليه هناك- والسرعة والإبطاء في قطع الصراط على قدر القرب فبحظ العبد من نور القربة يسرع ويبطؤ فأولهم زمرة يقطع في مثل طرف العين ولمح البرق وهم الأنبياء ع والثانية في مثل الريح والطير وهم الصديقون الأولياء والثالثة مثل حضر الفرس وأجاويد الخيل والركاب وهم الصادقون الذين جاهدوا أنفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم وخطراتهم والرابعة في مثل الراكب رحله وهم المتقون والخامسة في مثل سعي الرجل وهم العابدون والسادسة مشيا وهم العمال المستورون والسابعة حبوا وهم المتهتكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٨٨

من الموحدين وكل زمرة لها نور نور النبوة ونور الولاية ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور الستر ونور التوحيد فمنهم من نوره مد بصره ومنهم من نوره عند إبهام قدمه وهو آخرهم فليس النور بكثرة الأعمال إنما النور بعظم نور الأعمال- وإنما يعظم نور العمل «١» على قدر ما في القلب من النور وإنما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذي نور نوره أقرب إلى الله تعالى فنوره أنور وأعظم وأنفذ بصرا وأثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق إلى الجنة من أرى بعمله هناك أضعافا مضاعفة- أ لا ترى إلى

قول رسول الله ص لمعاذ: أخلص يكفك القليل من العمل فلا يصل العبد إلى الإخلاص إلا بعظم النور وإنما زكت أعمالهم ونمت بعظم النور ويحقق ما قلناه إن رجلا من هذه الأمة قد سبق من عمر ألف سنة من الأولين ولذلك روي في الحديث يا حبذا نوم الأكياس وفطرتهم كيف يغبنون سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى ويقين أفضل عند الله سبحانه من أمثال الجبال من المغترين وقال أيضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد وهو دين الحق الذي جميع الأنبياء والرسل ومتابعيهم عليه وجميع الأحوال السنية ومقامات السالكين في السير إلى الله

مغمور مكمون في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد فالسعيد
من أطفأ ناره بماء العلم والتقوى.
قال الشيخ الصدوق في الإعتقادات اعتقادنا في الصراط أنه حق وأنه جسر
على جهنم وأن عليه ممر جميع الخلق قال الله تعالى
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٩٠
وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا قَالَ والصراط في وجه آخر
اسم حجج الله «١» فمن عرفهم في الدنيا وأطاعهم أعطاه الله جوازا على
الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيامة
و قال النبي ص لعلني ع: يا علي إذا كان يوم القيامة أقعد أنا وأنت وجبرئيل
على الصراط- ولا يجوز على الصراط إلا من كانت معه براءة بولايتك
انتهى.

أقول ومن العجب كون الصراط والمار عليه والمسافة «٢» والمتحرك
فيه شيئا واحدا- وهذا هكذا في طريق الآخرة التي تسلكها النفس الإنسانية
فإن المسافر إلى الله أعني النفس تسافر في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات
الواقعة في ذاتها بذاتها ففي كل خطوة تضع قدمها على رأسها «٣» بل رأسها
على قدمها وهذا أمر عجيب ولكن ليس بعجيب عند التحقيق والعرفان
فصل (٢٠) في نشر الصحائف وإبراز الكتب
إن القول والفعل ما دام وجودهما في أكوان الحركات ومواد المكونات فلا حظ
لها من البقاء والثبات ولكن من فعل فعلا أو تكلم بقول يظهر منه أثر في
نفسه وحالة قلبية تبقى زمانا وإذا تكررت الأفاعيل والأقاويل استحكمت الآثار
في النفس وصارت الأحوال ملكات إذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة
والضعف والاشتداد في الكيفية يؤدي إلى
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٢٩١

حصول صورة جوهرية هي مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في
الفحم إذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة وكذلك الكيفية النفسانية إذا

اشتدت صارت ملكة راسخة أي صورة نفسانية هي مبدأ آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل ومن هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات ومبدأ المكاسب العلمية والعملية- ولو لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثير من الفعل أولا ثم اشتداد ذلك الأثر فيها يوما فيوما لم يمكن لأحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات العلمية والعملية ولم ينجع التأديب والتعليم لأحد ولم يكن في تمرين الأطفال على الأعمال فائدة وذلك قبل رسوخ الهيئات مضادة لما هو المطلوب في نفوسهم ولذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين وتأديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية قابلة لكل علم وصناعة- كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الآثار الحاصلة في القلوب والأرواح بمنزلة النقوش والكتابة الحاصلة في الصحائف والألواح كما قال سبحانه أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وهذه القلوب والأرواح يقال لها في لسان الشريعة «١» صحائف الأعمال- وتلك النقوش والصور كما يحتاج إلى قابل يقبلها كذلك يفتقر إلى فاعل أي مصور وكانت فالمصورون «٢» والكتاب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون لكرامة ذواتهم وأفعالهم عن دناءة الجسمية وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية فهم لا محالة ضرب من الملائكة المتعلقة بأعمال العباد وأقوالهم [الآيات]

لقوله تعالى وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ وهم طائفتان ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون أعمال أصحاب اليمين وملائكة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٩٢

الشمال وهم الذين يكتبون أعمال أصحاب الشمال قال تعالى إِذْ يَتَلَفَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ وقال يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا وقال أيضا فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَأُوا كِتَابِيَهٗ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهٗ لأن كتابه من جنس العلوم

والاعتقادات الصادقة والأخلاق الحسنة والظن هاهنا بمعنى العلم وأمّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهُ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهُ لِأَنَّ كِتَابَهُ مِنْ جَنْسِ الْأَكَاذِيبِ الْبَاطِلَةِ وَالصِّفَاتِ الشَّيْطَانِيَةِ وَالشَّهَوَاتِ الْحَيَوَانِيَةِ وَالرَّئَاسَاتِ الدُّنْيَوِيَةِ الْمَحْرَقَةِ لِلْقُلُوبِ الْمَعْدَبَةِ لِلنَّفُوسِ وَمِثْلُ هَذَا الْكِتَابِ الْمَشْتَمَلِ عَلَى الْكَذِبِ وَالْغُلْطِ وَالْهَذْيَانِ يَسْتَحِقُّ لِلْحَتِّ وَالْإِهْطَاقِ بِالنَّارِ كَمَا قَالَ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ - فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا وَيَصْلَى سَعِيرًا وَقَدْ وَرَدَ فِي الْخَبَرِ أَنَّ مَنْ عَمِلَ حَسَنَةً «١» كَذَا يَخْلُقُ اللَّهُ مِنْهَا مَلَكًا يَسْتَغْفِرُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كَمَا قَالَ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ «٢» وَهَكَذَا الْقِيَاسُ فِي الْكُفْرِ وَالْإِعْتِقَادِ السَّوِّءِ فَمَنْ فَسَدَ اعْتِقَادُهُ فِي الْمَسَائِلِ الْإِلَهِيَةِ وَرَسَخَ عَلَى جَهْلِهِ وَبَالَغَ فِي كُفْرِهِ يَتَنَزَّلُ عَلَى نَفْسِهِ شَيْطَانٌ يُوْعِدُهُ بِالْشَّرِّ وَيَغْرِهُ اغْتِرَارًا بِالْجَهْلِ وَيَعْجِبُهُ إِعْجَابًا بِنَفْسِهِ وَكَانَ قَرِينَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ كَمَا قَالَ تَعَالَى هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ

تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُنْثَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا الْآيَةُ وَقَوْلُهُ وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ وَهَذِهِ الْهَيْئَةُ الرَّاسِخَةُ لِلنَّفْسِ الْمَتَمَثِّلَةِ لَهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ هِيَ الَّتِي الْحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ، ج ٩، ص: ٢٩٣

تسمى في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة «١» بالملك والشيطان في جانبي الخير والشر والمسمى أمر واحد في الحقيقة لأن المحقق عندنا أن الملكات النفسانية تصير صوراً جوهرية وذواتاً قائمة فعالة في النفس تنعيماً وتعذيباً ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى أبداً الآباد لم يكن لخلود أهل الجنة في الثواب - وأهل النار في العقاب أبداً وجه فإن منشأ الثواب والعذاب لو كان نفس العمل أو القول وهما أمران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في أزمنة غير متناهية

ومثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم سيما في جانب العذاب كما قال وما أنا
بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ وقال بما كَسَبَتْ فُؤُوبُكُمْ ولكن إنما يخلد أهل الجنة في الجنة
وأهل النار في النار بالثبات في النيات والرسوخ في الملكات ومع ذلك فإن
من فعل مثقال ذرة من الخير أو الشر في الدنيا يرى أثر ذلك مكتوبا في
صحيفة نفسه أو صحيفة «٢» أرفع من نفسه كما قال تعالى فِي صُحُفٍ
مُكْرَمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ وإذا قامت القيامة وحان وقت أن
يقع بصره إلى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحياة الدنيا وما يورده
الحواس ويلتفت إلى صفحة باطنه ولوح ضميره وهو المراد بقوله تعالى - وإذا
الصُّحُفُ نُشِرَتْ فمن كان في غفلة عن أحوال نفسه وحساب سيئاته وحسناته
يقول عند كشف غطاءه وحضور ذاته ومطالعة صفحة كتابه ما لهذا الكتاب
لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ
أَحَدًا «٣» يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ
تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٩٤
و قد ورد في هذا الباب من طريق أهل البيت ع وغيرهم عن النبي ص
أحاديث كثيرة
منها ما روي عن قيس بن عاصم أنه قال ص: يا قيس إن مع العز ذلا ومع
الحياة موتا وإن مع الدنيا آخرة وإن لكل شيء رقيبا وعلى كل شيء حسيبا
وإن لكل أجل كتابا وإنه لا بد لك من قرين يدفن معك وتدفن معه وهو حي
وأنت ميت فإن كان كريما أكرمك وإن كان لئيما أسلمك ثم لا يحشر إلا معك
ولا تحشر إلا معه - ولا تسأل إلا عنه فلا تجعله إلا صالحا فإنه إن صلح
أنست به وإن فسد لا تستوحش إلا منه وهو فعلك
فانظر يا وليي في هذا الحديث الشريف تجد فيه لباب معرفة النفس وعلم
الآخرة - وفيه إشارة إلى عدة مسائل شريفة ليس هاهنا موضع بيانها.
و منها قوله ص: إن الجنة قيعان وإن غراسها سبحان الله

و منها: أن المـرء مرهـون بعـملـه
و منها قوله ص: خلق الكافر «١» من ذنب المؤمن
و أمثال ذالـك كـثيـرة.
و من كلام فيثاغورس وهو من أعظم الحكماء الأقدمين
أنك ستعارض لك في أفعالك وأقوالك وأفكارك وسيظهر لك من كل حركة
فكرية أو قولية أو عملية صورة روحانية وجسمانية فإن كانت الحركة غضبية
أو شهوية صارت مادة لشیطان يؤذيك في حياتك ويحببك عن ملاقة النور
بعد وفاتك وإن كانت الحركة عقلية صارت ملکا تلتذ بمنادمته في دنياك
وتتهدي به في آخرك إلى جوار الله ودار كرامته.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٩٥

و مما يشير إلى أن صورة كل إنسان في الآخرة نتيجة عمله وغاية فعله في الدنيا - قوله تعالى في حق ابن نوح ع إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ عَلَى قِرَاءَةِ فَتْحِ الْمِيمِ وفي القرآن آيات كثيرة دالة على أن كل ما يلاقيه الإنسان في الآخرة ويصل إليه من الجنة وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها والنار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها - ليست « ١ » إلا غاية أفعاله وصورة أعماله وآثار ملكاته وإنما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي إليه كقوله تعالى وَلَا تُجْرَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ وقوله تعالى إِنَّمَا تُجْرَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * لم يقل مما كنتم تعملون تنبيهاً على هذا المعنى - وقوله جَزَاءُ أَعْمَالِكُمْ الْكَافَّةُ الْبَارَةُ.

و توضيح ذلك أن مواد الأشخاص الأخروية ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة
البذور للأشجار والنطف للحيوانات والهيولى للعقلية إنما هي التصورات
الباطنية والتخيلات النفسانية والتأملات العقلية لأن الدار الآخرة وكل ما فيها
ليست من جنس هذه الدار وما فيها فما في الدنيا له مادة جسمانية تطرأ
عليها صورة أو نفس من خارج بإعانة أسباب خارجية وأوضاع وحركات فلكية
ولأجسامها الحيوانية حياة عرضية وما في الآخرة من الجنات والأشجار

كل دقيق وجليل من أعماله في كتابه لا يُغادر صَغِيرَةً ولا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا
وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا والحساب عبارة عن جمع تفاريق
الأعداد والمقادير وتعريف مبلغها وفي قدرة الله أن يكشف في لحظة واحدة
للخلائق حاصل _____ ل «١» أعم _____ الهـ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٩٨

و ميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو أسرع الحاسبين قال تعالى وَنَضَعُ
الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ
خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ وقال تعالى وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ
مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ -
بما كانوا بآياتنا يَظْلِمُونَ أوتي بلفظ الجمع إشارة إلى أن الميزان له أنواع
كثيرة- بعضها ميزان العلوم وبعضها ميزان الأعمال أما ميزان العلوم فاعلم
أن الله قد وضع ميزانا مستقيما وقسطاسا مبينا أنزل من السماء ليعرف
بإقسامه مكابيل الأرزاق المعنوية- ومثاقيل الأغذية الروحانية ويعلم بها حقها
من باطلها ويوزن بها جواهر الحقائق العقلية- ونقود الصور الإدراكية ويميز
رائجها في سوق الآخرة من زيفها وخالصها من مغشوشها- وعلمنا «١»
بتعليم ملائكته ورسله كيفية الوزن بها ومعرفة أقسامها الخمسة وتميز
مستقيمها من منحرفها حيث قال وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ * فمن تعلم هذه
الموازين- التي أنزلها الله تعالى في كتابه على رسوله فقد اهتدى ومن عدل
عنها وعمل بالرأي والتخمين- فقد ضل وغوى وتردى إلى الجحيم فإن قلت
أين ميزان «٢» العلوم في القرآن فهل هذا إلا إفك وبهتان.
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٢٩٩

قلنا أ لم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ
الْمِيزَانَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ أ لم تسمع قوله تعالى في
سورة الحديد- لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ
النَّاسُ بِالْقِسْطِ أ زعمت أيها العاقل المتأمل أن الميزان المنزل من عند الله مع

إنزال الكتب وإرسال الرسل هو ميزان البر والشعير والأرز والتمر وغيرها أ
توهمت أن الميزان المقارن وضعه لرفع السماء هو القبان والطيار وأمثالهما ما
أبعد هذا التوهم والحسبان - وما أقبح هذا الافتراء والبهتان واتق أيها الناظر
في معاني الكتاب ولا تتعسف في باب التأويل ولا تركب متن الجهالة واللجاج
إني أعظك أن تكون من الجاهلين واعلم أن الذي يدعو أمثالك وأصحابك من
الظاهريين والحنابلة وغيرهم على حمل ألفاظ الكتاب والسنة على المعاني
العامة جمود قرائحهم على التجسم وعدم تجاوز أذهانهم عن حدود الأجسام
والجسمانيات ولو تأملوا قليلا في نفس معنى الميزان وجردوا حقيقة معناه عن
الزوائد والخصوصيات لعلموا أن حقيقة الميزان ليس يجب أن يكون البتة مما
له شكل مخصوص أو صورة جسمانية فإن حقيقة معنى الميزان وروحه
وسره - هو ما يقاس ويوزن به الشيء والشيء أعم من أن يكون جسمانيا أو
غير جسماني فكما أن القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للأثقال والأصطرلاب
ميزان للارتفاعات والمواقيت والشاقول ميزان لمعرفة الأعمدة والمسطر ميزان
لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية يعرف
به صحيح الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للأعراب والبناء والعروض
ميزان للشعر والحس ميزان لبعض المدركات - والعقل الكامل ميزان لجميع
الأشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه - فالموازين مختلفة
والميزان المذكور في القرآن ينبغي أن يحمل على

أشرف الموازين وهو ميزان يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى
وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وهو ميزان العلوم وميزان الأعمال القلبية
الناشئة من الأعمال البدنية
و: سئل جعفر الصادق ع عن قوله تعالى وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ فقال
الموازين هم الأنبياء والأولياء
و اعلم أن ميزان الآخرة ما يعرف به حقائق الأشياء كما هي من العلم بالله
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٣٠٠

و صفاته العليا وأفعاله العظمى من ملائكته وكتبه ورسله والعلم باليوم الآخر والمعاد تعليمًا من قبل أنبياء الله ع كما علم الأنبياء من الملائكة والملائكة من الله فالمعلم الأول «١» هو الحق سبحانه والمعلم الثاني هو جبرئيل والمعلم الثالث هو الرسول ع وقد أنزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين الخمسة المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل أحد مقدار علمه وعقله وميزان سعيه وعمله وهي ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام الأكبر «٢» والأوسط الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٠١

و الأصغر فيصير الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان كل قسم منها وكيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية وهي بالحقيقة سلالم العروج إلى عالم السماء بل إلى مجاورة مبدأ الأشياء والمقدمات والأصول المذكورة فيها درجات السلالم للعروج الروحاني وأما المعراج الجسماني فلا تقي بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي ع وبالجمله فهذه الموازين الأخروية هي التي تعرف بها مئاقيل الأفكار ومكايل الأنظار في العلوم الحقيقية التي هي الأرزاق المعنوية لأهل الآخرة وقد أنزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل أحد مقدار علمه وعقله ومقدار سعيه وعمله- وبحسب حساب رزقه وأجله ويحضر كتاب عمره وأمله فإن لكل مخلوق رزقا مخصوصا وبحسب كل رزق له بقاء معلوم وأجل مكتوب وحساب محسوب والأرزاق المعنوية كالأرزاق الصورية متفاوتة في الأكل متفاوتة في دوام الحياة والأجل كما وكيفا- ونفعا وضرا بل الأرزاق الأخروية أشد تفاوتًا وأكثر تفضيلاً من الأرزاق الدنيوية كما قال سبحانه وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا وقال أيضا مخاطبا لنبيه ص المنذر المعلم للناس ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَأمره بدعوة الخلائق إلى أنواع من الأرزاق المعنوية حسب تفاوت الغرائز لهم والجبيلات فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء إلى الأرض مشتملة على

وكذلك هي في عالم الرؤيا الصادقة وعالم البرزخ أيضا في أغطية لكنها رقيقة وهي الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلاث يعلم تأويل الأحاديث وتعبير الرؤيا التي هي جزء من النبوة بمشاهدة ما في ذلك العالم بالتجرد التام وهو حاصل للأنبياء ع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٠٣
و هم بعد في جلايب البشرية ولغيرهم من الأولياء إنما يحصل بعد ارتحالهم عن هذه الحياة الدنيا فتأمل يا حبيبي في هذا المقام فعساك تفتح لك روزنة إلى عالم الملكوت- وإلا فما زلت متوجها إلى ملابس عالم التقليد الحيواني مصروف الهمة والوجهة إليه من أنوار الملكوت مستفيدا من آثار الحس والتقليد فمحال أن يتجلى لك شيء من غوامض الحكمة وأسرار القيامة واعلم بأنك مسافر من الدنيا إلى الآخرة وأنت تاجر ورأس مالك حياتك الدنيوية وتجارتك هي اكتساب القنية العلمية وهي زادك في سفرك إلى معادك وفائدتك هي حياتك الأبدية ونعيمها بقاء الله وملكوته وخسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم أن الناقد بصير ولا يقبل منك إلا الخالص من إبريز المعرفة والطاعة فوزن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه وأحسب حساب نفسك قبل أن توفي عمرك وقبل أن يحاسب عليك في وقت لا يمكنك التدارك والتلافي فالموازن مرفوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب فأما مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ نَارٌ حَامِيَةٌ «١»
تنمة:

و أما القول في ميزان الأعمال فاعلم أن لكل عمل من الأعمال البدنية تأثيرا في النفس فإن كان من باب الحسنات والطاعات كالصلاة والصيام والحج والزكاة والجهاد وغيرها فله تأثير في تنوير النفس وتخليصها من أسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهويليات وجذبها من الدنيا إلى الأخرى ومن المنزل الأدنى إلى المحل الأعلى فلكل عمل منها مقدار معين

من التأثير في التتوير والتهديب وإذا تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التأثير والتتوير وكذلك لكل عمل من الأعمال السيئة قدرا معيناً من التأثير في إضلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا وشهواتها وتقييدها بسلاسلها وأغلالها- فإذا تضاعفت المعاصي والسيئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدة وقدرها وكل ذلك محبوب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٠٤

عن مشاهدة الخلق في الدنيا وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الأمر في ذلك ويصادف كل أحد مقدار سعيه وعمله ويرى رجحان إحدى كفتي ميزانه- وقوة مرتبة نور طاعته أو ظلمة كفرانه وبالجمله كل أحد من أفراد الناس في مدة حياته- له تفاريق أعمال إما حسنات أو سيئات أو مختلفات فإذا جمع يوم القيامة «١» حاصل متفرقات حسناته أو سيئاته كان إما لأحدهما الرجحان أو لا فعلى الأول يكون من أهل السعادة إن كان الرجحان للحسنة ومن أهل الشقاوة إن كان للسيئة وعلى الثاني يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه إما أن يعذب وإما أن يتوب عليه لكن جانب الرحمة أرجح نظرا إلى الجواد المطلق وهذه الأقسام الثلاثة إنما تعتبر بالقياس إلى الأعمال وفي الوجود قسم آخر أرفع من الكل وهم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله ولا التفات لهم إلى عمل صالح أو سيئ فكسروا كفتي ميزانهم وخلصوا من عالم الموازين والأعمال والانحراف فيها والاعتدال إلى عالم المعارف والأحوال ومطالعة أنوار الجمال والجلال فنقول من الرأس كل أحد ما لم يخلص بقوة اليقين ونور الإيمان والتوحيد عن قيد الطبيعة وأسر الدنيا فذاته مرهونة بعمله فهو بحسب مزاوله الأعمال والأفعال وثمراتها ونتائجها وتجاذبها للنفس إلى شيء من الجانبين بمنزلة ميزان ذي كفتين إحدى كفتيه تميل إلى الجانب الأسفل أعني الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية والأخرى تميل إلى الجانب الأعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة- ففي يوم العرض الأكبر إذا وقع التعارض بين الكفتين

والتجاذب إلى الجنبتين فالحكم لله العلي الكبير على كل أحد في إدخاله
إحدى الدارين دار النعيم ودار الجحيم بترجيح
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٠٥

إحدى كفتيه واعلم أن كفة الحسنات في جانب اليمين وهو جانب
الشرق وكفة السيئات في جانب الشمال وهو جانب الغرب ثم لا يذهب عليك
أنه إذا وقع الترجيح ونفذ الحكم وقضي الأمر تصير الكفتان في حكم واحدة
في المشرقية والمغربية واليمينية والشمالية والجنانية والجهنمية لغلبة إحداها
على الأخرى بحيث يجعلها مقهورة مطموسة فأهل السعادة يصير كلتا يديهم
يمينية وكلتا يدي أهل الشمال تصير شمالية فافهم
فصل (٢٢) في الإشارة إلى طوائف الناس يوم القيامة
قد علمت أن أهل الآخرة على الإجمال ثلاثة أقسام المقربون والسعداء وهم
أصحاب اليمين والأشقياء وهم أصحاب الشمال وهم من جهة الحساب
صنفان أحدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها بغير حساب وهم ثلاثة
أقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة والتجرد لأنهم لتتزههم وارتفاع
مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال
تعالى في حق أمثالهم ما عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ «١»
عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ ومنهم جماعة من أصحاب اليمين لم يقدموا في الدنيا على
معصية ولم يقتربوا سيئة ولم يريدوا علوا في الأرض ولا فسادا لصفاء
ضمايرهم وسلامة فطرهم عن رين المعاصي وقوة نفوسهم على فعل الطاعات
فهم أيضا يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا
لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ - وَلَا فُسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ومنهم جماعة
نفوسهم ساذجة وصحائف أعمالهم خالية عن آثار السيئات والحسنات جميعا
فلهم حالة إمكانية فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء العذاب لأن
جانب الرحمة أرجح من جانب الغضب والإمكان مصحح للقبول مع عدم

المنافي والواهب جواد كريم فهؤلاء أيضا يدخلون الجنة بغير حساب
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٠٦

و قد قال تعالى وما أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ «١» وقال تعالى :

ســـــــــــــــبقت رحمتي غضبي

وقال تعالى وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَأما الصنف الآخر وهم أهل العقاب في الجملة- فهم أيضا ثلاثة أقوام منهم قوم صحيفة أعمالهم خالية من العمل الصالح ولا محالة يكونون كفارا محضة فيدخلون جهنم بلا حساب ومنهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع في حقهم قوله تعالى وَحْبَطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وِبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ وقوله تعالى - وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا ومنهم قوم هم في الحقيقة من أهل الحساب حيث خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فهؤلاء قسمان أحدهما من نوقش في حسابه بكل دقيق وجليل لأنه بهذه المثابة كان في الدنيا عاشر مع الخلائق وكان يستوفي حقه في المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل معه في الآخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا والقسم الثاني وهم الذين كانوا يخافون سوء الحساب ويشفقون من عذاب يوم القيامة فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف يعذبون ويمكثون فـي مقام العذاب

فصل (٢٣) في أحوال تعرض أيام القيامه [معنى ضرورة الأمور كلها إلى الله]

إذا ظهر نور الأنوار وانكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم وغلب سلطان الأحديّة باضمحال الكثرة واشتدت جهات الفاعلية والتأثير بزوال الحاجز «٢» وخروج المستعدات من القوة إلى الفعل «٣» وانتهاء الحركات
إلى غاياتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٠٧

و بروز الحقائق من مكامن غيبها وحجب موادها وإمكاناتها إلى
مجالى ظهوراتها- انخرط كل ذى مبدإ فى مبدئه ورجع كل شىء إلى أصله

وعاد كل ناقص إلى كماله- انتهى الأمر كله إلى الله كما قال تعالى وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* وقوله أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ فلا يملك أحد شيئاً إلا بإذن الله «١» كما قال تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ فإذا اتصل كل فعل بفاعله والتحق كل فرع بأصله وجمع كل مستفيض مع مفيضة لم يبق لأنوار الكواكب «٢» عند ذلك ظهور وإذا النجوم طمست ولا لأجرامها وضع وقدر وإذا الكواكب انتشرت وزال ضوء الشمس وانكدر نور الكواكب إذا الشمس كورت ومحي نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد ومباينة مكان ووضع بين المنير والمستتير وجمع الشمس والقمر واتحدت النفس بالأرواح وزالت المباينة بين الأشباح والأرواح ولهذا يكون أبدان أهل الجنة «٣» بصورة نفوسها كالشخص وظله ورجعت السماوات والأرض إلى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٠٨

فعادتا إلى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقا من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا كما كانتا رتقا بعد الفتق وكذا العناصر الأربعة ويصير كلها عنصرا واحدا مظلما لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا والجبـال لكونها متكونة من الرمال- فعادت كما كانت عليه في شهود الآخرة وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا- فَيَذَرُهَا قَاعًا «١» صَفْصَفًا لا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا وَيَنْقَلِبُ كُلُّ الْعَنْصَرِيَّاتِ نَارًا واحدة- غير هذه النار الأسطقسية ويصير الهيولى كلها بحرا مسجورا وإذا البحار سجرت- كما وقعت الإشارة في حق آل فرعون بقوله أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا وبالجملة «٢» يتصل البر بالبحر ويتحد الفوق والتحت وتزول الأبعاد والأحجام وترتفع الحواجز والحوائل ويرق الحجب لأهل البرازخ ومواقف الأشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الأشهاد ويقام الخلائق عن مكامن الحجب إلى مواقف كشف الأسرار لقوله وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ والمتخلصون من محابس الأشباح والأرواح يتوجهون إلى الحضرة الإلهية لقوله تعالى فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى

رَبِّهِمْ يَنْسُوا

[موضع جهنم والصراط والجنة عند بعض المكاشفين]
قال بعض العرفاء المكاشفين إذا أخرجت الأرض أثقالها حتى ما بقي «٣»
فيها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٠٩

اختزنته جي ء بها إلى الظلمة التي هي دون المحشر كما قال تعالى
وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً فتد مد الأديم وبسطة فلا يرى فيها
عوجا ولا أمتا وهي الساهرة إذ لا نوم فيها كما قال فَأَيْنَمَا هِيَ زَجْرًا وَاحِدَةً فَإِذَا
هُمْ بِالسَّاهِرَةِ «١» ويرجع ما تحت «٢» مقعر فلك الكواكب جهنم وسميت
بهذا الاسم لبعدها يقال بنر جهنم أي بعيد القعر ويوضع الصراط من
الأرض علوا إلى سطح فلك الكواكب- وهو فرش الجنة من حيث باطنه إذ
كل أمور الآخرة يقع في باطن حجب الدنيا ولذلك قيل أرض الجنة الكرسي
وسقفها عرش الرحمن ويوضع الموازين في أرض المحشر لكل مكلف ميزان
«٣» يخصه بعد الميزان العام قوله تعالى وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ وَأما الموازين
الخاصة فيجعل فيها الكتب والصحائف «٤» ويوزن بها كما يوزن هاهنا
الص

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣١٠
العلمية والأفكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها وحققها
من باطلها- وآخر ما يوضع في الميزان قول العبد الحمد لله
لذلك قال الرسول ص: الحمد لله مل ء الميزان

و كفة ميزان كل أحد بقدر أعماله وأفعاله وبحسبها يكون ثقلها
وخفتها- فكل ذكر وقول يدخل في الميزان إلا قول لا إله إلا الله لأن كل
عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل إلا الشرك وهما لا
يجتمعان في ميزان واحد لأن اليقين الدائم كما لا يجمع ضده كذلك لا
يتعاقبان على «١» موضوع واحد فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفة

الأخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات «٢» وأما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لأن أعمال خيرهم محبوبة ولذا قال تعالى فلا تُقيم لهم يوم القيامة وزناً وضرب بسور يسمى الأعراف بين الجنة والنار وجعل مكانا لمن اعتدلت كفتا ميزانه ووقعت الحفظة بأيديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من أفعال المكلفين وأقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال سبحانه وكل شيء فعلوه في الزبر ولم يقل علموه فعلقوها في أعناقهم وأيديهم كما في قوله وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً وقال ووُفيت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يعملون فمنهم من أخذ كتابه بيمينه ومنهم من أخذه بشماله ومنهم من أخذه وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً وليس أولئك إلا أئمة الضلال ويأتي مع كل إنسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣١١

لأن كل نفس لها قوى محركة وأخرى مدركة فمبدأ قواها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكاً أو شيطانياً ومبدأ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك قوله تعالى إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد [حمل الملائكة عرش الحق تعالى واحتفافهم حوله] ثم يأتي الله عز وجل على عرشه والملائكة تحمل «١» ذلك العرش فيضعونه في تلك الأرض المشرقة بنور ربها لقوله وتري الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضى بينهم بالحق والجنة عن يمين العرش والنار من الجانب الآخر وتأتي ملائكة السماوات ملائكة كل سماء على حدة في صف متميزة عن ملائكة سماء أخرى- وعن غيرهم فيكون سبعة صفوف والروح الأعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على

الأنبياء ويوضع هناك كما قال تعالى وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَيجتمع كل أمه برسولها من آمن منهم ومن كفر ويحشر الأفراد والأنبياء من غير رسالة بمعزل من الناس بخلاف الرسل فإنهم أصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الأنبياء والأولياء ع وقد غلبت في ذلك اليوم الهيبة الإلهية وغلبت على قلوب أهل الموقف من إنسان وملك وجن فلا يتكلمون إلا همسا ويرفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى «٢» كشف الساق الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣١٢

قوله تعالى يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَبْقَى أَحَدٌ عَلَى أَيِّ دِينٍ كَانَ إِلَّا يُسَجِدُ السجود المعهود ومن سجد اتقاء أو رياء خر على قفاه وبهذه السجدة يرجح ميزان أصحاب الأعراف لا لأنها سجدة تكليف كما ظن لأن دار التكليف هي الدنيا لا غير بل لأنها سجدة ذاتية صدرت عن فطرة من غير رياء وغرض وقد مر أن جانب الرحمة أرجح إذا بقي القابل على فطرته الذاتية ومرتبة إمكانه الذاتي من غير انحراف عن سنن الحق ولا تغير في خلق الله إلا على سبيل الاستكمال فيه ويحضر الجحيم في العرصات على صورة «١» بعير غضبان وجي ء يومئذ بجهنم ليتذكر الإنسان- ويشاهدها أهل الموقف بالعيان وبُرُزَّتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى فَيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم ويفزعون إلى الله ولو لا أن حبسها الله برحمته لأحرقت السماوات والأرض والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بأحد طرفي التضاد يقام بين الجنة وهي دار الحياة والنار وهي دار الهلاك واليبوار في صورة كبش أملح ويذبح بشفرة يحيى- وهو اسم لصورة الحياة الباقية في المستقبل بأمر جبرئيل «٢» مبدأ الحياة ويحيى الأشباح بالأرواح بإذن الله ليظهر حقيقة البقاء الأبد بموت الموت وحياة الحياة- وينادي منادي الحق يا أهل الجنة خلود بلا موت ويا أهل النار خلود بلا موت وإن كانت حياتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى * وليس في

لقول النبي ص: الموت تحفة المؤمن

و أما أهل النار وهم أهل الدنيا خاصة إذا أبصروه يفزعون ويقولون
لقد كننا شر وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم
يقولون لــــــــــــــه عـــــــــــــسى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩ ، ص : ٣١٣
أن تميتا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة والعذاب ثم يغلق « ١ » أبواب
النار غلقاً لا فتح بعده وتطبق على أهلها ويدخل بعضها على بعض ليُعظم
الضغط فيها على أهلها - ويرجع أسفلها أعلاها وأعلاها أسفلها ويرى الناس
والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر إذا كانت تحتها النار العظيمة تغلي
كغلي الحميم فتدور بمن فيها علوا وسفلاً كُلُّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيراً بتبديل
الجلود وتشاهد يومئذ نار جهنم ويرى بعين اليقين كما قال تعالى ثُمَّ لَنُرَوِّهَا
عَيْنَ الْيَقِينِ وإن وقودها الناس والحجارة أي من حدود الإنسانية إلى حدود
الجماذية داخلة في وقودها وهي نار يأكل بعضها بعضاً ويصل بعضها
على بعض وهي نار تذر العظام رميماً وهذه النار « ٢ » غير النار التي تطلع
على الأفئدة فإن هذه قد تخبو وذلك بالنوم الذي قد يقع لأهل العذاب فيخفف
عنهم به الآلام التي هم فيها - لكنه بحيث يشير إليه قوله تعالى كُلُّمَا خَبَتْ
زِدْنَاهُمْ سَعِيراً والآية تدل على أنها نار محسوسة لقبولها الزيادة والنقصان فإن
النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف ويحتمل أن يكون المراد كلما خبت النار
المتسلطة على أجسادهم بنوم وشبهه زدناه سعيراً بانتقال العذاب إلى
بواطنهم وهو التفكير فى الفضيحة والهول يوم القيامة وهو أشد من العذاب

حَتْمًا مَقْضِيًّا وهذه الكلايب والخطاطيف كما ورد في الحديث هي صورة
تعلقات الإنسان بالدنيا والقيود الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم
يوم القيامة على الصراط فلا ينهضون إلى الجنة ولا يقعون أيضا في النار
لأجل قوة الإيمان ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن أذن له الرحمن
فمن تجاوز هاهنا تجاوز الله عنه ومن أنظر معسرا أنظره الله ومن عفا عن
أخيه عفا الله عنه ومن استقضى حقه هاهنا من غير تسامح استقضى الله
حقه _____ هـ _____

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣١٦
و من شدد على هذه الأمة شدد الله عليه كما ورد في الحديث إنما هي
أعمالكم ترد عليكم- فالتزموا مكارم الأخلاق فإن الله يعاملكم بما عاملتم به
عب _____

و أما الأعراف

فهو سور بين الجنة والنار له باب باطنة وهو ما يلي الجنة فيه
الرحمة وظاهرة وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا
ميزانه- فهم ينظرون بعين إلى الجنة وبعين أخرى إلى النار وما لهم رجحان
بما يدخلهم الله أحد الدارين قال تعالى وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا
بِسِيمَاهُمْ الْآيَاتِ وَقَدْ قِيلَ لِلْأَعْرَافِ وَأَصْحَابِهِ مَعْنَى آخِرٍ وَهُوَ أَيْضًا يَقْرُبُ مِنْ
هَذَا الْمَعْنَى عِنْدَ التَّأَمُّلِ فَإِنَّ أَحْوَالَ الْعُرَفَاءِ الْكَامِلِينَ مَا دَامُوا فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ
الطَّبِيعِيَّةِ يَشْبَهُ حَالِ قَوْمٍ فِي الْآخِرَةِ اسْتَوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَسَيِّئَاتُهُمْ فَإِنَّهُمْ مِنْ جِهَةِ
عِلْمِهِمْ وَعُرْفَانِهِمْ وَرَقَّةَ حِجَابِهِمُ الْبَدَنِيِّ كَادُوا أَنْ يَكُونُوا فِي نَعِيمِ الْجَنَّةِ وَمِنْ
جِهَةِ كَثَافَةِ أَجْسَادِهِمُ الْمَادِيَّةِ وَبِقَاءِ حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَوِيَّةِ مَنَعُوا عَنْ تِمَامِ الْوَصُولِ
وَكَمَالِ الرُّوحِ فَلَهُمْ حَالَةٌ مُتَوَسِّطَةٌ وَلَكِنَّهُمْ بِحَسَبِ جَوْهَرِ ذَاتِهِمْ وَمُرْتَبَةِ نَفْسِهِمْ
الْعَالِيَةِ فِي مَكَانٍ عَالٍ مُرْتَفِعٍ وَالْأَعْرَافُ فِي اللُّغَةِ جَمْعُ عَرَفٍ بِمَعْنَى مَكَانٍ
عَالٍ مُرْتَفِعٍ- لَأَنَّهُ بِسَبَبِ ارْتِفَاعِهِ يُصِيرُ أَعْرَفَ مِمَّا انْخَفَضَ مِنْهُ وَمِنْهُ يُقَالُ
عَرَفَ الْفَرَسَ وَعَرَفَ الرَّفَّ دِيكٌ.

و للمفسرين في معنى الأعراف قولان الأول وهو الذي عليه الأكثر أن المراد منه أعلى ذلك السور المضروب بين الجنة والنار وهو المروي عن ابن عباس وروى عنه أيضا أنه قال الأعراف شرف الصراط. و الثاني عن الحسن والزجاج أن قوله تعالى وَعَلَى الْأَعْرَافِ أي على معرفة «١» أهل الجنة وأهل النار رجال يعرفون كلا من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم- فليل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرِب على خده ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف أهل الجنة وأهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا أدري لعل بعضهم معنا. و أما القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا في أن الذين هم على الأعراف من هم على أقوال أحدها أنهم الأشراف وأهل الطاعة من الناس وثانيها أنهم الملائكة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣١٧

يعرفون أهل الدارين وثالثها أنهم الأنبياء ع أجلسهم الله على ذلك السور تمييزا لهم عن سائر أهل الموقف وليكونوا مطلعين على أهل الجنة وأهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم ورابعها أنهم أقوام يكونون في الدرجة السفالة من أهل الثواب- وخامسها أنهم هم الشهداء وهذا الوجه باطل لأنه تعالى خص أهل الأعراف بأنهم يعرفون كلا من السعداء والأشقياء والشهيد لا يلزم أن يكون عارفا بهذا العرفان ولو كان المراد أنهم يعرفون أهل الجنة يكون وجوههم ضاحكة مستبشرة وأهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقي لأهل الأعراف اختصاص بهذه المعرفة لأن جميع الخلق في القيامة يعرفون هذه الأحوال ولما بطل هذا الوجه والذي قبله لأن أهل السفالة- أنزل حالا من أن يكونوا من أهل المعرفة وكذا الوجه الثاني لأنه تعالى وصفهم بكونهم رجلا والوصف بالرجولية إنما يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها وبين الأنوثية والملائكة ليسوا كذلك فثبت أن المراد بقوله تعالى يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ هو أنهم كانوا يعرفون في الدنيا أهل الخير والإيمان وأهل الشر والطغيان فهو تعالى أجلسهم على الأعراف وهي الأمكنة العالية الرفيعة

بحسب مقامهم ومرتبتهن ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على كل أحد من الفريقين بما يليق به ويعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات وأهل العقاب إلى العذاب الذي لا يدخلون فيه. لا يقال إن هذا الوجه غير صحيح أيضا لأنه تعالى وصفهم أنهم لم يدخلوها أي الجنة وهم يطمعون في دخولها وهذا الوجه لا يليق بالأنبياء ومن يجري مجراهم.

لأننا « ١ » نقول كونهم غير داخلين في الجنة في أول الأمر لا يقدح في كمال شرفهم وعلو درجتهم وأما قوله وهُمْ يَطْمَعُونَ فالمراد من هذا الطمع اليقين أن لا ترى أن الله تعالى قال حكاية عن الخليل ع وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ولا شك أن ذلك الطمع يقين فكذا هاهنا وبالجملة وصفه تعالى أهل الأعراف بما وصفه من كونهم جالسين على مكان عال رفيع وكونهم عارفين كلاً من الفريقين بسيماهم الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٣١٨ يدل على تشريف عظيم لهم ومثل هذا التشريف لا يليق إلا بالإشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر أن الأولى والأرجح هو القول الثاني ويؤكد

ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عن أبي عبد الله ع: أنه جاء ابن الكواء إلى علي ع وسأله عن قوله تعالى عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ فقال ع ونحن على الأعراف نعرف أنصارنا بسيماهم ونحن الأعراف الذي لا يعرف الله عز وجل - إلا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة إلا من عرفناه ولا يدخل النار إلا من أنكرناه. فهذه جملة من أحوال يوم القيامة. وقد ورد من الأخبار في ذلك اليوم ما ورد ودونوا في الكتب ما دونوا ونحن أوضحنا بعضها منها بحسب ما تبلغ إليه طاقتنا وبناؤه جهدنا ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس لأنها المنشئة والموضوعة لأمر الآخرة وهي بالحقيقة

الصراط والكتاب والميزان - والأعراف والجنة والنار كما وقعت الإشارة إليه في أحاديث أئمتنا ع.
 فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الأخبار وكتاب التوحيد عن أبي عبد الله ع: أنه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو أمير المؤمنين ع و روي عن سيد العابدين علي بن الحسين ع أنه قال: نحن أبواب الله ونحن الصراط المستقيم
 و عن جعفر بن محمد ع قال: قول الله عز وجل صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ يعني محمدا «١» وذريته

و عن هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله ع عن قول الله ونَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً قال هم الأنبياء والأوصياء و المراد بالكتاب في قوله
 الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣١٩
 تعالى إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيَيْنَ وَإِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ هو نفوس الأبرار ونفوس الفجار كما سبق.
 و مما دل عليه أيضا
 قول أمير المؤمنين ع: و أنت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المضمرة و قوله
 دواؤك فيك ولا تشعر ودأوك منك ولا تبصر

دال على أن محل نعيم الجنة ولذاتها وعذاب النار وعقوباتها إنما هي النفس الإنسانية
 فصل (٢٤) في بيان ماهية الجنة والنار
 أمّا الجنة
 فهي كما دل عليه الكتاب والسنة مطابقا للبرهان والكشف دار البقاء - ودار

السلام لا موت فيها « ١ » ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم ولا دثور ولا زوال وهي دار المقامة والكرامة لا يمس أهلها فيها نصب ولا لغوب لهم فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين وهم فيها خالدون وإنها دار أهلها جيران الله « ٢ » وأولياؤه وأحباؤه وأهل كرامته وإنهم على مراتب متفاضلة منهم المتعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة ملائكته المقربين ومنهم المنعمون بالذات المحسوسة كأنواع المآكل والمشارب والفواكه والأرائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين والجلوس على النمارق والزرابي ولبس السندس والحريز والإستبرق وكل منهم إنما يتلذذ بما يشتهي ويريد على حسب ما تعلقت به همته وبالجملية مبادي الأكوان في عالم الجنان الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٢٠

إنما هي الأمور الإدراكية والجهات الفاعلية ولا دخل للمواد والأسباب القابلية- لأن وجود الأشياء هناك وجود صوري من غير مادة ولا حركة ولا انفعال وتجدد وانتقال- وأما النار فهي دار أهلها في هوان وأسقام وأحزان وآلام وجوع وعطش « ١ » وتجدد- عذاب وتبدل جلود لا يموتون فيها ولا يحيون ولا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها وأهل النار حقا هم المشركون والكفار وجوهم مسودة وأما المذنبون من أهل التوحيد فإنهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تتألمهم- وفي الرواية التي عن أئمتنا ع أنه لا يصيب أحدا من أهل التوحيد ألم في النار إذا دخلوا وإنما « ٢ » يصيبهم الله الآلام عند الخروج منها فتكون تلك الآلام جزاء بما كسبت أيديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الرواية مطابقة لأصولنا العقلية لأن العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق واليقين مرتفعة عن العالم الأسفل إلى مقام العلويين والنار لا يدخل في محل المعرفة والإيمان وإنما سلطانها على الجلوس والأبواب

كما ورد في الحديث: النار لا تأكل محل الإيمان فأهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار لا يَدُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا إِلَّا

حَمِيمًا وَغَسَّاقًا وَإِنِ اسْتَطَعُوا أَطْعَمُوا مِنَ الزَّقُومِ وَإِنِ اسْتَعَاثُوا أَغِيثُوا بِمَاءِ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَقَقًا يَنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ اخْسِئُوا وَلَا تَكْلُمُوا وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رِبْكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُثُونَ. و مما يجب «٣» أن تعلم أن الجنة التي خرج منها أبونا آدم وزوجته لأجل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٢١

خطيئتهما وهي جنة الأرواح «١» المسماة عند أهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ أخذ الذرية هي غير الجنة التي وعد المتقون وهي جنة البرزخ لأن هذه لا يكون لكل أحد إلا بعد انقضاء حياته الدنيوية بموته ولكل إلا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والأرض وانتهاء الحركات «٢» وبلوغ الغايات وإن كانتا متفقتين في الحقيقة والمرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحياة الذاتية والوجود الإدراكي الصوري من غير تجدد ولا دثور ولا انقطاع ولا تضاد ولا تزاحم وبيان ذلك أن المبادي الوجودية والغايات متحاذية متعاكسة في الترتيب وأن الموت كما علمت ابتداء «٣» حركة الرجوع للنفوس الآدمية إلى الله تعالى كما أن الحياة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة إشعارا بأن الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الأولى- وأن لكل درجة من درجات القوس الصعودية بإزاء مقابلتها من القوس النزولية لا عينها- وإن كانتا من جنس واحد فإذا علمت هذا فاعلم أيضا أن الجنة جنتان جنة محسوسة وجنة معقولة كما قال سبحانه وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ رُوحَانِ «٤» وقد علمت في الفن الكلي إثباتات العالم العقلي المشتمل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٢٢

على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة لجميع الأنوار الخارجية وكذا علمت إثبات العالم الصوري الحسي المشتمل على الصور الحسية المجردة عن المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات فالجنة المحسوسة

و قوله وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَكَذَلِكَ خَلَقَ الْجَنَّةَ بِالذَّاتِ وَخَلَقَ النَّارَ بِالْعَرَضِ وَتَحْتَ هَذَا سِرٌّ وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ لَيْسَ لِلْآخِرَةِ مَكَانٌ فِي هَذَا الْعَالَمِ لَا فِي عُلُوِّهِ وَلَا فِي سَفْلِهِ لِأَنَّ جَمِيعَ مَا فِي أَمْكَانَةِ هَذَا الْعَالَمِ مُتَجَدِّدَةٌ دَائِرَةٌ مُسْتَحِيلَةٌ فَانِيَةٌ- وَكُلُّ مَا هُوَ كَذَلِكَ فَهُوَ مِنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ عَقِبَى الدَّارِ لَيْسَتْ دَارُ الْبَوَارِ وَهِيَ فِي دَاخِلِ هَذَا الْعَالَمِ وَفِي بَاطِنِ حِجَابِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْزِلَتُهَا مِنَ الدُّنْيَا مَنْزِلَةُ الْجَنِينِ مِنْ رَحِمِ الْأُمِّ كَمَا مَرَّ وَلَكِنْ لِكُلِّ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مَظَاهِرٌ وَمَرَائِي فِي هَذَا الْعَالَمِ بِحَسَبِ رِقَائِقِهَا وَنَشْأَتِهَا الْجَزْئِيَّةِ. وَ عَلَى ذَلِكَ تَحْمِلُ الْأَخْبَارُ الْوَارِدَةُ فِي تَعْيِينِ بَعْضِ الْأَمْكَانَةِ لِأَحَدِهِمَا كَمَا وَقَعَ

و ما روي: أن في جبل أروند عينا من عيون الجنة . وروي عن أبي جعفر ع: أن لله جنة خلقها في المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها وإليها يخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء «١»

وصـــــــــــــــــباح فتــــــــــــــــسقط علــــــــــــــــى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٢٣

أثمارها وتأكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى وتتعارف فإذا طلع الفجر
هاجت من الجنة- فكانت في الهواء فيما بين الأرض والسماء تطير ذاهبة
وجائئة وتعهد حفرها إذا طلعت الشمس- وإن الله نارا في المشرق خلقها
ليسكنها أرواح الكفار ويأكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فإذا
طلع الفجر هاجت إلى واد بالمين يقال له برهوت أشد حرا من نيران الدنيا
كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون وإذا كان المساء عادوا إلى النار فهم كذلك إلى
يوم القيامة

و روي أيضا في كتاب الكافي عن أبي بصير: «١» قال قلت لأبي عبد الله
ع إن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٢٤
نتحدث عن أرواح المؤمنين أنها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة
وتأوي إلى قناديل تحت العرش فقال ع لا إذن ما في حواصل طير قلت فأين
هي قال في روضة كهيئة الأجساد في الجنة
و فيه أيضا عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ص: شر اليهود يهود
بنان- وشر النصارى نصارى نجران وشر ماء على وجه الأرض ماء برهوت
وهو واد بحضرموت ترد «١» عليه هام الكفار وصداهم

و في كثير من الأخبار ما يدل على أن الجنة في السماء قال مجاهد
في قوله تعالى وفي السماء رزقكم وما تُوعَدُونَ هو الجنة والنار ومثله عن
الضحاك ويروى عن عبد الله بن سلام أنه قال إن أكرم خلق الله أبو القاسم
ص وقال إن الجنة في السماء وأما أنها في أي سماء فالمشهور أنها في
السماء السابعة وهو المروي عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن عباس أين
الجنة فقال فوق سبع سماوات قلت فأين النار قال تحت أبحر مطبقة- ويدل
على هذا ما روي في حديث المعراج الثابت في صحاحهم أن السدرة في
السماء السابعة إذ نزل في الكتاب المجيد ولَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ

الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى وروي عن عبد الله بن مسعود أنه قال الجنة في السماء الرابعة فإذا كان يوم القيامة جعلها الله حيث يشاء وروي عن عبد الله بن عمر أنه قال الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس «٢» تنتشر في كل عام مرة وإن أرواح المؤمنين في طيور «٣» كالزراير يتعارفون من ثمر الجنة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٢٥ و يقرب من هذا كلام بعض القدماء من أهل الحكمة إن الأرواح تهبط إلى هذا العالم من أشعة الشمس وفي بعض الأخبار ما يدل على أنها في السماء الدنيا وذلك ما يروى في حديث المعراج أنه ص رأى في السماء الدنيا آدم أبا البشر وكان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة فأخبره جبرئيل ع أن أحدهما هو الجنة والآخر هو النار. و في بعض الأخبار ما يدل على أنها في بعض أودية الأرض وذلك ما يروى أيضا في حديث المعراج أنه بلغ ص قبل انتهائه إلى بيت المقدس واديا باردة طيبة وسمع صوتا فقال جبرئيل هذا صوت الجنة يقول كذا. و من الأخبار ما يدل على أن للنار والجنة كينونة في الأرض في بعض الأوقات- كما روي في حديث صلاة الكسوف إذ روي

أنه قال ص: ما من شيء توعدونه إلا وقد رأيته في صلاتي هذه «١» لقد جيء بالنار وذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة أن يصيبني من فوحها إلى أن قال ثم جيء بالجنة وذلك حين رأيتموني تقدمت حتى قمت في مقامي ولقد مددت يدي وأنا أريد أن أتناول من ثمرها لنتظروا إليه ثم بدا لي أن لا أفعل هذا الحديث مما رواه مسلم في كتابه . وحكى بعضهم أنه لما رأى ص جهنم وهو في صلاة الكسوف جعل يتقي حرها عن وجهه بيده وثوبه ويتأخر عن مكانه ويتضرع ويقول أ لم تعدني يا رب أنك لا تعذبهم وأنا فيهم أ لم أ لم حتى حجبت عنه أراد قوله وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون. و روي أيضا: أنه ص صلى يوما الصلاة ثم رقى المنبر فأشار بيده قبلة

وهو آخر البحار محيط بالكل - وكل واحد من هذه البحار محيط بالذي تقدمه ومنها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ قال إن جهنم هو البحر وهو محيط بهم ينثر فيه الكواكب ثم تستوقد ويكون هو جهنم ومنها ما يروى عن الضحاك في قوله تعالى أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا هِيَ فِي حَالَةٍ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٢٧ واحدة في الدنيا يغرقون من جانب ويحترقون من جانب ومثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم إن مرتكب الكبائر يلقي في طرطاووس وقال المترجم طرطاووس شق كبير وأهوية تسيل إليه الأنهار ويعني به البحر أو قاموسا فيهِ دردور.

و من الأخبار ما يدل على أن النار في هذه الأرض بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبيل. ومنها ما يدل على أن بعض جهنم في الأرض كما روي عن قتادة في قوله تعالى - أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ قال والله ما تظاهر إن وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رأيت الدخان يخرج من أرض ضرارة ويقال إن حضرموت بقعة منها ويقرب من هذا حديث وادي برهوت الموت المروي عن أمير المؤمنين ع قال: أبغض البقاع إلى الله تعالى وادي برهوت فيه أرواح الكفار وفيه بئر ماء أسود منتن - يأوي إليه أرواح الكفار

و ذكر رجل أنه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة - فذكر ذلك لرجل من أهل العلم فقال الملك الموكل بأرواح الكفار اسمه دومة. و حكى الأصمعي عن رجل عن حضرموت أنه قال تجد من ناحية برهوت - رائحة فظيعة منتنة جدا فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وبعض هذه الأخبار وإن كانت في أرواح الكفار من غير تعرض بذكر النار إلا إنها متى ضمناها إلى أخبار أخرى وإلى قوله النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا

وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ اسْتَصْحَبَ فِي حَكْمِ
النَّارِ عُلَـى وَجْهَهُ أَظْهَرُ.
تنبيه:_____ه:

هذه الأخبار والروايات وإن كانت ظواهرها متناقضة على أرباب العلوم
الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم ومعارفهم
على أصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية لا يشكون فيها- ويشكون
في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من أصحاب البحث والجدال وأرباب
الرواية من غير دراية وحال فإنهم حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها تناقضت
عليهم الأحكام- وتفاست عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملـة قد علمت
أن الجنة والنار في نشأة أخـرى
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٢٨

و عالم آخر موجوداته أمور صورية بلا مادة وانفعال وحركة والدنيا
وكل ما فيها أمور كائنة فاسدة متجددة دائرة زائلة ذات أوضاع وجهات مكانية
فكل خبر يذكر فيه أن الجنة أو النار في مكان من أمكنة الدنيا وموضع من
مواضع هذا العالم إما أن يكون المراد باطن ذلك المكان كقولهم إن الجنة في
السماء السابعة وإن النار تحت السماء ليس المراد به أن الجنة داخلـة في
جسمية السماء دخولا وضعيا بل دخولا معنويا كدخول النفس في البدن وكذا
حكم النار وقد علمت أن منزلة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الجنين من
الرحم فما لم تبطل الدنيا لم ينكشف الأخرى وما لم ينهدم بناء الظاهر لم
يعمر بناء الباطن وإما أن يكون المراد منها حكم المظاهر الرقائق والنشآت
النسبية للجنة والنار أ لا ترى أن المرأة مظهر للصور الحسية- وليست
الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار فكما أن
ما بين قبر الرسول ص ومنبره روضة من رياض الجنة أي مظهر يظهر بها
لمن كان من أهل الكشف والشهود روضة من أهل الجنة كمرآة تشاهد النفس
بها صورة من الصور المحسوسة- التي قابلتها فكذلك بعض المواضع

المذكورة بمنزلة المرائي المنكشفة بها أحوال الجنة أو النار كجدار مسجد الرسول ص الذي تمثل له الجنة والنار وكماء الفرات وعين في جبل أروند وكوادي برهوت وغير ذلك من مواضع الأرض وكذلك البحر الواقع في حديث لا يركبن رجل بحرا فالمراد بكون الجنة أو النار في هذه المواضع أنها صارت مجالي ومظاهر ينكشف بها مثال أحدهما وأما ما يروى من قول أمير المؤمنين ع مع اليهودي وتصديقه ع إياه في أن موضع النار في البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شيء آخر معنوي غير محسوس بهذه الحواس المشار إليه في قوله تعالى وَالْبَحْرُ الْمَسْجُورِ وكذا المنقول عن ابن عباس وكعب الأحبار من أن النار سبعة أبحر أو تحت سبعة أبحر ليس المراد منه بحار الدنيا و

إنما المراد منها طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر والحقيقة فإن الطبيعة في الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للأجسام مذبذبة للأبدان محللة مبدلة للـ

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٢٩ فصل (٢٥) في الإشارة إلى مظاهر الجنة والنار ومشاهدتهما اعلم أن لكل ماهية من الماهيات الحقيقية ومعنى من المعاني الأصولية حقيقة كلية- ومثلا جزئية ومظاهر جسمانية في هذا العالم فالإنسان مثلا له حقيقة كلية هي الإنسان العقلي الجامع لجميع رقائقه وخصوصياته على وجه أعلى وأشرف وهو الروح المنسوب إلى الله في قوله تعالى وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي* وله أمثلة جزئية كزيد وعمر له مظاهر ومشاهد كالمرايا والأجسام الصقيلة فكذا للجنة حقيقة كلية هي روح العالم- ومظهر اسم الرحمن كما في قوله يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا ولها مثال كلي كالعرش الأعظم «١» مستوى الرحمن لقوله الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى وأمثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله ولها مظاهر حسية كما وقع في الأخبار المذكورة من عين أروند وغيرها وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لأفرادها

وهي البعد عن جوار الله ورحمته بحسب اسمه الجبار المنتقم القهار ولها نشأة مثالية كلية هي طبقات سبعة تحت الكرسي والكرسي موضع القدمين تغترقان [تتفرقان] بعده قدم الجبار وهي لأهل النار وقدم صدق عند ربك وهي لأهل الجنة وفيه أصول السدر «٢» التي هي شجرة الزقوم طعام الأثيم وهناك منتهى أعمال الفجار والمنافقين ولها أمثلة جزئية وهي طبيعة كل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٣٠ فرد من الناس معذب لعذابه الجسماني ونفسه وهواه لعذابه الروحاني ولها مظاهر ومجالي حسية في هذا العالم كما ورد في الأخبار من وادي برهوت وغيره ولكل من الجنة والنار - أبواب كما سنشير إليه

فصل (٢٦) في أبواب الجنة والنار
أبواب الجنان هي المشار إليها في القرآن بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب وقوله لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة لهم الأبواب وأبواب النيران هي المشار إليها بقوله فادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها * وقوله حتى إذا جاؤوها وفُتحت أبوابها وقوله لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم.
و اعلم أنه وقع الاختلاف في تعيين هذه الأبواب فقل هي المدارك السبعة للإنسان - وهي الحواس الخمس والحاستان الباطنتان أعني الخيال والوهم أحدهما مدرك «١» الصور وثانيهما مدرك المعاني الجزئية وهذه الأبواب كما أنها أبواب دخول النيران - كذلك هي أبواب دخول الجنان إذا استعملها الإنسان في الطاعات ولاقتناء الخيرات ولانتزاع معاني الكليات من المحسوسات والجزئيات وبالجمل استعملها فيما خلقت لأجله وللجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب وقيل هي الأعضاء السبعة التي وقع التكليف بها وقيل هي الأخلاق السيئة مثل الحسد والبخل والتكبر وغيرها للنار ومقابلاتها من الأخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة ولا يبعد أن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٣١

يكون للصفات السيئة سبعة مواضع لكل منها شعب كثيرة وكذا للصفات الحسنة يكون ثمانية مجامع تحت كل منها أصناف كثيرة كما هي مذكورة في كتب الأخلاق والقول الأول أولى وأوفق فإن كلا من المشاعر السبعة باب إلى الشهوات الدنيوية التي ستصير نيرانات محرقة وهيئات معذبة للنفوس في الآخرة وهي أيضا إذا استعملت في طريق الخير أبواب إلى إدراك الحقائق والمعارف وفعل الحسنات التي بها يثاب في العاقبة وبيصعد إلى الملكوت ويدخل في الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من هذه المشاعر والمدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب فظواهرها أبواب مفتوحة إلى عالم الجحيم أو إلى ما به استحقاقية الدخول في الجحيم وبواطنها أبواب مفتوحة إلى عالم الجنان أو إلى ما به استحقاقية دخولها وإذا غلقت أبواب النيران فتحت أبواب الجنان بل هي على شكل الباب الذي إذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فعين غلق أبواب إحداهما عين فتح أبواب الأخرى إلا باب القلب وهو الباب الثامن فإنه مغلق دائما على أهل الحجاب الكلي والكفر وهو مختص بأهل الجنة من جهة الإيمان والمعرفة ولا يفتح أبدا لأصحاب النار لأنهم المختوم على قلوبهم في الأزل لقوله تعالى حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَقَوْلُهُ فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ وليس للنار دخول أو تصرف «١» في القلوب والأفئدة وإنما لضرب منها اطلاع على القلوب لا دخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان على الكفار فما ذكر الله من أبواب السبعة يدخل فيها الإنس والجان وأما الباب الثامن المغلق الذي لا يدخل فيه أهل الكفر والاحتجاب فباطنه محل الإيمان والعبودية

و في الحديث: التراب لا يأكل محل الإيمان

و هو أي باطنه سعيد في الدنيا والآخرة- ليس للعذاب والشقاء فيه مدخل فالقلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة- وظاهره فيه العذاب وهي النار التي تطلع على الأفئدة وأما منازل جهنم ودركاتهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٣٢
و خواتها «١» فعلى قياس ما يذكر في الجنان من المنازل والدرجات
والرواشن على سبيل المقابلة وأما أسماء أبوابها السبعة فهي باعتبار الإضافة
إلى منازلها كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب اللظى وباب السقر
وباب الحطمة وباب السجين والباب الثامن المغلق لا يفتح فهو الحجاب
والسد وأما خوات النار فهي شعب الكفر والفسوق - وكذا خوات الجنة هي
شعب الإيمان والطاعة فمن عمل من خير فهو يراه في الآخرة ومن عمل من
شر فقد يراه وقد يعفى عنه
تبصرة وتذكرة:

اعلم أن باطن الإنسان في الدنيا هو ظاهره في الآخرة - وما دام
الإنسان في هذا العالم تكون الآخرة عالم الغيب بالقياس إليه وإذا انتقل من
الدنيا إلى الأخرى يصير ذلك العالم عالم الشهادة بالقياس إليه وإطلاق أبواب
الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب «٢» التوسع ليس على سبيل
الحقيقة لأن باب الدار وباب البلد ما إذا فتح فتح إليها بلا حجاب ولا بد أن
يكون باب كل مدينة من جنسها وباب كل شيء من جنسه وهذه الحواس
ليست كذلك - والتي تفتح إلى الجنة ما هي إلا الحواس المحشورة مع النفس
الباقية ببقائها في الآخرة - وقد علمت أن للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وشما
وذوقا ولمسا وتذكرا وتصرفا ويدا روحانية ورجلا كذلك فلها عين باصرة ناظرة
إلى ربها وأذن سامعة تسمع آيات الله وكلمات الملائكة وأصوات طيور الجنة
ونغماتها وتسبيحات الأشياء وشم تشم به روائح الإنس ونسائم القدس وذوق
تذوق به طعوم الجنة وفواكه مما يشتهون ولمس تلمس به حور العين وهي
المشاعر الروحانية «٣» والحواس الباطنة وهي مع محسوساتها من أهل
الجنة إن لم يسدها ساد ولم يحجبها حجاب وأما هذه الحواس وهي ومدركاتها
أمر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٣٣

مستحيلة زائلة دائرة كائنة فاسدة منشأ العذاب الأليم والحجاب العظيم
وتؤدي بالإنسان إلى الهاوية ويحترق بنار الجحيم فكل نفس تتبع الهوى
ويسخرها الشهوة ويستخدمها الشيطان ويستعبد لها كما قال تعالى أَفَرَأَيْتَ مَنْ
اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى
بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَيَصِيرُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ إِذْ قَدْ صَارَ كُلٌّ مِنْ مَشَاعِرِهِ السَّبْعَةِ سَبِيحًا
مِنْ أَسْبَابٍ بَعْدَهُ مِنْ اللَّهِ وَمَلَكُوتِهِ وَبَابًا مِنْ أَبْوَابِ طَاعَتِهِ لِلْهَوَى- وانقياده
للشهوة وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق ووقوعه في المهوى فَمَنْ يَهْدِيهِ
مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَمْ فَلَا تَذَكَّرُونَ ويكون حاله وماله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى
فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى فظهر أن كل مشعر
من هذه المشاعر باب من أبواب الجحيم لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء
مقسوم وأما إذا تتور القلب بنور المعرفة والإيمان وخرج من القوة إلى الفعل
بالرياضة والعبادة والطهارة- عن وسخ المعاصي ودرن الشهوات كالحديد إذا
أذيب بالنار وذهب بها درنه وخبثه واتخذت منه مرآته مصيقله صار كعين
صحيحة استتارت بنور الملكوت الأعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره آية
من آيات ربه الكبرى وبابا من أبواب معرفة ربه الأعلى فينتزع من صورها
المحسوسة الجزئية معاني معقولة كلية ويفهم منه أسرار إلهية يقف عليها
ويدخل جنة المقربين ويستعد بها للسعادة القصوى ومجاورة الرحمن في مقعد
صدق عند مليك مقتدر وهذا بخلاف حال أهل الهوى والجهالة المشتغلين
بشهووات الدنيا المعرضين عن الآخرة وعن سماع آيات الله مصرين مستكبرين
كما قال تعالى يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُنْثَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا ...

كَأَنَّ فِي أَدْنَاهُ وَقَرَأَ فَبَشَّرَهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ فغلقت عليهم الأبواب وسددت
عليهم الطرق إلا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه في حقهم وَجَعَلْنَا مِنْ
بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ إشارة إلى أن
ليس لهم درجة قوة نظرية- تنفتح بابها لإدراك العلوم الإلهية ليكونوا من أهل
القرب والمنزلة عند الله ولا أيضا لهم قلب سليم وأذن واعية لها باب مفتوح

إلى تلقي السمعيات والمواظ والخطابات ليكونوا من أهل السلامة من عذاب الآخرة فلا جرم حالهم في الآخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَأَعْتَرَفُوا بالحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٣٤

بَذَنِبِهِمْ فَسُحْقاً لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ فقد وضح وانكشف أن جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لأن تصير أبواب الجنان في حق من يصرفها فيما خلقها الله لأجله كما قال وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ومنها أبواب جهنم في حق من صرفها في طاعة الهوى وشهوات الدنيا كقوله تعالى فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا- فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ

قلنا السمع والبصر وغيرهما التي لأهل السعادة والهدى مباينة بالحقيقة والنوع عندنا للتي لأهل الشقاوة والهوى وإن وقع الاشتراك بينهما في أصل الإحساس والشعور - فإن مدارك أهل السعادة ومرائيهم مطهرة عن رجس الهيولى منورة بنور المعرفة والتقوى - ومدارك الأشقياء المدبرين والمردودين إلى أسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل والهوى وبالجملّة السمع والبصر والفؤاد التي لأولئك الأصحاب وأولي الأبواب - قد وقع لها التبديل الأخرى والتحويل الإلهي الذي به تستأهل لأن تكون من أبواب الجنة التي هي دار الحسنات ومنزل الخيرات وأما السمع والبصر والفؤاد التي لأصحاب النار والأشقياء الفجار فصارت أنحس مما كانت وأظلم وأنجس فناسبت لأن تكون مداخل وأبوابا لدار الظلمات ومعدن البوار والنكال والعذاب.

اعلم هداك الله لسلوك سبيل الآخرة على الصراط المستقيم أن الجنة التي يصل إليها من هو من أهلها هي مشهودة لك اليوم من حيث محلها « ١ » لا من حيث صورتها وأنت تتقلب فيها على الحال التي أنت عليها ولا تعلم أنك فيها فإن الصورة الطبيعية تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما أعدت فيها من نعيمها وغرفاتها وأشجارها وأنهارها وطعامها وشرابها فأهل الكشف الذين أدركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان في روضة خضراء وإن كان جهنميا يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب ونصب من حرورها وزمهريرها ونيرانها ولهبها وحياتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٣٥

و عقاربها وحميمها وزقومها ومن لم يكن من أهل الكشف والبصيرة وبقي في عماء حجابيه لا يدرك ذلك مثل الأعمى يكون في بستان فما هو غائب عنه بذاته ولكن لا يراه ولم يلزم من كونه لا يراه أن لا يكون فيه وكذلك أكثر أهل الجنة في الجنة الآن ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها وكذلك أصحاب النار في النار وقد أحاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه بقوله إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ * وبقوله جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا وبقوله في حديثه القدسي: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت الحديث و قد علمت أن جنة المؤمن أو جحيم الكافر ليست بأمر خارج عن نفسه فإذا كانت معدة اليوم كانت متصلة بها وإن كان هو في حجاب عنها - لأن الله قد يحول بين المرء وقلبه فكيف بينه وبين نعيم قلبه أو جحيمه ومن الناس من يستصعبه هذا الكشف ومنهم من لا يستصعبه وهو قد يكون أرفع حالا منه لحكمة أخفاها الله في خلقه فلاهل الله أعين يبصرون بها وآذان يسمعون بها وقلوب يعقلون بها وهي غير هذه الأعين والآذان والقلوب كما علمت أنفا وأهل الكفر والحجاب صم بكم عمي - فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون

إلى الله

فصل (٢٧) في تنمة الاستبصار في بيان حقيقة أحوال الجنة والنار
قد علمت أن النشأة الآخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية وبين
الجسمانيات المادية

و كل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هي خيال في هذا
العالم وحس في ذلك العالم والإنسان إذا مات وتجرد عن هذا البدن الطبيعي
قامت قيامته الصغرى وحشر أولا إلى عالم البرزخ ثم إلى الجنة والنار عند
القيامة الكبرى والفرق بين الصور التي يراها ويكون عليها الإنسان في البرزخ
والتي يشاهدها ويكون عليها في الجنة والنار عند القيامة الكبرى أنما يكون
بالشدة والضعف والكمال والنقص إذ كل منها صور إدراكية جزئية غير مادية
إلا أنها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال - وفي عالم الجنان بعين الحس
لكن عين الحس الأخرى ليس غير عين الخيال بخلاف
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٣٣٦
الحس الدنيوي المنقسم بخمس قوى في خمسة مواضع من البدن مختلفة
فموضع البصر هو العين وموضع السمع هو الأذن وموضع الذوق هو
اللسان ولا يمكن أيضا أن يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع
والسمع لا يبصر وهما لا يذوقان ولا يشمان وعلى هذا القياس في الجميع -
فإن قلت باصرة العين ولا مستها في موضع واحد - قلنا ليس كذلك بل الباصرة
في الجليدية ولا مسة العين في القرنية وأما حواس الآخرة فجميعها في موضع
واحد غير متغاير في الوضع والجهة وكل منها يفعل فعل «١» صاحبه
ونسبة الصور البرزخية إلى الصور التي في القيامة الكبرى كنسبة الطفل أو
الجنين إلى البالغ.

قال صاحب الفتوحات المكية [في حقيقة الموت]

في الباب الخامس والخمسين وثلاثمائة منها والموت بين النشأتين
حالة برزخية تعمر الأرواح فيها أجسادا برزخية خيالية مثل ما عمرتها في

النوم وهي أجساد «٢» متولدة عن هذه الأجسام الترابية فإن الخيال قوة من قواها ثم قال ومن مات فقد قامت قيامته وهي القيامة الجزئية فإذا فهمت القيامة الجزئية فقد فهمت القيامة العامة لكل ميت كان عليها فإن مدة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشأ بعد «٣» نشء فتختلف عليه أطوار النشئات إلى أن يولد يوم القيامة فلهذا قيل في الميت إذا مات فقد قامت قيامته أي ابتداء فيه ظهور النشأة الأخرى في البرزخ إلى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن إلى الأرض الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٣٣٧ بالولادة فتدبر نشأة بدنه في «١» الأرض زمان كونه في البرزخ تسوية وتعده على غير مثال سبق مما ينبغي للدار الآخرة. و قال في الباب الرابع والسبعين وثلاثمائة واعلم أن الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب فيتتويع الخواطر لتجليه وأن تتويع الخواطر في الإنسان عين التجلي الإلهي من حيث لا يشعر بذلك إلا أهل الله كما أنهم يعلمون أن اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الموجودات ليس غير تتويع التجلي فهو الظاهر إذ هو «٢» عين كل شيء وفي الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتا فإنه عين ظاهر صورته «٣» في الدنيا والتبدل فيه خفي وهو خلقه الجديد في كل آن الذي هم فيه في لبس وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا- ويكون التجلي الإلهي دائما بالفعل فيتتويع ظاهره في الآخرة كما يتتويع باطنه في الدنيا- في الصور التي يكون فيها التجلي الإلهي ينصبغ بها انصبغا فذلك هو التضاهي «٤» الإلهي الخيالي غير أنه في الآخرة ظاهر وفي الدنيا باطن فحكم الخيال مستصحب للإنسان في الآخرة انتهى.

و اعلم أنه قد اتفق في هذا العالم لبعض الكاملين كالأنبياء والأولياء أو لغيرهم من الكهنة والمجانين والمبرسمين فمن قويت قوة خياله أو ضعفت قوة حسه أن يرى بعين الخيال شيئا مشاهدا محسوسا كما يشاهد سائر المحسوسات فكثيرا ما يشتبه عليه الأمر ويزعم أن ما رآه موجود في الخارج

فيغلط وجميع ما يراه الإنسان يوم القيامة يراه بعين الخيال وهي موجودة في تلك الدار معتبرة باقية فيها لأنها موطن تلك الصور وإنما لم يعتبر وجود ما يرى بعين الخيال هاهنا من المقامات وغيرها لعدم بقائها ووقوع الحجاب عنها بعد أقصر مدة فلا تعويل عليها هاهنا لزوالها عن المشاهدة سريعا إذ ليس

هـذا العالم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٣٨
موطن وجودها فبالموت يرفع الحجاب بالكلية فيدوم مشاهدة عين الخيال وتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت أنها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالأجساد في الآخرة- وفي عالم الخيال عين الأرواح وهذا معنى تجسد المعاني وتجسد الأرواح وهي لا تكون إلا في ذلك العالم وأما في هذا العالم فالأرواح تتعلق بهذه الأجساد لا أنها تتجسد وكذلك الأجساد في الآخرة تـروحن وفـي الـدنـيا لا تـكـون كـذلك.

قال في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة وفيه علم تجسد «١» الأرواح في صورة الأجسام الطبيعية هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التي ظهر فيها أو هو ذلك في عين الرائي كزرقة السماء أو هل الروح لتلك الصورة كالروح للجسم أعني النفس الناطقة وتلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عيني كسائر الصور الحقيقية وهذه مسألة أغفلها كثير من الناس بل كلهم وإنهم قنعوا «٢» بما ظهر لهم من صور الأرواح المتجسدة- فلو تروحووا في نفوسهم «٣» وحكموا بالصور على أجسامهم وتبدلت أشكالهم وصورهم في عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الأرواح لما ذا يرجع فإنه علم ذوق لا علم نظـر فـكـر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٣٩

و قد بينا أن كل صورة تحدث في العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه في الصورة ومن علم أن الصورة المتجسدة «١» في الأرواح إذا قتلت إن كانت حيوانا أو قطعت إن كانت نباتا أنها تنتقل إلى

في الكون أعظم شبهة من التباس «٢» الخيال بالحس فإن الإنسان إن تمكن في هذا النظر شك في العلوم الضرورية وإن لم يتمكن أنزل بعض الأمور غير منزله فإذا أعطاه الله قوة التفصيل أبان له عن الأمور إذا رآها رأي عين فيعلم ما هي إذا علم العين التي رآها به من نفسه فأكرم على أهل الله هذا وكثير من أهل الله من لا يجعل «٣» باله لما ذكرناه ولو لا علمه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٤١

بنومه وأنه رآه في حال نومه ما قال إنه خيال فكم كان يرى في حال اليقظة مثل هذا- ويقول إنه رأى محسوسا بحسه قال وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يزعمون أنهم قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة سلطانها إلا الله- ثم أهله من نبي أو ولي والعلم بها أول مقامات النبوة قال وما أحسن تنبيه الله عباده من أولي الأبواب وأهل الاعتبار إذ قال هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ فَمِنْ الْأَرْحَامِ مَا يَكُونُ خِيَالًا فَيُصَوِّرُ فِيهِ الْمُتَخِيلَاتِ كَيْفَ يَشَاءُ عَنْ نِكَاحٍ مَعْنَوِي وَحَمْلٍ مَعْنَوِي يَفْتَحُ اللَّهُ فِي ذَلِكَ الرَّحْمِ الْمَعَانِي فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا يَشَاءُ رَكِبَهَا فَرَكَّبَ الْإِسْلَامَ فِيهِ وَالْقُرْآنَ سَمْنًا وَعَسَلًا وَالْقَيْدَ ثَبَاتًا فِي الدِّينِ وَالدِّينِ قَمِيصًا سَابِغًا وَالْعِلْمَ لَبْنًا وَقَالَ فِي هَذَا الْبَابِ أَيْضًا وَاعْلَمْ أَنَّ فِي حَضْرَةِ الْخِيَالِ فِي الدُّنْيَا يَكُونُ الْحَقُّ مَحَلَّ تَكْوِينٍ «١» الْعَبْدُ فَلَا يَخْطُرُ لَهُ خَاطِرٌ فِي أَمْرٍ مَا إِلَّا وَالْحَقُّ يَكُونُهُ فِي هَذِهِ الْحَضْرَةِ- كَتَكْوِينِهِ أَعْيَانِ الْمُمَكِّنَاتِ إِذَا شَاءَ مَا شَاءَ مِنْهَا فَمَشِيَةِ الْعَبْدِ فِي هَذِهِ الْحَضْرَةِ مِنْ مَشِيَةِ الْحَقِّ- الْعَبْدُ مَا يَشَاءُ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ فَمَا شَاءَ الْحَقُّ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ الْعَبْدُ فِي الدُّنْيَا وَيَقَعُ بَعْضُ مَا يَشَاءُ الْعَبْدُ فِي الدُّنْيَا فِي الْحَسِّ وَأَمَّا فِي الْخِيَالِ فَكَمَشِيَةِ الْحَقِّ فِي النُّفُودِ فَالْحَقُّ مَعَ الْعَبْدِ فِي هَذِهِ الْحَضْرَةِ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا يَشَاءُ الْعَبْدُ كَمَا هُوَ فِي الْآخِرَةِ فِي حُكْمِ عُمُومِ الْمَشِيَةِ لِأَنَّ بَاطِنَ الْإِنْسَانِ هُوَ ظَاهِرُهُ فِي الْآخِرَةِ فَلِذَلِكَ يَتَكُونُ عَنْ مَشِيَتِهِ كُلِّ شَيْءٍ إِذَا اشْتَهَاهُ- فَالْحَقُّ فِي تَصْرِيفِ الْإِنْسَانِ فِي هَذِهِ الْحَضْرَةِ

فهـ _____ يـ لـيسـ _____ تـ كـ _____ ذـلكـ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٤٣

لأنها ليست دارا روحانية خالصة بل هي مكدره مشوبة بهذا العالم فكأنها هي «١» هذا العالم انساق إلى الآخرة بسائق القهرمان وزمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده- ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يعذبه ويهرب عما يصحبه قاتلا كما حكى الله عنه يا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ وجميع مشتبهاته ومرغوباته عقابه وحياته وبالجملة حقيقة جهنم وما فيها هي حقيقة الدنيا ومشتبهاتها تصورت للنفوس الشقية بصورة مؤلمه معذبة لها محرقة لأبدانها مذبذبة للحوما وشحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقتها مسودة لوجوهها ثم لما كانت «٢» الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك إلا الحق سبحانه إذ الأسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا الموانع والقواصر والحجب منتقية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالِك إلا هو الملك يومئذ الله فمن وافق رضاه القضاء الرباني وانخرطت إرادته في إرادة الله واستهلكت خيرته في خيرة الله كما في قوله تعالى وما كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ كَانَ فَعْلُهُ بَعِينَهُ فَعَلَ الْحَقُّ وَكُلٌّ مِنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ فِي نَعِيمٍ دَائِمٍ وَبَهْجَةٍ فَائِقَةٍ وَلَذَّةٍ غَاشِيَةٍ فَالْمُؤْمِنُ لَا مُحَالَةَ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَاتِ أَبَدًا وَقَدْ مَرَّ سَابِقًا أَنَّ مَشْيَةَ الْعَبْدِ فِي الْجَنَّةِ - عَيْنَ مَشْيَةِ الْحَقِّ تَعَالَى وَوَجْهَ ذَلِكَ أَنَّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ صَادِرَةٌ عَنِ الْوَاجِبِ تَعَالَى عَلَى الْوَجْهِ الْأَتَمِّ وَالنِّظَامِ الْأَحْسَنِ وَالْخَيْرِ الْأَعْلَى فَمَنْ اسْتَقَامَ قَلْبُهُ وَاسْلَمَتْ فِطْرَتُهُ عَنِ الْأَمْرَاضِ - وَخَلَصَتْ ذَائِقَتُهُ عَنِ مَرَارَةِ الْمَعَاصِي وَمَا تَغَيَّرَتْ عَنِ الْإِعْتِدَالِ وَلَمْ تَزَلْ قَدَمُهُ عَنِ صِرَاطِ الْحَقِّ - رَضِيَ بِالْقَضَاءِ «٣» وَحَصَلَ لَهُ مَقَامُ الرِّضَاءِ وَالْعِبَادِيَّةِ فَلَمْ يَشَأْ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلِـ _____ مِشْ _____ أَ اللَّهُ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٤٤

إلا خيرا وكمالا ونعمة وبهجة فكان في نعمة وبهجة لا غاية فوقها ولا مزيد عليها إذ رأى رحمة الله وسعت كل شيء بل رأى في كل شيء وجه الحق الباقي ورأى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو مبدأ كل خير وكمال ومنشأ كل حسن وجمال فيكون مبتهجا به وبكل شيء لأن كل شيء منه وبه وإليه فيكون في جنة عرضها السماوات والأرض - وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لأن من لم يبلغ إلى مقام الرضا لا يدخل الجنة ولا يصل إلى دار النعمة والكرامة فهذه جنة المقربين وأما من لم يسلك سبيل أهل المعرفة والإيمان ولم يخرج عن باب الدنيا وملزمة الهوى قد مات وكان لم يزل محبوسا في قيد الشهوات وسلسلة التعلقات ومن اتبع الهوى والشهوة وهما ضدا للحكمة والعدل - وقامت السماوات والأرض بالحكمة والعدل ففسد عليه عالم الوجود كما هو وويل لمن فسد عليه العالم وخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود فينتقم منه قيم العالم وجبار السماوات والأرض لأنه عدو الله وعدو العالم ويكون حاله كما أفصح الله بقوله وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ فيكون بالضرورة ممنوعا عما اشتهاه محجوبا عما استدعاه هواه كما قال تعالى وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ لأن ما يشتهيها «١» ويطلبه أمور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه ما دام كونه في الدنيا يلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضاداتها للفطرة - لخطر الطبيعة وغفلة النفس فإذا ارتفع الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر أنه واقع في عقوبة من سخط الله ونار غضبه أَلَمْ يَنْتَبِعْ رِضْوَانِ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَحِثَّ اتَّبَعَ الْهَوَى أَوْقَعَهُ الْهَوَى إِلَى الْهَوَايَةِ وهي البعد عن رحمة الله ممنوعا عن الخيرات - مقيدا بالسلاسل والأغلال كما هو صفة العبيد والمماليك لأنه عبد الهوى وخدم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقائدية الاربعه، ج ٩، ص: ٣٤٥
فملكته الشهوة والهوى وأوقعته فى المهالك والمهوى ولهذا يسمى خازن الجحيم

مالكا فقد تبين مما ذكرناه أن دار الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشأة حقيقية ومنزل حقيقي مباين لعالم الدنيا وعالم الجنان بل هي حالة ممتزجة ونشأة إضافية منشؤها ومبدأ كونها هو جوهر الدنيا منتقلا إلى القيامة بنقل ملائكة العذاب لأجل الذنوب والمعاصي والتعلقات - فافهم هذه المسألة فإنها دقيقة غامضة قل من العرفاء «١» من يكشف حقيقة الجحيم وقد انكشفت على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها تأييد. و مما يؤيد ما ذكرناه من أن جهنم ليست بدار حقيقية متأصلة أنها صورة غضب الله كما أن الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت أن رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء «٢» والغضب عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة «٣» بالعرض فعلى هذا القياس لا بد أن يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقابلة بـ_____درة بـ_____التبع ذكر بـ_____ر تنبيه بـ_____ي:

ذكر بعض العرفاء «٤» في قوله تعالى فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أن النار قد تتخذ دواء لبعض الأمراض وهو الداء الذي لا يتقى إلا بالكي من النار كقوله تعالى فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُوبُهُمْ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٤٦

فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو أشد من النار في حق المبتلى به وأي داء أكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيما أعظم من النار وهو غضب الله ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار إلى الجنة كما جعل الله في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الآخرة انتهى كلامه وفيه تأييد لما قلناه من أن جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب مما له وجود حقيقي بل منشؤها وجود الضلال والعصيان في النفوس حتى إنه لو لم يكن معصية بني آدم لمـ_____ا خلـ_____ق الله النـ_____ار. و اعلم أن أهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات

الجنان- ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال- اللائق به وعن الصحة التي له بحسبه فيكون في ألم شديد حتى يرجع إلى الاعتدال- الذي كان له أو بطل استعداده بالكلية وانتقل مزاجه إلى مزاج وافقه تلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الأول وكان مرضا في حقه فصار المرض صحة له والألم راحة له وانقلب العذاب عذوبة في حقه لانقلاب جوهره إلى جوهر أدنى فكذلك حال من يدخل في النار ويتعذب بها مدة لأجل الأعمال السيئة فإن بقي في قلبه نور الإيمان فمنع أن ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحيط به السيئات فلا محالة يخرج من النار ويبرأ من العذاب وأما من اسود قلبه بالكلية وغاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي لأجل الكفر فلا يخرج من النار أبدا مخلدا وإن اشتهت زيادة بصيرة في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك صائنا به عن الأشرار واللئام فصل (٢٨) في كيفية خلود أهل النار في النار هذه مسألة عويصة وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين أهل الكشف هل يسرمد العذاب على أهل النار الذين هم من أهلها إلى ما لا نهاية له أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم إلى أجل مسمى مع

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٤٧ اتفاقهم «١» على عدم خروج الكفار منها وأنهم ماكنون فيها إلى ما لا نهاية له فإن لكل من الدارين عمارا ولكل منهما ملاءها. اعلم أن الأصول الحكيمة دالة على أن القسر لا يدوم على طبيعة وأن لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي إليها وقتا وهي خيره وكماله وأن الواجب جل ذكره أوجد الأشياء على وجه تكون مجبولة على قوة ينحفظ بها خيرها الموجود وتطلب بها كمالاتها المفقودة كما قال تعالى الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى فلأجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق إلى كمال الوجود وهو غايته الذاتية التي يطلبها ويتحرك إليها

بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي إلى غاية الغايات وخير الخيرات إلا أن يعوق له عن ذلك عائق ويقسر قاسر لكن العوائق ليست أكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره وإلا لبطل النظام وتعطلت الأشياء وبطلت الخيرات ولم تقم الأرض والسماء ولم ينشأ الآخرة والأولى ذلك ظنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا قَوْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ فعلم أن الأشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة إلى لقائه بالذات وأن العداوة والكراهة طارئة بالعرض فمن أحب لقاء الله بالذات أحب الله لقاءه بالذات ومن كره لقاء الله بالعرض لأجل مرض طار على نفسه كره الله لقاءه بالعرض فيعذبه مدة حتى يبرأ من مرضه ويعود إلى فطرته الأولى أو يعتاد بهذه الكيفية المرضية زال ألمه وعذابه لحصول اليأس ويحصل له فطرة أخرى ثانية وهي فطرة الكفار الآتسين من رحمة الله الخاصة بعباده وأما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٤٨
أَصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

و عندنا أيضا أصول دالة على أن الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها كما أن الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة بأهلها إلا أن الدوام لكل « ١ »
منهم على معنى آخر
ثم إنك تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جافية و قلوب غلاظ شداد قاسية- فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكاره كشياطين الإنس بجريزتهم وجبلتهم وكالنفوس البهيمية الجهلة كالكفار و في الحديث الرباني: إني جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا و قال تعالى وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ « ٢ » فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة

كما مر ولإهمال سائر الطبقات الممكنة في مكنم الإمكان من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل وخلو أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها- فلا يتمشى النظام إلا بوجود الأمور الخسيسة والدنية المحتاج إليها في هذه الدار التي يقوم بها أهل الظلمة والحجاب ويتنعم بها أهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة الحقّة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره اللاحق الحكم بوجود السعداء والأشقياء جميعا فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهي ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيفة وإن وقعت المفارقة عنها أمدا بعيدا وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانا مديدا بعيدا كما قال تعالى وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ما يَشْتَهُونَ ثم إن الله تعالى يتجلى بجميع الأسماء والصفات في جميع المراتب

المسك- فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه ونقل في الفتوحات أيضا عن بعض أهل الكشف قال إنهم يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتة ويبقى أبوابها يصطفق وينبت في قعرها الجرجير ويخلق الله لها أهلا يملأها قال القيصري في شرح الفصوص واعلم أن من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم أن العالم بأسره عباد الله وليس لهم وجود «٢» وصفة وفعل إلا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون إلى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحدا عذابا أبدا وليس ذلك المقدار أيضا إلا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم- كما يذاب الذهب والفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٥٠ لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى.

فإن قلت هذه الأقوال الدالة على انقطاع العذاب عن أهل النار ينافي ما ذكرته سابقا من دوام الآلام عليهم. قلنا لا نسلم المنافاة إذ لا منافاة «١» بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبدا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت. و قال في الفتوحات المكية وإن من الأحوال التي هي أمهات «٢» أحوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو أن لا يعبدوا إلا الله فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى «٣» آخر هو الله بل جعلوا آلهة على طريق القرية إلى الله ولهذا قال قل سموهم فإنهم «٤» إذا سموهم بان أنهم ما عبدوا إلا الله فما عبد عابد إلا الله في المحل الذي الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٥١ نسبوا إليه الألوهية فصح بقاء التوحيد لله الذي أقروا به في الميثاق وأن الفطرة مستصحبة.

أقول وهذه عبادة ذاتية وقد سبق منا القول بأن جميع الحركات الطبيعية- والانتقالات في ذوات الطبائع والنفوس إلى الله وبالله وفي سبيل الله والإنسان بحسب فطرته داخل في السالكين إليه وأما بحسب اختياره وهواه فإن كان من أهل السعادة فيزيد على قربه قربا وعلى سلوكه الجبلي سعيا وإمعانا وهرولة وإن كان من الكفار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهائم لا يفقه شيئا إلا الأغراض الحيوانية وإنما الغرض في وجوده حراسة الدنيا وعمارة الأبدان وما له في الآخرة من خلاق فله المشي في مراتع الدواب والسباع فيحشر كحشرها ويعذب كعذابها ويحاسب كحسابها وينعم كنعيمها وإن كان من أهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه ألما لانحرافه عما فطر عليه وهويه إلى الهاوية بما كسبت يده فبقدر خروجه عن الفطرة ونزوله في مهاوي الجحيم يكون عذابه الأليم إلا أن الرحمة واسعة والآلام دالة على وجود جوهر أصلي يضاد الهيئات الحيوانية الردية والتقاوم بين المتضادين ليس بدائم ولا بأكثر كما حقق في مقامه فلا محالة يؤول إما إلى بطلان أحدهما أو إلى الخلاص ولكن الجوهر النفساني من الإنسان لا يقبل الفساد فإما أن يزول الهيئات الردية بزوال أسبابها فيعود إلى الفطرة ويدخل الجنة إن لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك وإلا فتقلب إلى فطرة أخرى ويخلص من الألم والعذاب وهذا هو المراد من مذهب الحكماء أن عذاب الجهل المركب أبدي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله وعتوه «١» لا يمكن عوده إلى الفطرة الأصلية فيصير من الهالكين المائتين- عن هذه النشأة وعن الحياة العقلية ولا ينافي ذلك كونه حيا بحياة أخرى نازلة دنية الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٣٥٢

و قوله تعالى في حقه لا يَمُوتُ فيها ولا يَحْيى * أي لا يموت موت البهائم ونحوها ولا يحيى حياة العقلاء السعداء. و مما استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين في

النار قوله تعالى أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ*
و ما ورد في الحديث النبوي من قوله ص: ولم يبق في النار إلا الذين هم
أهلها

و ذلك لأن أشد العذاب على أحد مفارقة الموطن الذي ألفه فلو فارق النار
أهلها لتعذبوا باغترابهم عما أهلوا له وإن الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك
الموطن أقول هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الأهل والأصحاب ويجوز
استعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبية كالمقارنة «١» والمجاورة
والاستحقاق وغير ذلك ولا نسلم أيضا أن مفارقة الموطن أشد العذاب إلا أن
يراد به الموطن الطبيعي وإثبات ذلك مشكل والأولى في الاستدلال على هذا
المطلب أن يستدل بقوله تعالى وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ «٢»
الآية فإن المخلوق الذي غاية وجوده أن يدخل في جهنم بحسب الوضع
الإلهي والقضاء الرياني لا بد أن يكون ذلك الدخول موافقا لطبعه وكمالا
لوجوده إذ الغايات كما مر كمالات للوجودات وكمال الشيء الموافق له لا
يكون عذابا في حقه- وإنما يكون عذابا في حق غيره ممن خلق للدرجات
العالية.

و قال في الفتوحات فعمرت الداران أي دار النعيم ودار الجحيم وسبقت
الرحمة الغضب ووسعت كل شيء حتى جهنم ومن فيها والله أرحم الراحمين
وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله في خلقه لا
زال صفة العذاب عن العالم- والله قد أعطاه هذه الصفة ومعطي الكمال أحق
به وصاحب هذه الصفة أنا وأمثالي ونحن
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٥٣

عباد مخلوقون أصحاب أهواء وأغراض ولا شك أنه أرحم بخلقه منا
وقد قال عن نفسه إنه أرحم الراحمين فلا نشك أنه أرحم بخلقه منا ونحن
عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهت كلامه.
و لك أن تقول وقد قام الدليل العقلي على أن الباري سبحانه لا ينفعه

لرب العالمين وفيه يكون الغضب من الله على أهل الغضب وأعطى حكم ذلك الغضب الأمر بدخول النار وحلول العذاب والانتقام من المشركين وغيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين يخرجهم الرحمن كما ورد في الحديث ويدخلهم الجنة إذا لم يكونوا من أهل النار - الذين هم من أهلها فعم الأمر بدخول النار كل من دخل فيها من أهلها ومن غير أهلها لذلك الغضب الإلهي الذي لم يغضب مثله بعده أبدا فلو تسرمد العذاب عليهم «٤» لكان ذلك من غضب أعظم من غضب الأمر بدخول النار وقد قالت الأنبياء ع إن الله لا يغضب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٥٥

بعده مثل ذلك فلا بد من حكم الرحمة على الجميع ويكفي من الشارع التعريف بقوله - وأما أهل النار الذين هم من أهلها ولم يقل من أهل العذاب ولا يلزم من كان من أهل النار الذين يعمرونها أن يكونوا معذبين بها فإن أهلها وعمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيامة ولا واحد منهم يكون النار عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها ولا يحيون وقد قام الدليل السمعي أن الله يقول يا عبادي «١» على وجه العموم وأضاف إلى نفسه وما أضاف قط إلى نفسه إلا من سبقت له الرحمة فلا يؤبد لهم العذاب وإن دخلوا النار وذلك أنه قال يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم اجتمعوا على أنقى قلب رجل منكم - ما زاد ذلك على ملكي شيئا يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم اجتمعوا على أفجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد «٢» واحد فسألوني فأعطيت كل واحد منكم مسألتة ما نقص في ملكي شيئا الحديث ولا يشك أنه ما من أحد إلا وهو يكره ما يؤلمه طبعاً فما من أحد إلا وقد سأل الله أن لا يؤلمه وأن يعطيه اللذة في الأشياء والسؤال قد يكون قولاً وقد يكون حالاً كبكاء الصغير الرضيع وإن لم يعقل عنده وجود الألم الحسي بالوجع أو الألم

النفسي بمخالفة الغرض إذا منع من الثدي وقد أخذت المسألة حقها والأحوال التي ترد على قلوب الرجال لا تحصى كثرة وقد أعطيناك منها في هذا الباب أنموذجاً انتهى

و اعلم أن البرهان والكشف متطابقان على أن الفيض الوجودي «٣» والقول
الرباني والكلمة الوجودية نازل من الحق أحديا غير متفرق تفرقا خارجيا إلى
الكرسي «٤»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٥٦

ثم يتفرق فرقتين فرقة إلى عالم الدنيا وعالم الشهادة وفرقة إلى عالم الآخرة وعالم الغيب- وذلك كنهر واحد عظيم يجري مجتمعا أجزاءه على الاتصال ثم ينقسم إلى نهرين يجري أحدهما إلى جانب اليمين وهو أشرف الجانبين وأنورهما وأقواهما والآخر إلى جانب الشمال وهو أخس الجانبين وأضعفهما وأظلمهما فالسعداء من الناس هم أصحاب اليمين وأهل الآخرة والأشقياء هم أصحاب الشمال وأهل الدنيا وقد أشرنا سابقا إلى أن أهل الدنيا أهل النار لأن حقيقة جهنم وآلامها إنما هي ناشئة من الدنيا وشهواتها- وقد سبق أيضا أنها ليست بدار مستقلة في الوجود لأن الدار منحصرة في الدارين دار الأجسام الطبيعية الكائنة الفاسدة ودار الأجسام الروحانية الحية بحياة ذاتية وهي المتحدة مع الأرواح وأما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم هو أن النفوس الشقية ما دامت موجودة بحياتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها وتنتعمت بشهواتها كالدواب والأنعام وإذا انتقلت عن هذه الحياة الطبيعية وانبعثت إلى الآخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولذاتها التي هي الآلام بالحقيقة وخيراتها التي هي شرور في الآخرة فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم- وشهواتها حيات وعقارب متمكنة في صميم قلوبهم وطعامها وشرابها حميما وزقوما لهم كل ذلك متصورة بصورها المطابقة لمعناها متطلعة على أفئدة أهلها فلم يزل يحترق قلوبهم ونفوسهم بنار الحسد والغضب والتكبر وغيرها وجلودهم وأبدانهم بنار الطبيعة والشهوة- وتلذعهم وتلسعهم حيات

الهيئات السوء وعقاربها وهكذا إلى أن يشاء الله فظهر أن الدار داران والدنيا والجحيم فـي حكم دار واحد. إذا تقرر هذا فنقول إن العرفاء وأهل التصوف اصطلاحاً عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى إلى هذا العالم وعالم الآخرة بتدلي القدمين منه تعالى على سبيل الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٥٧

التمثيل كما عبروا عن صفتي الجمال والجلال وملائكة العقل والنفس باليدين لله تعالى - لأنهما واسطتا جوده وعطائه وهذه الإطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الرابع والسبعين وثلاثمائة فتدلت إلى الكرسي القدامان - حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية فإن الكرسي نفسه به ظهرت فقسمت الكلمة لأنه الثاني بعد العرش المحيط من صور الأجسام الطاهرة في الأصل والجوهر وهما شكلان في الجسم الكلي الطبيعي فتدلت إليه القدامان فاستقرت كل «١» قدم في مكان يسمى المكان الواحد جهنما والآخر جنة وليس بعدهما مكان ينتقل إليه هاتان القدامان وهاتان لا تستمدان إلا من الأصل الذي ظهرت منه وهو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان إلا الرحمة فإن النهاية ترجع إلى البداية بالحكمة غير أن بين البداية والنهاية طريقاً - وإلا ما كان بدواً ولا نهاية فكان سفر للأمر النازل بينهن والسفر مظنة التعب والشقاء - فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا وآخره وبرزخا من الشقاء وعند انتهاء الاستقرار تلقى عصي التيار «٣» وتقع الراحة فـي دار القـرار. فإن قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار الواحدة المسماة ناراً أن توجد الراحة وليس الأمر كذلك. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٥٨

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٥٩

و هي إحدى تينك القدمين المذكورتين في الكرسي والأخرى التي
مستقرها الجنة قوله تعالى وبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ
والاسم الرب مع هؤلاء والجبار مع الآخرين «١» لأنها دار جلال وجبروت
وهيبة والجنة دار جمال وأنس ومنزل إلهي لطيف فقدم الصدق إحدى قدمي
الكرسي وهما قبضتان الواحدة للنار ولا يبالى والآخرة للجنة ولا يبالى لأن
مالهما إلى الرحمة فلذلك لا يبالى فيهما ولو كان الأمر كما «٢» يتوهمه من
لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الأمر بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب
ولا كل البطش الشديد فهذا كله من المبالاة والهم بالمأخوذ وقد قيل في أهل
التقوى إن الجنة أعدت للمتقين وفي أهل الشقاء وأعد لهم عذابا أليما فلو لا
المبالاة ما ظهر هذا الحكم فلأمر أحكام ومواطن عرفها أهلها ولم يتعد بكل
حكم موطنه فبالقدمين أغنى وأفقر وبهما أمات وأحيى- وبهما خلق الزوجين
الذكر والأنثى ولولاهما ما وقع في العالم «٣» شرك فكل منهما دار يحكم
فيها وأهل يحكم فيهم والعالم الرباني لا يزال يتأوب مع الله «٤» ويعامله في
كل موطن بما يريد الحق أن يعامل به في ذلك الموطن ومن لا يعلم ليس
كذلك انتهى كلامه وقال القيصري في شرح الفصوص ما ملخصه اعلم أن
المقامات الكلية الجامعة- لجميع العباد في الآخرة ثلاثة على الإجمال وهي
الجنة والنار والأعراف ولكل منها
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٣٦٠

اسم حاكم عليه يطلب بذاته أهل ذلك المقام لأنه رعاياه «١» وعمارة
ذلك المقام بهم- والوعد شامل لكل إذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن
إيصال كل واحد منا إلى كماله المعين فكما أن الجنة موعود بها كذلك النار
قال تعالى وجاءتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ فكما أن الجاذب إلى الجنة
المناسبة الذاتية «٢» والسائق هو الرحمن الرحيم وملائكة الرحمة فكذا
الجاذب إلى النار المناسبة الذاتية والسائق هو العزيز القهار والشيطان
وملائكة العذاب فعين الجحيم أيضا موعود لهم لا موعود بها «٣» والوعيد هو

العذاب الذي يتعلق بالاسم المنتقم وهو أيضا «٤» شامل لكل بوجه ويظهر أحكامه في خمس مواطن لأن أهل النار إما مشرك أو كافر أو منافق أو عاص من المؤمنين وهو ينقسم بالموحد العارف الغير - العامل وبالمحجوب وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى أحاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا فلما مر عليهم السنون والأحقاب واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان - قالوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ فعند ذلك تعلقت الرحمة بهم ورفع العذاب عنهم مع أن العذاب بالنسبة إلى العارف الذي دخل فيه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٦١

الأعمال السيئة عذب من وجه وإن كان عذابا من وجه آخر لأنه يشاهد المعذب «١» في تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق وهو أعلى نعيم له وبالنسبة إلى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية أيضا عذب من وجه كما جاء في الحديث أن أهل النار يتلاعبون فيها بالنار والملاعبة لا تنفك عن التلذذ وإن كان معذبا لعدم وجدانه ما آمن به من جنة الأعمال التي هي الحور والقصور وبالنسبة إلى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار وهو المعنى بجهنم أيضا عذب وإن كان في نفس الأمر عذابا كما يشاهد هنا - ممن يقطع سواعدهم ويرمى أنفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا - سمر في أصول أصابع إحدى يديه مسامير غلظ كل منها كالقلم وكان يفتخر بذلك ولم يرض بإخراجه وبقي على حاله إلى أن مات وبالنسبة إلى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وإن كان أليما لإدراكهم الكمال وعدم إمكان الوصول إليه لهم - ولكن لما كان استعداد نقصهم أغلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذابا كما يشاهد ممن لا يرضى بأمر خسيس أولا ثم إذا وقع فيه وابتلي وتكرر صدوره منه تألف به واعتاد فصار يفتخر به بعد أن كان يستقبحه وبالنسبة إلى المشركين الذين يعبدون غير الله

من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا الإله المطلق مقيدا وأما من حيث إن «٢» معبودهم عين الوجود الحق الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٦٢

الظاهر في تلك الصور فما يعبدون إلا الله فرضي الله منهم من هذا الوجه فيقلب عذابهم عذابا في حقهم وبالنسبة إلى الكافرين أيضا وإن كان العذاب عظيما لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فإن استعدادهم يطلب ذلك كالأتوني يفتخر بما هو فيه وعظم عذابه بالنسبة إلى من يعرف أن وراء مرتبتهم مرتبة وأنواع العذاب غير مخلد على أهله من حيث إنه عذاب لانقطاعه بشفاعه الشافعين وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين كما جاء في الحديث- لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم وبمقتضى سبقت رحمتي غضبي فصل (٢٩) في استيضاح معرفة جهنم ومادتها وصورتها قد سبق أن جهنم من سنخ الدنيا وأصلها ومادتها هي تعلق النفس بأمور الدنيا من حيث هي دنيا وصورتها هي صورة الهيئات المؤلمة والأعدام والنقائص فإن الأعدام والنقائص وإن كانت من حيث هي أمور سلبية غير مؤثرة ولا معذبة إلا أن صورها الحضورية «١» وحصولها الخارجية ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء لا ترى أن تفرق الاتصال مع أنه أمر عديمي لأنه عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه الاتصال ففيه غاية الألم للحس اللامس به لأنه عدم محسوس مشهود للنفوس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٦٣

و إذا كان العدم موجودا كان شرا حقيقيا ويكون إدراكه اللمسي إدراك أمر مناف حاصل بنفسه للمدرك لأن العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي والمعلوم بهذا العلم إذا كان عدما خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما أمرا موجودا فيكون شرا حقيقيا ففيه غاية الألم وغاية الشرية فافهم هذا فإنه دقيق غامض وبهذا يندفع شبهة «١» مشهورة وهي أن الألم شر مع

كونه وجوديا لأنه إدراك المنافي والإدراك أمر وجودي- فهذا ينافي قول الحكماء إن الشر الحقيقي مما لا ذات له في الخارج بل هو عدم ذات أو عدم كمال لذات ولا يكفي في الجواب أن الألم ليس شرا بالذات وإنما هو شر بالعرض- لأن البداهة والوجدان يحكمان بأن الألم شر في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقدا لعضو أو اتصال أو غير ذلك من النقائصات إذا تقرر هذا فنقول إن صورة جهنم في الآخرة هي صورة الآلام «٢» التي هي أعدام ونقائص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة تدرك بها النقائص والأعدام الموصوفة بها التي من شأن تلك النفوس أن تتصف بمقابلتها يكون لها آلام شديدة بحسبها فتلك الآلام فيها إلى أن يزول عنها إدراكها لتلك النقائص إما بتبدل فطرتها إلى فطرة أدنى وأخس من تلك الفطرة أو بزوال تلك النقائص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها- واشتغالها بإدراك أمور عالية كانت تعتقدها من قبل وصارت ذاهلة عنها ممنوعة عن إدراكها- لانصراف توجهها عنها إلى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب وتحصل الراحة والحاصل أن جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالة في موضوع النفس يوم القيامة فتلك الصورة الجحيمية مشتملة على جميع ما في السماء والأرض من حيث الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٣٦٤

نقائصها وشرورها لا من حيث كمالاتها وخيراتها فإنها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم يدرك الموجودات العالمية بهذه الحواس البدنية- وكلما يدرك بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها وصحيحها من فاسدها- فيرى الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم أن لها بقاء «١» وثباتا وأن ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة- وأنها ذاتية لتلك الأجرام قائمة بها لا بغيرها وأن السماء والأرض كل منهما على هذه الهيئة- التي يدركها الحس من البقاء والثبات والارتفاع

والانخفاض والوضع والترتيب فإذا جاء يوم القيامة تبدلت هذه الأشياء غيرها وانفصل ما لها عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها العرضي من ظلمتها الأصلية وخبثها من الطيب كما قال تعالى ما كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ الآية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الأصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج عنها من الخيرات والكمالات فإذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة إلى حقيقتها فيكون الحكم في أهل الجنة- بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في النشأة الآخرة ويكون الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في مادة هذا العالم الذي أودع الله في حركات الأفلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة أنوارها فهي كواكب لكنها مطموسة الأنوار في القيامة وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة النور لأن أنوارها مستفادة من مبادئها الأصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الأجرام. قال في الباب الستين من الفتوحات يقرب حكم النار من حكم «٢» الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى * وسبب ذلك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٦٥ أنه بقي ما أودع الله عليهم في الأفلاك وحركات الكواكب من الأمر الإلهي وتغير منه على قدر ما تغير من صور الأفلاك بالتبديل ومن صور الكواكب بالطمس والانتشار فاختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك. و قال في الباب الستين في معرفة جهنم اعلم عصمنا الله وإياك أن جهنم من أعظم المخلوقات وهي سجن الله في الآخرة وسميت جهنم لبعدها عن قعرها يقال بئر جهنم إذا كانت بعيدة القعر وهي تحوي على حرور وزمهير ففيها البرد على أقصى درجاته- والحرور على أقصى درجاته وبين أعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين- واختلف الناس فيها هل خلقت بعد أو لم تخلق والخلاف مشهور فيها وكذلك اختلفوا في الجنة وأما عندنا وعند

أصحابنا أهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين وأما قولنا مخلوقتان فكرجل بيني دارا فأقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال هي دار فإذا دخلتها لم تر إلا سورا دائرا على فضاء وساحة ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على أغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسرادق ومسالك ومخازن وما ينبغي أن يكون فيها وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المتخذة آلهة والجن لهبها قال تعالى وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ* وقال إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ وقال فَكُفُّوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ وتحدث فيها الآلات بحدوث أعمال الجن والإنس الذين يدخلونها وقد خلقها الله تعالى من صفة الغضب وجميع ما يخلق فيها من الآلام والمحن التي يجدها الداخلون فيها فمن صفة الغضب الإلهي ولا يكون ذلك إلا عند دخول الخلق فيها من الجن والإنس متى دخلوها- وأما إذا لم يكن فيها أحد من أهلها فلا ألم في نفسها ولا في نفس ملائكتها بل هي ومن فيها من زبانياتها في رحمة الله منغمسون

ملتذنون يسبحون لا يفترون لقول الله تعالى وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ فَإِنَّ الْغَضَبَ هَاهُنَا هُوَ عَيْنُ الْأَلَمِ فمن لا معرفة له ممن يدعي طريقتنا ويريد أن يأخذ الأمر من التمثيل والمناسبة- فيقول إن جهنم مخلوقة من القهر الإلهي وإن اسم القاهر هو المتجلى لها ولها ولو كان «١» الأمر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٣٦٦ كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابة ولم يمكن لها أن تقول هل من مزيد ولا أن تقول أكل بعضي بعضا فينزل الحق إليها برحمته التي وسعت كل شيء وسع لها المجال في الدعوى والتسلط على الجبابة والمنكرين فالناس غالطون في شأن خلقها. و من أعجب ما رويانا عن رسول الله ص: أنه كان قاعدا مع أصحابه في المسجد- فسمعوا هذه عزيمة فارتاعوا فقال ص أ تعرفون ما هذه الهدية قالوا

الله ورسوله أعلم- قال حجر ألقى من أعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن
وصلى إلى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدية فما فرغ من كلامه ص إلا
فكان وصوله إلى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدية فما فرغ من كلامه ص إلا
والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة فقال
رسول الله ص الله أكبر فعلم علماء الصحابة أن هذا الحجر هو ذلك المنافق
وأنه منذ خلقه الله يهوي في جهنم وبلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في
قعرها قال الله تعالى إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ فكان سمعهم
تلك الهدية التي أسمعهم الله ليعتبروا فانظر ما أعجب كلام النبوة- وما ألطف
تعريفه وما أغرب كلامه انتهى كلامه
تذكرة كشفية:

لما علمت أن الجنة فوق السماء السابعة من حيث الرتبة- وهي
بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السماوات والأرض- لأنها في العالم
الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك وعلمت أن نشو الآخرة من الدنيا- فاعلم
أن هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه أطعمة أهل الجنة ويصلح مأكولاتهم
بحرارة الحركات «١» السماوية وأشعة الكواكب فإن أعمال بني آدم هي «٢»
مواد أغذيتهم التي
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٦٧
بها نشو نفوسهم وأبدانهم الأخروية فكلما كانت أعمالهم أتم اعتدالا وأكثر
نضجا من جهة الرياضات الدنيوية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت
أغذيتهم وفواكههم وأشربتهم النفسانية الأخروية أوفق وأتم صلوحا وأشد تقوية
للحياة الباقية.

قال بعض أهل «١» الكشف إن كرة الأثير وأشعة الشمس والكواكب
التي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما يؤثر في المولدات وهذه نضج
الفواكه والمعادن بحرارتها نضجا لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع
كونها نارا كذلك من عرف «٢» نشأة الآخرة- وموضع الجنة والنار وما في

فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لآكلييه من أهل الجنان علم أين النار وأين الجنة وأن نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر أرض الجنة فتحدث النار حرارة في مقعر أرضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من المأكولات وما لا نضج إلا بالحرارة وهي لها كحرارة النار تحت القدر فإن مقعر أرض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار ومن أحكامها أنها أودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس أهل النجاة بأبدانهم- المناسبة لها في الأشكال والصور فتفعل حرارة النار بالأشياء هناك علوا كما تفعل بالأشياء هاهنا سفلا وكما هو الأمر هاهنا كذلك ينتقل إلى هناك بالمعنى وإن اختلفت الصور- أ لا ترى أرض الجنة «٣» مسكا كما ورد في الخبر وهو حار بالطبع لما فيه من النار وأشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزيل لما الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٦٨ من الحرارة الطبيعية لأنه معفن والحرارة يعطي التعفين في الأجسام القابلة للتعفن- وهذا القدر كاف في تقوى النار أعادنا الله منها في الدارين انتهى.

و هذا الكلام وإن كان مبناه على المقدمات الخطابية والتمثيلات إلا أنه إذا استقصى عاد برهانيا ولو لا مخافة الإطناب لأوضحناه على وجه الحكمة وسبيل البرهان وإياك أن تحمل كلامه على أن جهنم ليست إلا هذا العالم تحت الفلك الأقصى لما مر أن جهنم هي من النشأة الآخرة وإن كانت صورتها هي مال الدنيا وباطنها وحقيقتها والذي ذهب إليه هذا المحقق من أن نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم وأشعة الكواكب سببه «١» أن الإنسان إنما يتكون وينمو ويتم خلقته وتكمل طبيعته باستحالات وانقلاب تطرأ على مادته لا يمكن ذلك إلا بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من حركات الأجرام الفلكية وأشعتها كما ثبت في مقامه. ثم إن استكمال الإنسان بحسب كلتا قوتيه النظرية والعملية إنما يتم بالحركات

البدنية والفكرية والحركة تحتاج إلى الحرارة والحرارة والحركة متصاحبتان لا ينفك إحداهما عن الأخرى وكما أن جميع الحركات في هذا العالم ينتهي إلى حركات الأفلاك سيما الفلك الأقصى فذلك جميع الحرارة الغريزية والأسطقسية تنتهي إلى أضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء ثم لا يخفى عليك- أن كل مادة مصورة بصورة أدنى إذا انتقلت إلى أن تلبس بصورة أعلى فذلك أنما يكون بأن يحصل لها بصورتها الأولى شبه التعفن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة في الأرض- فما لم تضعف صورتها الجمادية ولم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم تقبل صورة نباتية- وكذا القياس في انتقالات النطفة في أطوارها النباتية والحيوانية وكذا الحكم في الترقيات الواقعة في النفس فإنها مسبوقة بانكسارات وانهضامات نفسانية منشؤها الحركات البدنية في النسك البدنية والحركات الفكرية في النسك العقلية والكل منوط بحركات الأفلاك

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٦٩

و الكواكب بأضوائها فانكشف أن الكمالات العلمية والعملية للنفوس التي بها تحصل حياتها الأخروية وبها يتم نعيمها وغذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة أنما يحصل بحرارة الطبيعية الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم وسننخها كما مر غير مرة

فصل (٣٠) في تعيين محل الآلام والعقوبات في النار

لما علمت أن حقيقة جهنم حقيقة ممزوجة من الدنيا والآخرة بحسب المادة والصورة- فإن مادتها الأعدام والشرور الدنيوية وصورتها حضورها عند النفس بصورة إدراكية مؤلمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا فاعلم أن محل العذاب والنقمة أيضا ليس أمرا بسيطا كالبدن فقط أو النفس الناطقة فقط أو النفس الحيوانية فقط أما البدن فالجوارح «١» والأعضاء ليست بموضع الآلام بل هي مما يستعذب «٢» جميع ما يرد عليها من أنواع العقوبات والآلام لأنها قابلة للفصل والوصل والحرارة والبرودة وغيرها من الأضداد والأعدام- فكل ما

يرد على الجسم «٣» يكون صفة كمالية له وإذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته- وحدثت ذاتان أخريان متصلتان وليس إذا طرأت عليه صفة مضادة للتبني كمان عليه باقي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٧٠

الأولى مع الثانية ليكون آفة وضررا «١» له كما للجوهر النفساني فإن النفس جامعة لإدراك أحد الضدين مع الآخر الذي كان ملائما لها فيتضرر بالآخر كما إذا ورد على عضو من بدنها ما يضاد الكيفية المزاجية فتدرك بالأولى وهي المعتدلة التي بها قوتها اللسمية الثانية المضادة لها فيحصل الألم ولا يمكن مثل ذلك في الجسم وصورته السارية فيه فتأمل وليس كل من دخل العذاب «٢» والعقوبة معذبا معاقبا بل ربما كان مستعذبا كالسدنة والزبانية وكأهل السجون والأتونات وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس التي كانت تحكم عليها وتسخرها بأمر الله فالآلام تختلف عليها بما تراه في ملكها وموضع تصرفها خلاف ما تطلبه وتحبه من جهة ما ينتقل إليها المدركات من المشاعر والحواس وأما النفس الناطقة أعني الروح الإلهي محل الحكمة والمعرفة وهي سعيدة في الدنيا والآخرة لا حظ لها في الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء والشر إلا أن الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة وليس للناطق إلا المشي بها على الصراط المستقيم فإن أجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض وإن أثبت فهي الدابة الجموح كلما أراد الراكب أن يردها إلى الطريق حرنت عليه وجمحت وأخذت يمينا وشمالا لا إفراطا وتقريطا لقوة رأسها وللراكب أن يروضها ويؤدبها حتى تتبدل ذاتها عما كانت ويصير طبعها موافقا لما أراد منها صاحبها وأما النفس الحيوانية فالمعاصي وإن نشأت بسببها إلا أنها لا ذنب «٣» لها ولا معصية لأن الأفعال

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٧١

الصادرة منها كالشهوة والغضب وغيرها هي كمالات ومتممات لها بها تسبح الله وتقدهه وليست مما يقصد في أفعالها المخالفة لله ولا في تأتيها المعصية انتهاكا للشريعة وإنما تجري بحسب طبعها وكل ما يجري من الأفعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله وتقديس كما علم سابقا- لكنها اتفق أنها على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يريد منها فإذاً يجب عليك أن تتأمل في هذا المقام وتجد محل الآلام فاعلم أن محل الآلام كالممتزج من أمرين وهي النفس الآدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقلا بالفعل فهي كالبرزخ الجامع للطرفين- والمتوسط بينهما فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية ومدرك الآلام من حيث كونها ناطقة فإذا وقع العقاب يوما القيامة فإنما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة إذا جمحت وخرجت عن الطريق الذي يراد المشي عليه أ لا ترى الحدود الشرعية في الزنا واللواط والسرقه وغيرها أنها محلها النفس الحيوانية وهي التي تحس بألم القتل وقطع اليد وضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم وقام الألم بالنفس الحساسة المتخيلة وأما النفس الناطقة أعني الجوهر العقلي المدرك للعقليات المحضة لا تبرح عن مكانها «١» العالي الشريف فهي على شرفها في عالمها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٧٢

و سعادتها الدائمة لأنها المنفوخة من روح الله وليست هي موجودة في أكثر الناس وأما الحيوانية فلا يخلو منها إنسان سواء كان سعيدا وهي سليمة مطيعة ذلوله أو كان شقيا فهي عاصية جموحة فالمطيعة تنسرح يوم الآخرة في رياض الجنة ومراتعها والعاصية تعاقب وتعذب حتى تصير منقاداة وأما الأعضاء والجوارح فما عندها إلا النعيم الدائم في جهنم مثل ما هي الخزنة عليه من كونها مسبحة لله تمجده مطيعة دائما لما يقوم بها أو يقام عليها من الأفعال كما في الدنيا فيتخيل الإنسان أن العضو يتألم ويتأذى لإحساسه في نفسه بالألم وليس كما توهمه إنما هو المتألم المتأذى بما يحمله إليه حاسة

الجارحة من صورة ما يكرهه أ لا ترى المريض إذا نام وهو حي والحس عنده موجود والجرح الذي يتألم منه في يقظته حاصل في العضو ومع هذا لا يجد ألماً لأن الواحد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى عالم البرزخ فما عنده خبر فإذا استيقظ المريض ورجع إلى عالم الشهادة ونزل إلى منزل الحواس قامت به الأوجاع والآلام فإن بقي في البرزخ على ما يكون عليه إما في رؤيا مفزعة وصورة مؤلمة فيتألم أو في رؤيا حسنة وصورة ملذذة فيتنعم فينتقل معه النعيم أو الألم حيث انتقل وهكذا حاله في الآخرة فتنبه لما قلناه وتبصّر بـ————— نورنا—————

فصل (٣١) في الإشارة إلى الزبانية وعددها

قال تعالى عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا الآية اعلم أن لله سبحانه ملائكة عمالة بإذنه في الأجسام كما أن له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى ولا شغل لهم في الأجسام وهم المشـار إليهم بقوله. —————

فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا وَبِقَوْلِهِ فَالْمُؤَدَّبَاتِ أُمُرًا «١» إلى تلك الثواني وهي مدبرات الأمور في برازخ عالم الظلمات وأشباح عالم الطبيعة التي ظاهرها الدنيا وطبقاتها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٧٣

و باطنها الجحيم وطبقاتها وإنما أوتيت بلفظ الفاء الدالة على الترتيب والتعقيب الوجودي لأن كلا منها تحت جوهر قدسي من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة والطبيعية المحركة وهي كروحانيات العالم الكبير السماوي والعالم الصغير الإنساني وفيه أنموذج لما في العالم الكبير فهي في العالم الكبير العلوي أرواح «١» الكواكب السيارة وأرواح الثوابت التي بجميعها اثنا عشر برجاً والجملة تسعة عشر مدبراً على الإجمال ولها تفاصيل لا تحصى «٢» بعضها تحت حيطة بعض وحكمه وكذا في العالم الصغير الإنساني تسعة عشر قوى هي رعوس سائر القوى والطبائع المباشرة للتدبير -

والتصرف في البرازخ السفلية الحيوانية والنباتية اثنتا عشر منها هي مبادئ
الأفعال الحيوانية المدركة والمحركة فعشر منها للإدراكات الخمسة الظاهرة
والخمسة الباطنة واثنتان للتحرّك إحداهما للشهوة مبدأ الجذب للملائمات
والأخرى للغضب مبدأ الدفع للمنافرات وسبعة منها مبادئ الأفعال النباتية
ثلاثة منها الأصول في فعل التغذية والتنمية والتوليد وأربعة منها الفروع
والسدنة الغذائية وأفعالها في الجذب والإمساك والهضم والدفع فكل من هذه
التسعة عشر مدخلا في إثارة نار الجحيم التي هي ناشئة من ثوران حرارة
جهنم الطبيعة وشهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر
الخلائق وستبرز يوم القيامة بحيث يراها الناس محرقة للوجود مذبذبة للأبدان
فضاعة نزاعة للشوى تدعو من أدبر وتولى والإنسان ما دام كونه محبوسا في
دنياه- بهذه المحابس الداخلية والخارجية التي باطنها مملو بنار الجحيم
مسجون بسجن الطبيعة مقبوضا أسيرا في أيدي المديرات العلوية التسعة عشر
والمؤثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه الخروج إلى دار الحيوان والدخول في
عالم الجنان ومعدن الروح والريحان فهو لا يزال معذب بعذاب الجحيم

محتـرق بنـار الحمـيم مقيـد بالسلاسل
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص: ٣٧٤
و الأغلال كالأسارى والعبيد وحاله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى خُذُوهُ
فَعَلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ لعدم
خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكمال ذاته بالعلم والعمل ليصير
كالمجردين الأحرار حرا غير مأسور بأسر الشهوات ولا مقيّد بقيد الهوى
والتعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم والعمل- في قوله تعالى إِنَّهُ كَانَ لَا
يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلَا يَخُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ أي لأنه- فالأول إشارة إلى
ترك العلم الإلهي والثاني إلى ترك العمل الصالح فإذا انتقل روحه بموت
الجسد من هذا العالم إلى عالم الآخرة التي هي في داخل حجب السماوات
والأرض كما مر ينتقل من السجن إلى السجين ومن الهوى إلى الهاوية وكان

هاهنا أيضا مسجوننا محاطا بالجحيم ولكن لا يحس بألم السجن وعذاب الحبس فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ فإذا كشف عنه الغطاء أحس بذلك وانتقل العذاب من باطنه في الدنيا إلى ظاهره في الآخرة فيؤديه المالك إلى أيدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتائج تلك المدبرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعرون ومن كان على هدى من ربه مستويا على صراط مستقيم- صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الآخرة بنور الهداية وقدمي العلم والتقوى يصل إلى دار السلام ويسلم من هذه المهلكات المعذبات الزاجرات ويخلص من رق الدنيا وأسر الشهوات الآمرات للمنكرات ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

فصل (٣٢) في الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله والوصول إلى الجنة «١» الحقيقية وما بإزائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية

قال بعض المحققين الخلق اتصف أولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالإرادة ثم

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٧٥

بالقدرة الجزئيتين ثم بالفعل وحيث يكون المعاد عودا إلى الفطرة الأصلية ورجوعا إلى البداية في النهاية فلا بد أن ينتقي من السالك هذه الصفات على التدرج والترتيب المعاكس للترتيب الأول الحدوثي فإن السالك إلى الله يقدم الإيمان ونور العرفان لا بد أن ينتقي منه أولا الفعل وهو مرتبة التقوى والزهد في الدنيا قوله تعالى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ وقوله مَا أَدْرِي مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ ...

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ* ثم لا بد أن ينتقي منه الاختيار ولم يبق فيه إرادة إلا بإذن الله ورسوله بل تستهلك إرادته «١» في إرادة الله ورسوله- وما كان

لِْمُؤْمِنِ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ لَأَنَّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ صَادِرَةٌ مِنْهُ عَلَى وَفْقِ قَضَائِهِ وَقَدْرِهِ عَلَى أَبْلَغِ وَجْهِ وَأَفْضَلِ نِظَامٍ فَإِذَا وَصَلَ إِلَى هَذَا الْمَقَامِ وَتَمَكَّنَ فِيهِ وَاسْتَقَامَ رِضِي بِالْقَضَاءِ وَحَصَلَ لَهُ مَقَامُ الرِّضَا وَاسْتِرَاحَ مِنْ كُلِّ هَمٍّ وَغَمٍّ وَعَذَابٍ لِأَنَّهُ رَأَى الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا فِي غَايَةِ الْجُودَةِ وَالْحَسَنِ وَالتَّمَامِ وَرَأَى رَحْمَةَ اللَّهِ وَسَعَتَ كُلِّ شَيْءٍ بِرَأْيِ الْعَارِفِ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَجْهَ الْحَقِّ الْبَاقِي وَرَأَى غَيْرَهُ هَالِكًا إِذْ لَا غَيْرَ - فَرَأَى الْحَسَنَ الْمَطْلُوقَ وَالْجَمَالَ الْمَطْلُوقَ مُتَجَلِّيًا عَلَيْهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَيَكُونُ مَبْتَهَجًا بِهِ مُلْتَذًا مِنْهُ رَاضِيًا فَإِنْ مِنْ رَأَى صُورَةَ جَمَلَةِ الْعَالَمِ مَكْشُوفَةً لَدَيْهِ حَاضِرَةً عِنْدَهُ حُضُورًا عِلْمِيًّا عَلَى أَحْسَنِ تَرْتِيبٍ وَخَيْرِ نَسْقٍ وَنِظَامٍ مِنْ جِهَةِ الْعِلْمِ بِاللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ وَبِالْجَمَلَةِ عِلْمِ الْأَشْيَاءِ - مِنْ جِهَةِ الْعِلْمِ بِأَسْبَابِهَا وَمُبَادِئِهَا الْآخِذَةِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ كَمَا هُوَ طَرِيقَةُ الصَّدِيقِينَ الَّذِينَ يَنْظُرُونَ بِنُورِ الْحَقِّ إِلَى الْأَشْيَاءِ يَسْتَشْهَدُونَ بِهِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَكَانَ قَبْلَ هَذَا الشُّهُودِ يَرَى الْأَشْيَاءَ كَسَائِرِ النَّاسِ - بِنُورِ الْحَسَنِ أَوْ بِنُورِ الْفِكْرَةِ الْمَشُوبَةِ بِالظُّلْمَةِ الْمُثِيرِ لِلْغُلْطِ وَالْخَطَا فَصَارَتْ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ فِي حَقِّهِ وَأَشْرَقَتْ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا عِنْدَهُ وَكَذَا السَّمَاوَاتُ وَمَا بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ فَنِي جَنَّةِ الْحِكْمَةِ الْمُتَعَالِيَةِ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ، ج ٩، ص: ٣٧٦

عَرَضَهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى وَجْهِ عَقْلِيٍّ مُنُورٍ وَبِهَذَا الْوَجْهِ يُسَمَّى خَازِنُ الْجَنَّةِ الرِّضْوَانُ - أَنْ السَّالِكَ مَا لَمْ يَبْلُغْ إِلَى مَقَامِ الرِّضَا لَمْ يَدْخُلِ الْجَنَّةَ وَلَا وَصَلَ إِلَى دَارِ الْكَرَامَةِ وَالْقُرْبِ - كَمَا وَرَدَ :

مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يَصْبِرْ عَلَى بِلَائِي فَلْيَعْبُدْ رَبًّا سِوَانِي وَلْيَخْرُجْ مِنْ أَرْضِي وَسَمَائِي

و قَالَ تَعَالَى وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ثُمَّ بَعْدَ هَذَا الْمَقَامِ لَا بَدَأَ أَنْ يَنْتَفِي عَنْهُ الْقُدْرَةُ حَتَّى لَا يَرَى لِنَفْسِهِ حَوْلًا وَلَا قُوَّةَ وَقُدْرَةَ مَغَايِرَةَ لِقُوَّةِ الْحَقِّ وَقُدْرَتَهُ الَّتِي لَا يَخْرُجُ مِنْهَا شَيْءٌ مِنْ الْمَقْدُورَاتِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

فيكون في مقام التوكل وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ وهو مقام التفويض وأَفَوِّضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ ثم بعد ذلك لا بد أن ينتقي منه صفة العلم لاضمحلال علمه في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء لأن علمه تعالى بالأشياء عين ذاته- والعارف ينظر بنور ربه الذي هو علمه بذاته وبغيره إلى الأشياء وليس له علم آخر به يعلم شيئا لقصر نظره على ملاحظة الحق وصفاته وآثاره من حيث هي آثاره فيستهلك علمه في علمه تعالى وهو مقام التسليم كما قال تعالى وَسَلَّمُوا تَسْلِيمًا وقوله سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ وقوله فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ثم بعد ذلك لا بد أن ينتقي وجوده الذي به كان يوجد من قبل ويضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود وهذا مقام أهل الوحدة وهو أجل المقامات وأجل الكرامات وهو مقام أهل الفناء في التوحيد- أولئك مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ فهذا نهاية درجات السالكين- إلى الله تعالى بقدم الإيمان ونور العرفان وليس وراء عبادان قرية وأما من لم يسلك سبيل أهل الوحدة وكانت أفعاله وأحواله على حسب إرادته ومقتضى طبعه فيكون كما أشار إليه بقوله تعالى وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ فيبصر لا محالة ممنوعا عما استدعاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعالى

وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ فوقع في سخط الله ونار غضبه أ فَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ فَيُوصِلُهُ الْهَوَاءُ إِلَى الْهَاطِةِ محروما عن جميع ما يستلذه ويهواه قلبه فيقيد بالسلاسل والأغلال- كما هو صفة العبيد والمماليك ويسلمه مالك نفسه إلى الممالك ولهذا يسمى خازن النار الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٧٧ بالمالك فيكون له بإزاء كل درجة من درجات أهل الحق دركة في الجحيم فله بإزاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله تعالى وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي

يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَبِإِزَاءِ دَرَجَةِ التَّسْلِيمِ دَرَكَةُ الْهَوَانِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ يُهِنْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ وَبِإِزَاءِ دَرَجَةِ الْقَرَبِ وَالْوَصْلَةِ دَرَكَةُ الطَّرْدِ وَاللَّعْنَةُ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ وَكَمَا أَنَّ انْتِفَاءَ الْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ وَالْوُجُودِ فِي الطَّائِفَةِ الْأُولَى أَوْجَبَ لَهُمُ الْقُدْرَةَ الْغَيْرَ الْمُتَنَاهِيَةَ وَالْعِلْمَ الْذَاتِي اللَّدْنِي وَالْوُجُودَ الْمَخْلَدَ الْأَبَدِي كَذَلِكَ فِي هَذِهِ الطَّائِفَةِ اقْتَضَى اسْتِبْدَادُهُمْ بِهِذِهِ الصِّفَاتِ عَجْزًا غَيْرَ مُتَنَاهٍ وَجَهْلًا كَلِيًّا وَهَلَاكًا سَرْمَدِيًّا وَذَلِكَ هُوَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ

فصل (٣٣) في شجرة طوبى وشجرة زقوم

قال تعالى طوبى لهم وحسن مآبٍ وقال إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ أي شجرة منها طعام الأثمين إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ يعني الطبيعة الدنيوية طلعها كأنه رؤس الشياطين والطلع عبارة عن مبدأ وجود الأشجار ومنشأ حصول الأثمار وبروزها عن الأكمام والمراد منه هاهنا مبدأ الاعتقادات الباطلة والأخلاق السيئة وهي رؤساء الصفات الشيطانية التي كل منها إذا رسخت في النفس وقويت صارت صورة جوهرية شيطانية- كما علمت من صيرورة الصفات الغالبة في النفس صوراً جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادئ تكون الشياطين هي الأهوية المغوية والأمانى المردية والشهوات المذمومة لأنها مما يتغذى بها ويتقوى نفوس أهل الضلال ويمتلي بها بواطنهم ويكون منها نار الجحيم والعذاب الأليم كما قال سبحانه ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكْذِبُونَ لَأَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُومٍ فَمَالِؤُنَّ مِنْهَا الْبُطُونَ أي يملئون بطونهم أي نفوسهم من الشهوات المذمومة ومواد الأمراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب- وأنواع من المحن والآلام في الآخرة كمن أدى به نهمة من الحمى والصداع وغيره من الأوجاع والآلام.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٧٨

و اعلم أن النفس الإنسانية إذا كملت في العلم والعمل صارت كشجرة طيبة متحملة لثمرات العلوم الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية وكانت أصلها

علوم ثابتة وفرعها نتائج- هي حقائق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت هذا من حيث قوة العلم والإدراك وأما من حيث قوة العمل والتأثير فهي تصوير بحيث كلما تريده ويتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية على إحضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لأن باطن الإنسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما مرت الإشارة إليه سابقا والإنسان يتصور ويخترع هاهنا بقوته الخيالية كل ما يريده ويشتهي فيحضر صورة مشتهيات كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني إلا أن تلك الصور ليست « ١ » موجودة ولا حاضرة عند حسه في العين بل عند خياله في الذهن- بوجود ضعيف غير متأكد ولأجل ذلك لا يلتذ منها لذة تحصل من المشتهيات العينية- ولانصراف النفس إلى الشواغل الحسية وأما عند القيامة فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا وآثار الحواس وكون الباطن مكشوفاً ظاهراً والعلم عينا والغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور والوجود فتكون مفرطة لأنها نزلت تلك الصور منزلة الصورة الموجودة في العين ولن تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى إلا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الإنسانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة كما تشتهيه في الآخرة دون الدنيا إذ ليس لها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٧٩

في الدنيا هذه القدرة لتوزع قواها وعدم جمعية همتها لاشتغالها بالخارجيات وشواغل الحسيات فالإنسان السعيد كلما يشتهي في الآخرة حضر عنده دفعة ويكون شهوته سبب تخيله وتخليه سبب تمثيل الصورة بين يديه وحضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على إيجاد الشيء في الدنيا أي في خارج الحس فإن الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان واحد يوجد اثنان للتزاحم والتضائق الواقعين في هذا العالم. و أيضا النفس إذا اشتغلت بفعل الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس آخر وحجبها لذة عن لذة أخرى والملذ أيضا

لا يقوى في إلذاده هاهنا لانغماره في المادة وامتزاجه بغيره وكذا القياس في حال الألم والمؤلم في الدنيا بالنسبة إلى حالهما في الآخرة فإن الصور المحسوسة تتضاعف عند الإنسان بلا مزاحمة ولا تضايق ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة إذ لا يجري « ١ » فيه براهين امتناع الأمور الغيـــــر المتناهية مجتمعة.

و أيضا لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر لقوة النفس فتكون اللذة كثيرة غير محصورة ولكون الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة لخلوصها من الشوائب والمكدرات والأضداد فإذا تقرر هذا نقول إن شجرة طوبى مثال للنفس السعيدة الكريمة و قد روي في طريق أهل البيت ع: أن طوبى شجرة أصلها في دار علي بن أبي طالب ع وليس مؤمن إلا وفي داره غصن من أغصانها وذلك قول الله تعالى - طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ

فتأويل ذلك من جهة العلم أن المعارف الإلهية سيما ما يتعلق بأحوال الآخرة وما يستقل بإدراكه العقول على طريقة الفكر الجثي إنما تقتبس من مشكاة نبوة خاتم الأنبياء ص ونور ولايته المندمج في رسالته المنتشر أضواؤه من ولاية أفضل أوصيائه في نفوس القابلين للهدى والإيمان المستعدين للعلم والعرفان فإن أثمار العلوم الإلهية أنوار والمعارف الحقيقية إنما نشأت وانتشرت في قلوب عرفاء هذه الأمة الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٨٠ المرحومة من بذر ولايته ونجم هدايته كما أفصح عنه قول النبي ص: أنا مدينة العلم وعلي بابها و نسبة ذاته المقدسة بالقياس إلى سائر الأولياء والعلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم أبي البشر « ١ » إلى سائر الناس بالولادة الصورية ولذلك ورد عن النبي ص أنه قال: يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمة . وقال العارف المحقق في الفتوحات المكية إن شجرة طوبى أصل لجميع

بحسب ما يقتضيه سوابق أعمالهم ومبادئ أفعالهم - واعتقاداتهم ونياتهم ولهذا حكم أهل المعرفة والشهود بأن حكم النار وأهلها قريب من حكم الدنيا «٣» وأهلها ولهذا ليس لأهل النار الذين هم من أهلها بعد استيفاء مدة العذاب وانقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص وحالهم بين الحياة والممات كما قال تعالى لا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى * وهذا بعينه حال أهل الدنيا فإن نعيم الدنيا ممزوجة بالمحنة والبلاء وحياتها مشوبة بالموت والسبب في ذلك أنه بقي فيهم ما أودع الله فيهم من آثار حركات الأفلاك ولم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتأثيرها - فلا جرم لم ينجو من عذاب النار وإن تغيرت منهم الصورة وتبدلت لهم النشأة على قدر ما تغير وتبدل من صور الأفلاك والكواكب من التبديل والطمس والانكدار كما قال تعالى - فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَنِي

النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٣٨٢
إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ وَأما أصحاب الجنة فليس لهم هذا التبديل «١» والاستحالة
والكون والفساد - لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة وأحكامها فحركاتهم
وأفاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب ولا في أعمالهم من لغوب لأن
حركاتهم وأعمالهم ليست بدنية بل هي كخطرات الوهم ولحظات الضمير منا
ها هنا حيث لا تعب ولا كلال ولا نصب ولا فتور يعتريها لأن السماوات
وحركاتها مطوية في حقهم لأنهم من أصحاب اليمين ولهم مقام فيه يكون طي
الزمان والمكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان
ومكانهم مكان يحضر في خدمته جميع ما تسعه السماوات والأرض ومع ذلك
يكون جنة الأعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة إلا أنها وإن كانت
محسوسة لكنها ليست طبيعية مادية بل صورها صور إدراكية وجودها العيني
عين محسوسيتها وكل ما فيها نفساني الوجود مجرد عن نشأة الدنيا والطبيعة
والهوى المستحيلة الكائنة الفاسدة ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات

في تكوين الصور الجنانية لا من أسباب مادية بل جهات فاعلية نفسانية
وشتونات إلهية بحكم كل يوم هو في شأن وقد ثبت أن أصل التغيرات في
الآفاق إنما نشأت من عالم الأنفس ونشأة الجنان نشأة النفوس ففيها الأكوان
النفسانية.

قال العارف المحقق في الفتوحات المكية في الباب السابع والأربعين
منها فلا تزال الآخرة دائمة التكوين فإنهم يقولون في الجنان للشيء الذي
يريدونه كن فيكون - فلا يتمنون فيها أمرا ولا يخطر لهم خاطر في تكوين أمر
إلا ويتكون بين أيديهم وكذلك أهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفا من عذاب
أكبر مما هم عليه إلا ويكون فيهم ذلك العذاب وهو خور الخاطر فإن الدار
الآخرة تقتضي تكوين الأشياء حسا - بمجرد حصول الخاطر والهم والإرادة
والشهوة كل ذلك محسوس وليس ذلك في الدنيا - أعني الفعل بمجرد الهمة
لكل أحد انتهى كلامه ومن عرف كيفية قدرة الله في صنع الخيال وما تجده
النفوس بل توجده بإذن الله من صور الأجرام العظيمة والأفلاك الجسمية
الساكنة والمتحركة والبلاد الكثيرة وخلائقها وأحوالها وصفاتها في طرفة عين
هان عليه التصديق